

आचार्य भिक्षु स्मृति ग्रन्थ

श्रुतिका लेखक
राष्ट्रपति-डा० राजेन्द्र प्रसाद

सम्पादक सम्पादक

- १ डा० सतकरि मुखर्जी
- २ डा० हजारी प्रसाद द्विवेदी
- ३ डा० हीरालाल जैन
- ४ प्रो० ताम्र मुन शान



- ५ डा० नयमरु टाटिया
- ६ मोहनलाल धाडिया
- ७ जयचन्दलाल कोठारी
- ८ शुभकरण बसाणी

प्रबन्ध सम्पादक
कन्हैयालाल दूगल

सैरापन्थ द्विशताब्दी के उपलक्ष में

प्रकाश

जैन श्वेताम्बर तैरापणी महासभा

१ बोर्बोरीय बंधे स्ट्रीट

बलरुता-१

प्रकाश

सन् १९९१

वि सं ३ १८

समर्पण

संयम श्रुत अध्यात्म ओजमय,
जीवन था जिनका अवदात ।
आत्म-समर में जो जूझे थे
सम्बल साहस का खै हाथ ।
तेरापथ के आद्य प्रणेता,
जिन शासन के सत्शृगार ।
उन ऋषिवर्य भिक्षु गणपति की,
सस्मृति में यह श्रुत उपहार ।
उनके नवम पदानुग नायक,
तेरापथ के प्राणाधार ।
थी तुलसी के कर-कमलों में,
करते हैं अर्पित सामार ।

—जैन श्वेताम्बर तेरापंथी महासभा

राष्ट्रपति भवन

नई दिल्ली ।

दिसम्बर २३, १९६१

पौष २, १८८३ शक

भारत भूमि की यह एक विशेषता रही है, जब जब ऐसा आवश्यक हुआ, यहाँ महापुरुष उत्पन्न हुये हैं । जिन्होंने अपने अपने समय में फैली हुई बुराईयाँ और विकारों से तोड़ा लिया । उनका उन्मूलन करने के लिये जीवन भर लड़े । आचार्य श्री मिश्रा भी एक ऐसे ही महापुरुष थे । आत्म-साधना उनके जीवन का साध्य था । वे एक सन्त थे जो आम जनता की भाषा में बहुत सरल शब्दों में सत्य की तरी बात कहा करते थे । वे कोई काव्य सज्जन करना नहीं चाहते थे पर जो कुछ उन्होंने कहा, वह साहित्य की एक बहुमूल्य निधि बन गया । अध्यात्म की जो बात उन्होंने कही, आज दो शताब्दियाँ बीत रही है, महत्व बरा भी कम नहीं हुआ । आचार्य श्री तुलसी उनके नौवें उधराधिकारी हैं ।

आचार्य मिश्रा के अभियान की दो सदियों की पूर्ति पर आयोजित तेरापय द्विंशताब्दी समारोह के अवसर पर उस महापुरुष की स्मृति में आचार्य मिश्रा स्मृति-ग्रन्थ के प्रकाशन का निर्णय स्तुत्य है और मैं इसका स्वागत करता हूँ ।

इस ग्रन्थ का प्रकाशन कर श्री जैन श्वेताम्बर तेरापयी महासभा ने उस दिक्कत महापुरुष के जीवन-सत्य और जैन दर्शन के नवीनतम ज्ञान के सामने रखने का सुन्दर प्रयास किया है । वे एक प्रयास की सराहना करता हूँ और स्मृति-ग्रन्थ के विद्वान लेखकों तथा सम्पादक कर्तृ को बधाई देता हूँ ।

PREFACE

Acharya Bhikshu Commemoration Volume is now being presented to the public both academic and extra-academic. It is a veritable chrestomathy of interesting and informative articles written by students of Jainology in its various branches. We must congratulate the sponsors of the publication on the occasion of the Bicentenary Celebrations on their decision to invite scholars of different parts of India for contributions to this volume. The articles cover a large range of subjects bearing on Jain culture and religion. They are in Hindi and English. The majority of the contributions are based on the individual researches of the writers who propound their views and theories which serve to throw light on various aspects of Jainology. It is too much to expect that the views expressed by the contributors particularly on problems of controversial nature will be accepted as the last word. The Editorial Board have not thought proper to take liberties and give their reactions. The policy adopted by the Board is one of detachment which has permitted free expression of opinions without censorship. It may not be far from truth to hope that the articles inspite of their speculative character will stimulate thought and criticism and in this way prepare the way for reappraisal of the value of Jain culture. The contributions at any event give an idea of the encyclopedic character of Jain literature and there has been no genre of literary and intellectual interest which does not find expression in the writings of the past Jain authors. A dispassionate student of Indian thought has to admit that the community of Jain monks have been indefatigable in their literary pursuits from very ancient times down to the recent period. The Jain literature in its various branches has, therefore appeal to all classes of intellectuals. The Editorial Board will consider that their labour has borne fruit if the present volume be regarded as a fitting tribute of homage to the Founder and First Pontiff of the Terapanth School. In conclusion the Board of Editors express their sincere gratitude to the learned contributors for their co-operation.

Nava Nalanda Mahavihar,
Nalanda.

7-11-61

—Satkari Mookerjee

दो शब्द

अठारहवीं सदी के महान् आन्तिकारी सन्त तैराज्य के प्रवर्तक प्रात स्मरणीय आचार्य श्री भिक्षु द्वारा की गई अध्यात्म-अन्ति की आज हो सताधियाँ बीत चुकी हैं। उस महाभाग्य द्वारा समया मया अध्यात्म का बहु छोट-छा पीना आज सहस्रसाली बट बूझ के रूप में पस्मिन् पुष्पित और सुफुल्लित है।

इन गौरवशाली हो सताधियों की पुर्नता के उपलक्ष में जैन स्वेताम्बर तैराज्यी महासमा कसकता की ओर से तैराज्य द्विषदाब्दी समारोह की बिपट आयोजना की गई। इस अवसर की धारण स्मृति के लिए आचार्य श्री भिक्षु की समस्त साहित्यिक कृतियों व साहित्यिक सेमी में पीराजिक भास्वानो तथा भारतीय सङ्गति व जैन दर्शन सम्बन्धी साहित्य के प्रकाशन की एक बृहत् योजना बनाई गई। इसके साथ-साथ यह बिचार भी उभरा कि इस ऐतिहासिक अवसर पर उन गौरवास्प महामहिम के कृतित्व के अनुकूल एक स्मृति ग्रन्थ का प्रकाशन भी किया जाना चाहिए। बिचार बड़ा उपयोगी एवं सामयिक था। फलतः महासमा न इस उपलक्ष में 'आचार्य भिक्षु स्मृति ग्रन्थ' के प्रकाशन का निश्चय किया।

एक ओर जहाँ आचार्य भिक्षु के जीवनबृत्त उनकी आध्यात्मिक व साहित्यिक देन उनकी सम-सरम्परा उनके प्रति भाव भीनी-मन्दाङ्गछियाँ बाबि के बिषय प्रस्तुत ग्रन्थ में रखे गए जहाँ दूसरी ओर जैन दर्शन जो सुकम गण्यभाष्य तत्त्व की दृष्टि से जगत् के दार्शनिक वाङ्मय में अपना एक महत्त्वपूर्ण स्थान रखता है, के विविध साहित्यिक पहलुओं एवं विविधनीय स्तरों पर भी दौधपूर्ण सुन्दारमक सामग्री को इस ग्रंथ द्वारा प्रस्तुत करने का अभिप्रेत बना।

परन्तु अध्ये आचार्य श्री सुखी एवं उनके भाजानुवर्ती समय-समयी बृत्त के आसीर्वाह एवं आध्यात्मिक प्रेरणा का परिणाम ही इस ग्रंथ का निर्माण है। सुन-बूझ के बनी मुनिजी गमराजजी वी आचार्यवर की ओर से नियुक्त हमारे मार्ग-चक्र के ही। ग्रन्थ की कम्पोजिनिर्धारण में उनका सबैर चिन्तन ही क्रियान्वित हुआ है। उनकी अनवरत प्रेरणा से ही मुझे आध्यात्मिक सस और आत्मबिश्वास मिला है।

ग्रंथ के सम्पादन का एक मुख्यतः दायित्व सामने था जिसे निमाने में अनेक बिध्न-बाधाएँ उपस्थित हुई पर उन कठिनाइयों को पार कर आज हम इस ग्रंथ को आपके समक्ष प्रस्तुत कर रहे हैं।

यह हमारा सीमास्थ रहा कि इस ग्रंथ की गरिमा के अनुकूल ही देश के सम्प्रतिष्ठ विद्वानों का सम्पादक मण्डल के रूप में हम महत्त्वपूर्ण सहयोग एवं साहचर्य प्राप्त हो सका। बिशेष रूप से मन्त्र नाकम्बा महाबिहार के डाइरेक्टर, जैन बीड व वैदिक दर्शन के मानिक विद्वान् डा सतकरि मज्जरी बैसाजी प्राकृत जैन रिसर्च इन्स्टीट्यूट के मूठपूर्व डाइरेक्टर जैन दर्शन के उन्नत विद्वान् डा होराकाल जैन और मन्त्र नाकम्बा महाबिहार के रिसर्च प्रोफेसर बैसाजी प्राकृत जैन रिसर्च इन्स्टीट्यूट के वर्तमान डाइरेक्टर एवं भारतीय वाङ्मय एवं दर्शन के प्रखर विद्वान् डा नममस टीटिया ने इस महान् साहित्यिक कार्य की सम्पन्नता में जो अहनिश भय किया वह सर्वथा स्मरणीय रहा।

इसी प्रकार सम्पादक मण्डल के अन्य सम्पाद्य विद्वानों ने भी इस कार्य को अपना समझते हुए हमें जो योग दिया वह सर्वथा स्तुत्य है।

सम्पादक मण्डल के सदस्य बिचारक व तत्त्ववेत्ता अध्ये श्री मोहनकाल बाँटिया एवं तैराज्य दर्शन के अविद्वत विद्वान् व जैन भारतीय के मूठपूर्व सम्पादक श्री बजचन्दकाल कोठारी तथा साहित्य वैज्ञानी श्री सुमकरज दगाणी व श्री म बिज आभाटी हैं जो समय-समय पर ग्रंथ के निर्माण-अवस्था में उचित परामर्श व योग्य निबन्धन देकर कार्य को उतरोतर आग बढ़ाते रहे।

देश के उन विद्वानों के भी हम अत्यन्त कृतज्ञ हैं जिन्होंने अपनी गण्यभाष्य रचनाएँ इसमें ही जिनने कारण यह ग्रन्थ तत्त्वज्ञानमूलक व अनुपीकनीय सामग्री की दृष्टि से अत्यन्त समृद्ध हो सका है।

महासभा के उत्तराखण्ड मन्त्रालय व सुदीर्घ समाज सेवा श्रीमान नमनलाली मजैया की समय-समय पर दो मई प्रेरणास्पद पिछाओ ने ग्रन्थ को सांगोपांग सुन्दर बनाने में काफी मदद की है। अतः मैं उनका तो सदा कृतज्ञ हूँ ही।

पट्टेय श्री मोहनलाल शैव (मृतपुर्ण उपमर्गी महासभा) श्री श्रीमन्मन्त्र हुगड़ तथा श्री केवलचन्द नाहटा (वर्तमान उपमर्गी महासभा) हो इस ग्रंथ के आयोजन एवं उस आयोजन की सफलता के वास्तविक हथकड़ी हैं। इन्हीं श्रीयों साहस और अथक परिश्रम का यह फल है कि हम इस ग्रंथ को आपके सामने इस रूप में रखने में समर्थ हो सके हैं। श्रीमान प्राकृतिक ज्ञान रिसर्च इन्स्टीट्यूट के रिसर्च स्काउटर श्री विमल प्रकाश जैन श्री जमशेठ प्रसाद श्री रामेश्वर शास्त्री तथा श्री ज्ञानलाल शास्त्री श्री जयबाबू के पास हैं, जिन्होंने सब की सलाह व प्रोत्साहन भावि में अथक परिश्रम किया है।

उपपत्र द्विभाषी समारोह व्यवस्था की उपसमिति के उत्तराखण्ड संयोजक श्री प्रमुख्यालय डाक्टरबाबा का भी इस कार्य में विशेष सहयोग रहा है। समाज के अन्यान्य सदस्यों के भी हम कम कृतज्ञ नहीं हैं, जिन्होंने प्रतिदिन इस कार्य में अपना सौहार्दपूर्ण सहयोग प्रदान किया।

एक बात के लिए हम अपने पाठकों साहित्य के बाह्यों तथा अन्य महानुभावों से क्षमा चाहेंगे कि हम को निरिक्त अवधि तक जानलोगों के समक्ष हम प्रस्तुत नहीं कर पाये। मुख्य भाषा को लेकर ऐसी कठिनाइयाँ हमारे सामने रही कि चाहते हुए भी अथक प्रयत्न करते हुए भी हम सैदा नहीं कर सके। पाठक हमारी विवशता को दृष्टि में रखते हुए हमें इस बिस्मय के लिए क्षमा करेंगे।

अनेक बाधाएँ और विघ्नों को पार कर अब इस महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ की उत्तरानुपामी पाठकों के हाथों में वेष्टे हुए हमें अत्यन्त प्रसन्नता का अनुभव हो रहा है। आशा है विश्वसमाज में यह समुचित स्थान पाएगा एवं इससे वे अन्तःस्फूर्ति एवं आत्म आचरण की प्रेरणा ग्रहण करेंगे।

नेशनल के० एण्ड फ० प्रेस,

कंकर बाग रोड पटना-१

दीपावली वि सं २१८

दिनांक ७-११-११।

कन्हैयालाल हुगड़

विषय-सूची

प्रथम खण्ड

१	प्रभो ! तुम्हारे पावन पद पर जीवन अर्पण है शारा (कविता)	आचार्य श्री तुलसी	१
२	आचार्य भिक्षु के प्रति (कविता)	मुनि श्री बुद्धमरुजी	४
३	मुग पुण्य आचार्य भिक्षु के प्रति (कविता)	मुनि श्री नगराजजी	५
४	बीर भिक्षु आर्य मृतक पर जीवन का संवीर सुनाये (कविता)	मुनि श्री गुप्तराजजी	६
५	हे ज्योतिषू ! हे मिश्रराज ! ! (कविता)	मुनि श्री सुलताकजी	७
६	अबक बीर मरिचीक चरण इतिवृत्त मया बड़ पाते ! (कविता)	मुनि श्री सुमेरमरुजी 'सुमन'	८
७	छत्र दृष्टि से सुमन उसको जोड़ दिया था (कविता)	मुनि श्री मोहनकाजी 'चारुल'	९
८	प्रतिपक्ष प्रतिजन याव आ रही आज तुम्हारी स्मृतियाँ (कविता)	मनि श्री पानमरुजी	११
९	आचार्य भिक्षु के प्रति (कविता)	मुनि श्री नवमरुजी	१२
१०	ओ भिक्षुपूज ! छत-छत प्रणाम ! ! (कविता)	मुनि श्री मांसीकाजी 'मधुकर'	१३
११	मुग के महादानी रहे या अमर तुम्हारा बान (कविता)	मुनि श्री सम्पतकाजी	१४
१२	हैं प्रभु ! हैं यह छेप पंथ (कविता)	श्री रामकृष्ण भारती	१५
१३	महान् अभिमिच्छन्त	श्री रामकृष्ण भारती	१८
१४	ओ बन्धन छत बार ! (कविता)	मुनि श्री स्वचन्द्रजी	२१
१५	ज्योतिर्मय के प्रति (कविता)	मुनि श्री मणिशालजी	२२
१६	सूक्ष्म से भी सूक्ष्म और सूक्ष्म से भी सूक्ष्म (महाकाव्य)	मनि श्रीहर्यचन्द्रजी	२३
१७	मुग पुण्य आचार्य भिक्षु के प्रति (कविता)	श्री अमर सावरजी	२४
१८	आचार्य भिक्षु के प्रति (कविता)	श्री सुपारस पगारिया 'बभरु'	२५
१९	मे स्वर अभिमन्त्रन बन जाये ! (कविता)	छात्री श्री चन्द्रबाबा जी	२६
२०	संक्षर्पों में जीनेवालों का इतिहास अमर रहता है (कविता)	छात्री श्री कामकुमारीजी (सरदार सहर)	२६
२१	मिलो ! छेरेपावन चरणों में है लख सार (कविता)	छात्री श्री जयधीजी	२७
२२	मैं तो मैं किन्तु का नमनीत (कविता)	छात्री श्री कमरुजीजी	२८
२३	बही बना भयेय हमारा ! (कविता)	छात्री श्री फूलकुमारीजी	२९

२४ मेरा भी स्वीकार करो कमिन्सन मिस्त्रक (कविता)	शास्त्री भी कमकप्रभाजी	३
२५ आचार्य मिश्र के प्रति (कविता)	शास्त्री भी मन्नुभाजी	३
२६ टैरापन की उन्मत्तकीन स्थिति	आचार्य भी तुलसी	३१
२७ आचार्य मिश्र जीवन पर एक दृष्टि	भी छगनकाश शास्त्री	४
२८ टैरापन और उसके प्रवर्तक आचार्य भी मिश्र	भी अनेशकुमार	४३
२९ आचार्य मिश्र एक महान् कवि	भी छगनकाश शास्त्री	४८
३० टैरापन के शैक्षिक प्रत्यक्ष और उनका आधुनिक आचार	मणि भी मयराजजी	५९
३१ आचार्य मिश्र के साहित्य में रहस्यवाद	मणि भी पुष्पाजजी	६८
३२ टैरापन की विचारधारा और वर्तमान लोकचिन्तन	मणि भी बुद्धमलजी	७४
३३ आचार्य श्रीरामजी और उनके प्रत्युत्पन्न दृष्टान्त	मणि भी बुद्धीचन्दजी	९२
३४ आचार्य मिश्र के वर्षा प्रसन्न	शास्त्री भी मन्नुभाजी	९९
३५ महामहिम का मिश्र का विहार क्षेत्र और उनके अनुयायी	शास्त्री भी छगनजी	१४
३६ टैरापन सच के द्वितीयाचार्य भी मारमलजी स्वामी	शास्त्री भी कमलम्भीजी	१११
३७ टैरापन के तृतीय आचार्य भी रामचन्दजी स्वामी	शास्त्री भी अश्वमेधी	११६
३८ टैरापन साहित्यकाष्ठ के उन्मत्त मन्त्र अनुर्थ आचार्य भी जीरमलजी स्वामी	मणि भी सुबलालजी	१२
३९ टैरापन के पंचम आ भी मधवाजी के जीवन पृष्ठ	शास्त्री भी यशोधराजी	१३३
४० टैरापन के षष्ठ आचार्य भी माधकमजीजी	मणि भी मांनोकाशजी 'मधुकर'	१४३
४१ टैरापन के सप्तम आचार्य भी डाकमजी	मणि भी टैरापनजी	१४७
४२ विरुद्ध व्यक्ति के धर्म-टैरापन के अष्टम आचार्य भी नाम्गणी	मणि भी छत्रमलजी	१५६
४३ टैरापन के वर्तमान नवमाचार्य-भी तुलसी और उनका साहित्य	मणि भी दीपनजी	१६१
४४ टैरापन की अष्टमी शक्ति	शास्त्री भी राममरीजी	१७२
४५ टैरापन की आधुनिक व्यवस्था	मणि भी दीपनजी 'कमल'	१८४
४६ टैरापन की पररा में सेवा-आवना	मणि भी चम्पाकाशजी	१९४
४७ टैरापन में संस्कृत विद्या का विचार	मणि भी कन्हयलजी	२१
४८ टैरापन का वर्तमानराजीन नाव्य-साहित्य	मणि भी कन्हयलजी	२१५
४९ टैरापन का सिद्धि-दीक्षण में अन्य नकाश	अमर धार	२२३
५० अनुष्ठान आधुनिक	आचार्य भी तुलसी	२३३
५१ टैरापन का सचिवालय एक तुलसीमक अध्ययन	सुमकर	२४१
५२ टैरापन और अनुष्ठान आधुनिक	शास्त्री भी नानुभाजी	२४८
५३ टैरापन का विचार	आचार्य भी तुलसी	२५२

द्वितीय खण्ड

१	भ भूपमदेव और उनकी लोकव्यापी माय्यता	कामता प्रसाद जैन	१
२	पाणि ब्राह्मण में भगवान की महावीर	मुनि श्री गगनराजजी	६
३	इन्द्रमुक्ति	मुनि श्री तुलीचन्द्रजी	११
४	प्राचीन जन तीर्थ	पं कल्याणविजय गयी	२१
५	मट्टारण-सम्प्रदाय	विद्याधर जोहरपुरकर	३७
६	पट्टवंशाय	डा हीरादास बन	४४
७	विद्यानन्द और उनके ग्रन्थ	बरबारीदास कोठिया	६४
८	आचार्य हेमचन्द्र और उनकी साहित्य-साधना	मुनि श्री मोहनदासजी 'धावून'	७२
९	पञ्चमहर्षि (प्रथम जैन रामायण का समीक्षात्मक विश्लेषण)	के० धार चन्द्र	८४
१	पुण्यवस्तु की रामकथा	डा देवेन्द्रकुमार	९८
११	अपभ्रंश भाषा के सन्निवासीन महाकवि रघू	राजाराम जैन	११
१२	जैन भक्ति-काव्य	डा प्रेम सागर बन	११६
१३	कथक जैन साहित्य	विद्याभूषण पं० के मुजबसी शास्त्री	१२८
१४	तमिल जन साहित्य	विद्याभूषण पं० के मुजबसी शास्त्री	१३२
१५	मराठी जैन साहित्य	एस जे फिलेदार	१३७
१६	राजस्थानी जैन कवि	अगरचन्द नाड्डा	१४३
१७	हिन्दी जैन साहित्य	श्री नमिचन्द्र बन	१५३
१८	आर्यदा	डा हरिचंकर शर्मा 'हरीश'	१६८
१९	जैन व्याकरण साहित्य	श्री नमिचन्द्र बन	१७३
२	जैन कोश-साहित्य	श्री नमिचन्द्र जैन	१८८
२१	जैन अक्षरार साहित्य	पं अमृतदास शास्त्री	१९९
२२	जैन ज्योतिष साहित्य	श्री नमिचन्द्र जैन	२१
२३	भारतीय कोकोत्तर भक्ति विज्ञान के शोध-पत्र	कमलीचन्द्र बन	२२२
२४	प्राचीन जन साहित्य में मुक्त कर्म	डा जगदीशचन्द्र बन	२३१
२५	जन विज्ञानों की बीड़ साहित्य सेवा	अगरचन्द नाड्डा	२३५
२६	जन और बीड़ पिठकों की समानता	राहुल साहय्यादास	२३७
२७	जैन दर्शन के ७ द्रव्य और सात तत्त्व	प चन्दाबाई जी	२४४
२८	जैन दर्शन पर कुछ विचार	म अयबानदीन	२४८
२९	जननास्तदा	हीराकुमारीजी	२५
३	जैन परम्परा में भोग	मुनि श्री नमगजजी	२५३
३१	भयवान् महावीर और गीतम के संवाच	मुनि श्री मनोहरकासजी	२६५
३२	भारतीय उत्पन्नान में सर्वोच्च विचारधारा	उपाध्याय अमर मुनि	२७२
३३	अध्यात्म उत्पन्न की प्राचीनतम वैदिक परम्परा	डा बाबुदेवचरण अग्रवाल	२७६
३४	विगम्बर जैन संघ के अतीत की एक झलक	श्री गुलाबचन्द्र नीमरी	२८९

THIRD SECTION

1	Pre-Aryan Bhartiya Religion	Ramchandra Jain	1
2	The Jain Sources of the history of Ancient India	Dr Jyoti Prasad Jain	12
3	Historicity of some places in Bihar as mentioned in the Jain literature	Dr M S Pandey	19
4	Jainism in Manbhum	P C. Roy Choudhury	24
5	Kakandinagari	Dr D C Sircar	27
6	The Jain Contribution to Indian Political Thought	Dr B A. Saletore	29
7	Jain Culture	Dr Bool Chand	51
8	Rajavallabha's Bhojacharitra	B Ch. Chhabra	54
9	Apabramsha Literature	H. C Bhayani	59
10	The Four Nikayas	Dr Nathmal Tantia	70
11	Nayas—ways of Approach and Observation	Dr Nathmal Tantia	75
12	Anekanta, Syadvada and Saptabhangi	Dr Nathmal Tantia	82
13	The Problem of Time	J S Zaveri	110
14	Jain Monachism	S B Deo	118
15	Anava	Harisatya Bhattacharya	124
16	Jain Moksha in The Perspective of Indian Philosophy	Ram Jee Singh	129
17	Kundakunda Vastakara and Sivarya on the twelve Anuprekhas	Prof Dr A. N Upadhye	139
18	Birds-Eye View of Jain Metaphysics	Prof Satkari Mookerjee	145
19	The Contributions of French and German Scholars to Jain Studies	Dillip Kumar Banerjee	163
20	Jain Art Through The Ages	Adris Banerjee	167
21	Jaina Iconography	A. K. Bhattacharyya	191
22	Jaina Epigraphy	Prof F B Desai	201
23	Jaina Discipline & Philosophy of Life	Dr Amarswar Thakur	207
24	Enigma of the Universe	Munishri Mahendra Kumar	226

प्रथम खण्ड

अभिनन्दन

एवं

श्रद्धाञ्जलियौ

प्रभो ! तुम्हारे पावन पथ पर जीवन अर्पण है सारा

आचार्य श्री तुलसी

प्रभो ! तुम्हारे पावन पथ पर जीवन अर्पण है सारा ।
बड़े बड़े हम क्लेश भय भी यह कुछ सकम्प हमार ॥३॥
प्राणों की परवाह नहीं है प्रभ को बटल निमारेंगे ।
नहीं अपेक्षा है औरों की स्वयं सकम्प को पारेंगे ।
एक तुम्हारे ही बचनों का भगवन् ! प्रतिपल सबल सहाय ॥१॥ ३ ॥

ज्यों-ज्यों करण बहने लागे स्वयं मार्ग बन जायेगा ।
हटना होगा उसे बीच में जो बाधक बन जायेगा ।
रक न सकेगी मुड़ न सकेगी सत्य जामि की उज्ज्वल भाय ॥२॥

आत्म-सुख का कोई प्रसन्न है सम्प्रदाय का मोह न हो ।
बाह्य न यश की और किसी से भी कोई विरोध न हो ।
स्वयं विचर्यन से त्यों सत्य निरूपणा सबधों के दाय ॥३॥

आसहस्रान यहन चिन्तन का द्वार हमेशा खला रहे ।
कम-कम में आसर्ग तुम्हारा पथ मिथी ज्यों भुला रहे ।
आयें स्वयं जयार्थ भय की हो यह सफल हमार नाथ ॥४॥

नया मोह हो उसी विद्या में नई चेतना फिर लागे ।
सोइ मिराये जीव-दीर्घ जो जन्म कर्मों के लागे ।
माने बड़ने का यह सुख है बड़ना हमको सब से प्यार ॥५॥

पुटाचार विचार मिथि पर हम अभिनव निर्माण करें ।
सिद्धान्तों को बटल निमारे मित्र पर का कल्याण करें ।
इसी भावना से मित्र का "तुलसी" नामका भाव्य सिंघार ॥६॥
प्रभो ! तुम्हारे पावन पथ पर जीवन अर्पण है सारा ।

आचार्य भिक्षु के प्रति

मुनि श्रीं बुद्धमल जी

हे मुनवन्द्य ! आज तुमको युग सम्मन करता हारा ।
तुमने यहाँ बड़ाई जन जीवन में सम रख हारा ॥

(१)

किसी कस्सामय जीवन को तुमने सत्य किया था ।
बीर सत्यता को संयम की तुमने एक दिया था ॥
तमी यनुवता व्यङ्गानत हो चरणों में जाई है ।
युग युग के सम्मन दूटे हैं तबजीवन पाई है ॥
सदा के समय परे को तुमने दिया सारा ।
हे मुनवन्द्य ! आज तुमको सम्मन करता हारा ॥

(२)

अपमानों के गरल घूट तुमने धिब हो पी जाले ।
किन्तु डासते रहे मनन के लिए चुबा के प्याले ॥
बलहित में भिन्न जीवन को तुमने बलिदान किया था ।
दूटे हुए नीति नम को तुमने ही पास किया था ॥
कईदो का पत्र बना फूल से करते रहे किया ।
हे मुनवन्द्य ! आज तुमको युगसम्मन करता हारा ॥

(३)

छले ने बन्तुल बरा यह डोल डोल बाठी थी ।
मन के जीवन न्धार देख गति नी मुन्हाँ पाठी थी ॥
किली हुई निरासार्थ यों झुह रहा कली थी ।
हो न बहुलि कोई जाला भारमयी बली थी ॥
फिर नी तुमने लम्ब चेतना का बस्तित्व उभारा ।
हे मुनवन्द्य ! आज तुमको युग सम्मन करता हारा—

(४)

बसे तुम्हारे चरण लम्ब हो गया स्वर्ग यह पत्र थी ।
हुई अद्यम की 'इति' समयमय जीवन का अब नी ॥
इन पर-बिम्बो ने जीवन के पत्र को युग बनाया ।
इसीलिए जनमुक्त जान यह अनामी नम पाया ॥
प्रभो ! तुम्हारे आदर्शों ने सबका लम्ब संचारा ।
हे मुनवन्द्य ! आज तुमको युग सम्मन करता हारा ॥
तमने यहाँ बड़ाई जन जीवन में सम रख हारा ॥

युग पुरुष आचार्य भिक्षु के प्रति

मुनि श्री नगराजजी

हे महाप्राण युगपुरुष तुम्हारे, अबक करण चलते थे ।

परब रहा था महाकाळ-सा मेघ इसी अम्बर में
सीध बसा का तमो बेग था इस महाप्राण बिचर में

बरस रहे थे जोर बनोपल जगती के प्रायण में
मूर हृदय इस पथ के नी प्रतिघोष किया कल कल में
बिभूत से सब बीम तुम्हारे साहस के बछड़े थे
हे महाप्राण युगपुरुष तुम्हारे अबक करण चलते थे ॥१॥

मंजिल कितनी ऊँची है कितनी है मार्ग विपमता
आरोहण का लक्ष्य बने क्यों अबरोहण से ममता
साथी कितने साथ रहे कब साँका तुमने मड़कर
बायु बेग से बढते जग ज्यो अंतरिक्ष में उड़कर
बनास छोड़ते साथ किन्तु बिस्वास सगी पल्लवे थे
हे महाप्राण युगपुरुष ! तुम्हारे, अबक करण चलते थे ॥२॥

कौन बह दुर्बेय कि तुमने रोका बह न रुका हो ?
कौन बह दुर्बेय कि तुमने साका बह न झुका हो ?
कौन बह था सुमन कि तुमने सीधा बह न बिछा हो ?
कौन बह था सत्य कि तुमने झोठा बह न मिला हो ?
प्रण की बात कहाँ तेरे छी स्वप्न सवा फलते थे
हे महाप्राण युगपुरुष ! तुम्हारे, अबक करण चलते थे ॥३॥

स्वितप्रभ-सी सीम्य साधना संयम की अविकलता
कोसो तुमसे दूर रही अस्पृश्य मान कर कलदा
प्रत्यलपन मनीषा तेरी कभी न बिचस्मित होती
शास्त्र सिन्धु की छान पिरोए मानबता में मोटी
धनधौ की जनक नृष्टि में स्मित मुकुट पर डकते थे
हे महाप्राण युगपुरुष ! तुम्हारे, अबक करण चलते थे ॥४॥

बना मृत का विषय आज पाथिक अस्तित्व तुम्हारा
वर्तमान है किन्तु तुम्हारी विषय ज्ञान की बारा
तुम जलें गए पर यही तुम्हारा जर्म-रूप लड़ा है
प्यार बने हैं जो कि विषय छाँपार तुम्हें मिलते थे
हे महाप्राण युगपुरुष ! तुम्हारे, अबक करण चलते थे ॥५॥

वीर भिक्षु आये भूतल पर जीवन का संगीत सुनाने

मुनि श्री पुष्पराम जी

वीर-निम्न आये भूतल पर, जीवन का संगीत सुनाने—
नई धाम्नि नवल कान्ति भी गई बेतमा भिन्न जाये
नैतिकता की नवल रोशनी का सुन्दर सम्बन्ध आये ।
जीवन क्या है ? कैसे जीना ? इन तत्त्वों का ज्ञान कपाने

वीर भिक्षु आये भूतल पर जीवन का संगीत सुनाने ॥१॥

बरस होव का जलस रखा वा मानव भी शान्त छा बनकर,
मानकता नी काँप रही थी स्वयं मनस के सम्मुख धर धर ।
सूर से सँधी धाने में बिछरे जलजल-हृदय पिरोने ॥

वीर भिक्षु आये भूतल पर जीवन का संगीत सुनाने ॥२॥

धोषण व बलाचारों का तुमुक विमिर छाया करती पर,
भूत रखा वा मुक्ति कल्प की अटक रखा वा मानव धर-धर ।
नैतिकता की विमल-प्रगति से नैतिकता के बीज बसाने

वीर भिक्षु आये भूतल पर जीवन का संगीत सुनाने ॥३॥



हे ज्योतिपुञ्ज ! हे भिक्षुराज !!

मुनि श्री सुलालजी

हे ज्योतिपुञ्ज ! हे भिक्षु राज !
 तेरे मुनरिख संकेतों पर जन कोटि-कोटि चक रहे आज
 तुमने जो अमणित कष्ट सहे उनकी यह छत्री साखी है
 यहाँ से भय ही होता है इतिहास अभी तक बाकी है
 सचमुच मुनि पुंगव भिक्षु प्रभो तुम एक सत जन्मेसे थे
 तुम दीस हथेली पर रखकर, जीवन के रत्न में खोसे थे
 उस तप की सिद्ध साधना पर, हैं झुके जानेकों आज ठाक ॥१॥

बाघों के मुमुक्षु महाराज में जब तुमने दाँस बजाया था
 मनबोर आपदाओं में जब तुमने मस्ती से गाया था
 गिर पड़ी बहुत सी बीमारों जो मार नहीं सह सकती थीं
 बह पड़ी बहुत सी मौनारों जो कमी नहीं रह सकती थीं !
 उसकी ही अमर प्रतिष्ठाति यह तेरापन में है व्यक्त आज ॥२॥

बहु क्या साधक जो दुष्क-दुःख जीवन का रस भी ले न सके
 अपने जीवन की गति विधि से जो गई प्रेरणा दे न सके
 देने देने वालों को ही यह जपती सदा पुनती है,
 उनके झुके संकेतों पर बह हैंसती और बजती है
 तेरे पावन पद चिन्हों पर जब पड़ा इसलिये जन समाज ॥३॥

रुके बावो रस्ता छोड़ी बटने बाघों को जाने दो
 मुम अगर नहीं बह सचते तो जानबाघों को जाने दो
 यदि रोकेने भी तो उनको के कमी नहीं एक सचते हैं,
 जो बड़े स्वयं के पैरों पर के कमी नहीं झुक सचते हैं,
 तेरी इस बाघी में सचमुच वैतम्य बलवि है रहा आज ॥४॥

जाने बाघों की जाने दो मत भयें डार की बंद करो
 पर याद रखो मन मने सहे लीनों से अपना पंख धरो
 जो सहज भाव से जागा है मन रोको उसको जाने दो,
 जो सहज भाव से जागा है मन रोको उसको जाने दो,
 तेरे इन बिचार बिचारों पर जिस जन को होगा नहीं आज ॥५॥

तुमने बह बट्टी के सातिर अपनी धनि को अवदल दिया ।
 तुमने अपने इन मांस को भी-यो नर चिन्ता पुष्ट किया
 मन दनीलिय तेरी बाघी बह जमे बड़ी ही सचती थी,

पर कायदा उसमें अपना मुख छिपा नहीं हो सकती थी
मुझका क्या नहीं बेव का भी रह सकता था उसमें किहान ॥५॥

बाँझों को सोचो समझो मत झुझि हार को बर करो ।
मत रुझि-बाझ में फस करके आपस में कोई झूठ करो
अज्ञा का अपना स्थान अचल पर मत उसको बहनाम करो
मत बर्म नाम पर मोर्खों को ठग-ठग कर अपना नाम भरो
सुब ठरे दूसरों को तारे ऐसे ही धुप तो वे बहान ॥६॥

अथक और गतिशीलचरण इतिवृत्त नया गढ़ जाते ।

मुनि श्री सुमेरमलजो 'सुमन'

अथक और गतिशील चरण इतिवृत्त नया गढ़ जाते ॥ प्रव ॥

विष्णु का आलोक बरष पर विष्व रूप पा जाए ॥

तिमिर स्वर्ण हट जाय सत्य ज्योतिर्मय बनकर जाए ॥

मत है मस्तक बिज उखे केवल के ही पड़ पावे
अथक. ~ गढ़ जाते ॥

अपभ्रित भावनों में मानव विष् विमूढ़ बनसा है ।

कैसे पामे पार जय-अज्ञेय इन्द्र. ज्ञाना है ॥

समाविस्मही प्रसन्न सुपुङ्गव तम तरणी पर बढ पावे ॥

अथक. ~ ~ ~ गढ़ जाते ॥

वर्तमान में छह्व गही है जेय भूत हो कह्या ।

हरीकिण् हर महापुरुष जीवन् में संकट सहसा ॥

मुख्य अविष्य गर्भ में पर के जन-जन्म में गढ़ जाते

अथक. ~ ~ गढ़ जाते ॥

उत्त बीज सत छाबी बन के पल परिपूर्णि होते ।

मीपण लुफ्तनों में जो लान मर भी कमी न छोटे ॥

स्मृति पट्टी अवशेष मगर बढने जाते बढ जाते ॥

अथक. ~ ~ गढ़ जाते ॥

सत्य दृष्टि से तुमने उसको जोड़ दिया था ।

मुनि श्री मोहनलालजी शार्दूल

मृग की बेमबती सह्रों में सब बहते हैं
पर तुमने तो सह्रों को ही मोड़ दिया था
परम्परा जो जीवन को बाँध रही थी
तुमने उनकी कड़ियों को ही तोड़ दिया था ।

मम जैसा विद्याल मानस तुमने पाया था
हृत्तीक्ष्ण ही रहे न पथ में चरण तुम्हारे,
विद्येपीडन कदम-कदम पर तीक्ष्ण मूर्खों
विद्या विद्या कर अपने आप स्वयं ही हारे,
निर्भर की पक्षि रोके कभी न एक सन्त ही
विद्यने तोड़ दिया कथन परैव-कायना
कीन क्या सकता है चरित्ति लगा करके भी
प्रखर-बेम उसकी अविरल बहती धारा का
भीत भीच कर मत्तानुगति से सब बल्ले हैं
जीव लोक बल्ले का तुमने मोड़ दिया था ॥१॥

तुमने उद्घोष दिया जब तक यदि विद्यमान
अन्धेर कष्ट पर कभी न टिकने पायेगा
"मृत समम पक्ष न रहे पंचम आरक में"
यह बचन स्वयं ही जान कि कल मर जायेगा
समता की पट्टी पर तुमने जो नदम बढ़ाया
हृत्तीक्ष्ण वह नहीं नहीं पर स्थिति हुआ था
बल-प्रयोग का बल भोगा व्यर्थ यहाँ पर,
जीवन का मुख हृत्तीक्ष्ण में फलित हुआ था
तुमने धहराई के इस पीपुल विष्णु में
अपने मन का बलन स्वयं लगास लिया था ॥२॥

क्या-क्या बाधाएँ समुदा यमा के पथ में
बाई नहीं विष्णु के फिर भी नित बल्लगी हैं
क्या न हुए हिमालय भीत मूषान न मचले ?
विष्णु निरन्तर बीध ही बलियाँ गिरती हैं
गुप्त एकाकी और विरोधी भीत बनती

किन्तु कभी क्या कोई ममपति मबरता है ?
 उसका एक भाव ही मन को बर्ती बैठा
 स्वयं विषय का ठेका झडा पड़ता है
 मन साधारण तो मन मत से मम खाता है
 पर तुमने मन-मत को ही ब्रह्मसोर दिया था ॥३॥

तुमने कहा व्यर्थ है मत मानव को बाँको
 छोटे मोटे जेब नीच का भेद न बाँको
 और विषयता की खाई को मत बढ़ने दो
 मन में हीन-भावना को तुम ठनिक न पाको
 बैर-विरोधों में रहकर तुम लठ न सकोगे
 ऊपर में फिर बीब कभी न उभर पाता है,
 तुम्हें विष्णु का ठिठकार कण्ठे रहने पर,
 सारा का सारा ही सिद्धु बिखर जाता है
 दूट रहा था मानव अपने ही बाँधों में
 सत्य दृष्टि से तुमने उसको ढोड़ दिया था ॥४॥



प्रतिफल-प्रतिक्षण याद आ रहीं आज तुम्हारी स्मृतिथा

मुनि श्री पानमलजी

किये आत्म विस्वास बड़े निर्भीक भेष के पथ पर,
सही सही धार्ष्ट्यों से सार निकाला तुमने मध कर,
बनजाने छोरों ने रोका और बिरोध किया था
पर उन सब को तुमने सही दिशा का बोध दिया था
तभी हमारी ज्यों की त्यों अनुपम रही संस्कृतियाँ
प्रतिफल प्रतिक्षण याद आ रहीं आज तुम्हारी स्मृतियाँ ॥१॥

किन्ने सङ्गों पथ समग्रजल छोड़-केहिनी द्वारा
जैन जगत में बहिरल गति है बही जति की धारा
कोटि-कोटि जन आज तुम्हारे चरण चिन्ह पर बसते
येय मानकर सिद्धान्ता को जग हैं उनमें बसते
एक एक तेरी रचनाएँ बनी हैं अनुपम कृतियाँ
प्रतिफल प्रतिक्षण याद आ रहीं आज तुम्हारी स्मृतियाँ ॥२॥

विमिराछन्न बिम्ब में तुमने अद्भुत दीप जलाये
तूफानों के संघर्षों में भी सम्भारें दिखाए,
थप हुई कृप तुम्हारे जैसा मानव पाकर,
छल छल भ्रष्टानभिमाँ जपित करते दीप्त मुकाकर,
जो भयेय निजु सब तेरी जमर बनी अनुकृतियाँ
प्रतिफल प्रतिक्षण याद आ रहीं आज तुम्हारी स्मृतियाँ ॥३॥



आचार्य भिक्षु के प्रति

मुनि श्री नयमलज्जा

स्वामिन् ! यह बता दे,
 मार्ग दिष्ट मार्ग दिष्ट की ध्वनि
 अन्तर भी सुन पा दे।
 पत्र उत्पन्न सा समस्त जिनको
 उनको कुछ समझा दे।
 तुने ही तो समझाई थी
 भर्मे मय की बाणी
 तुमसे ही तो एक आत्मता
 समस्त सत्ता का प्राणी
 प्राणी प्राणी की यह समता
 जाये और बढ़ा दे।
 ठेक नीच के भेद भाव को
 का तुमने सब छोड़ा
 पहन रखा ना जब कि व्यास ने
 चर बर्तों का बोला
 कौन क्या धुनता छोटी की
 अन्तर बाह्य ब्रह्मा दे।
 तुमसे मूक जपेखा पाते
 अर्थ कि हसका होगा
 बड़ी मिलेगी तुम्हें बर्तों से
 कलश धातु होया
 बहुत कहा तुने बोले में
 धातु हुई प्रतिभा दे।
 जो कुछ तुने देखा देखा
 अन्तर दृष्टि सहारे,
 दृष्टि तुमको कहती है
 बहिर दृष्टि तुमनी दे,
 महावीर के तुमकि विरोधी
 भिन पर प्राण उबारे ॥

ओ। मिशुराज। शत-शत प्रणाम ॥

मुनि श्री मांगीलालजी 'मधुकर'

ओ। राजस्थानी रत्न। बिबाई तुने सुन्दर रह गई,
तम दूर हटाया दिनकर ज्यों तब ज्योति जगत में फैल गई।
भीषण वृद्धनों से लड़कर, संदेश सुनाया नगर ग्राम।
ओ। मिशुराज। शत-शत प्रणाम।

कोडा विपत्तियों से डटकर अपना सा मुंह के स्वर्ग बची
बीबन भर बसता रहा सत्य के बावलों पर आरुणकी
तेरे मयनों का विष्य-तेज आकर्षित कर केता प्रणाम।
ओ। मिशुराज। शत-शत प्रणाम।

मुझ सा मिस्रूह विरसा ही मिक सकता इस समय तक पर,
निर्ममता प्रकटित करती है बीबन बटमावतियों सुन्दर,
प्रिय विष्य-हेम से भी बोले 'आओवन छि क्या तुने काम'
ओ। मिशुराज। शत-शत प्रणाम।

हो भोह बिबस बोली बबा भर पाठेमी खाकर कटार,
'हनुवा पूरी तो नहीं' देव का उत्तर कितना बदनदार,
या आबू का सा असर आजब तेरी बापी में छाति नाम।
ओ। मिशुराज। शत-शत प्रणाम।

'अवयव निकालते लोक' किसे रखने' सस्मिन् निकला मख से
बोपो बी झड़ी कपी सम्मख लिखता बुर बैठा अति मुन से
कब आरमानेपी अवयव मुन अपने पत्र से केता विराम
ओ। मिशुराज। शत-शत प्रणाम।

"बावर्ष पुस्तकों तक सीमित मत रक्खो बीबन में लाओ
ओ। महुबीर की संताओ। अब कायरता की छिटवाओ
पर बार निमन तक कर निकले अवयव बहु कर बचना हउम"
ओ। मिशुराज। शत-शत प्रणाम।

यह मुंज रहा रंगीर बोप नव जोप सदा दिल में भरता
निहित चिर मूर्च्छित मानस में चेतनता संभारित करता
'मधुकर' हृदयालय में सब के स्वागीतित तेरा अमर नाम
ओ। मिशुराज। शत-शत प्रणाम।

युगकें महादानी रहेगा अमर तुम्हारा दान

मुनि श्री सम्प्रतमलानी

युग के महादानी रहेगा अमर तुम्हारा दान

जिसे अभी संसार छोड़ा पाकर सेंट्रल ज्ञान

सीर्षकर के मुख्य तुम्हारा होया बलि सम्मान

जन-जन के प्रतिपादक बनकर तुमने जो उपकार किया है

जन भाषा में भाषम अनुष्ठित कर तुमने जो धार दिया है

आचार बनेया जीवन का यह करने को उत्थान ।

कला विश्व जीवन के हित तुमने क्या क्या निर्माण किया

कला खड़ी है जिसने क्षय क्षय जन मानस की बाध दिया

वैज्ञानिक विस्लेषक बन कर किया बहुल संधान

एक एक है वाक्य तुम्हारा कटक और जनमोक्ष

सहस्र छरकटा झलक रही शैलें जहाँ जो लोक ।

कहना करना तुम्य रहा है नहीं कपट व्यवधान ॥

सृष्टि तुम उत्कर्षित नहीं होठे नहीं झुकते मर्यादा

महापुरुष भिन्न कम का जीवन कितना सीखा साधा

क्या कहकर मैं बतलाऊँ तुमको जो युग के मयबल ?

जीना जीने के हित ही नहीं हुए तुम इस जब मैं

कर दिया व्योमजर जीवन तुमने अपना सर्वम मम में

प्रथम स्वयं आचरण किया, फिर दिया बिस्व पर ध्यान ॥

कान्ति का सुन्दर सुषय तुमने अद्भुत तैयार किया

भक्तकर भक्तता वतलाया था चलने वाले से प्यार किया

इसीलिए तुम कने भए सब दिया बिस्व की निष्ठ ब्रह्म ।

सत्य प्रवेक अन्वेषक तैरा अनुपासित जीवन वा

एकाचार बिचार एक ही ऐक्य परम जीवन बन था

वैज्ञानिक में स्वयं समर्पित हैं 'संपत' के तम मन प्राण ॥



हे प्रभु ! है यह तेरा पंथ

श्री रामकृष्ण मारतो एम ए०, बी० एल०, ब्राह्मण, साहित्य रत्न विद्या बाबत्पति ।

यह है मेरा यह है तेरा
यह केवल विश्रुता है ।
ये सब तो कहने की बातें
यह सब मन का बाबा है ॥

मेरे मन का पंथ निराका
नहीं कहीं वैषम्य यहां ।
बीर नहीं छल नहीं कहीं भी
सृष्टि सब बीर राम कहीं ?

अंधनीच का मेव नहीं है
बाक बुद्ध मर बी मारी ।
धर्म का है स्वागत इस मन में
कड़ कड़ कर समुद्रा हारी ॥

बाजी एक संसार बसाएँ,
वहाँ बास हो प्रियतम का ।
हियाँ कहूँ दूर हो बाबें
बीरार्थ समस्त जगें हिय का ॥

हे प्रभु, तेरा पंथ निराका
प्यार, दया, समता इतने ।
सत्य बहिष्ता का पथ है यह,
बकरी-सिंह जलें संभ में ॥

यह तो धर्म है निदरनों का
जाका ना बर-बार नहीं ।
निश्चय ही यदि मूख सरो तो
पैर बढ़ाना तभी यहीं ॥

बहुमान को पूर करोने
तब ही मू० अधिपारी होये ।
पाहन-स्वल्प मिलेने पथ में
पर गुण पूर जमी होये ॥

युगके महादानी रहेगा अमर तुम्हारा दा

मुनि श्री सम्पतमलक्ष्मी

युग के महादानी रहेगा अमर तुम्हारा दा
बिर लक्ष्मी संसार खोया पाकर तेरा नाम
तीर्थकर के तुम्य तुम्हारा होवा बलि सम्मान
जन-जन के प्रतिपादक बनकर तुमने जो उपकार ि
जन भाषा में आत्मम अनुचित कर तुमने जो धार
आधार बनेया जीवन का यह करने को
कहा बिड़ जीवन के द्विष्ट तुमने क्या क्या निर्माण किया
कहा नहीं है जिसने सब सब जन मानस को बाध दिया
वैज्ञानिक विस्फोट बन कर किया बहुत संघान
एक एक है बाधय तुम्हारा अटक और
सहस्र धरकटा झकझ रही देखें बाँटें
कहना करना तुम्य रहा है नहीं बन
सृष्टि धुन उत्कृष्ट नहीं होते नहीं मूकते मर्मा
महामुख मित्र का ना जीवन कितना सीखा ए
क्या कहकर वे बरकातें तुमको जो युग के भग
जीना जीने के द्विष्ट ही नहीं हुए
कर बिया लोकावर जीवन तुमने
प्रथम स्वयं आचरण किया, फिर ि
धामि का सुन्दर गुण तुमने अव्यूत दिया
बलकर बलगा बरकाया बा बलने बाँडे धि
इसीलिए तुम बने महत् बल दिया विश्व न
एक एक फलैयक जन्मेयक
एवाचार विचार एक जो
महागति में स्वयं समर्पि

मीलन से पूछो हे सायी
महावीर श्री स्वामी से ।
तुलसी भूरवास से पूछो
पूछो तुम रसस्वामी^१ से ॥

बालम से पूछो भवना तुम
पूछो खेल पठानी से ।
मानक से पूछो बाबू से
आकर पूछो बन्ने^२ से ॥

पूछो बुध गोविन्द सिंह से
भवना उसके कालों से ।
भीमच^३ स्वामी से तुम पूछो
कन्बू भक्ति बनी चद से ॥

बाल हकीकत भूच प्रह्लाद से
भमिमन्य^४ सेवाई से ।
दुर्गावती कन्मीबाई से
पूछो तुम नेताजी से ॥

पूछो बिहसर^५ से आकर तुम,
पूछो भक्त कन्हारी से ।
तेरा पंच सभी से ठँका
अद्भुत उलम है सबसे ॥

बास यही है मेरे प्रभु का
त्याग मास का वर्णन है ।
हे प्रभु है यह तेरा ही पंच
तेरे ही बस अर्पण है ॥

तेरा पंच कहाँ है वह
तू इसका रसक स्वामी ।
मेरा भक्त मैं नहीं बही कुछ
मेरे अर्पण सब मामी ॥

हुवा करो हे मास वयामय
तेरे पंच पर चले चलें ।
शूल फूल मम अपनाए हम
तेरी चरण धरण पकड़ें ॥

५—हिन्दी के भक्त पदम वशि ।

६—बन्ना बैरामी ।

७—भीमच स्वामी—तेरापंच के प्रथम आचार्य ॥

८—भुनभूने अष्टम एडवर्ड ॥

९—बंगला के भक्तवशि

समा-भाव से मित्र भाव से
सबको गले कमाना तुम ।
विप के प्याले पीने होंगे
किर भी बस यस्काला तुम ॥

हस-हँस कर फँसी मूढोने
तब भी तुम मुसकाओगे ।
तेरा पत्र है कठिन कठिनतम
यही न मन बिज्याओगे ॥

ईसा से पूछो कैसे वह
हँस कर फँसी छाका बा ।
सुनो सगर सुकण्ठ बड़ा है
पी विप-व्याका झूठा बा ॥

सगर बड़ा फफ्हाड़ बिजाना
छीन्वाई मजदू शूने ।
मेम-बिबानी नीचवाई
तेरी प्रसिद्धा को बूने ॥

पूछ देख वैद्यक राम^१ से
पूछो विद्यापति ही से ।
बम्बी बास छाल^२ से पूछो
बेबसिया कुमारी^३ से ॥

हनुमान सबटी है पूछो
पूछो राधा प्यारी से ॥
विप्र सुखमा से तुम पूछो
पूछो गरवी माई^४ से ॥

ब्रमा पीपा नामदेव से
नामदेव से ही पूछो ।
बापी से पूछो है छापी
संत शिरोबा से पूछो ॥

१—रामजी रामजीई ।

२—रामकुमारी बास ।

३—जीरनदेव की पुत्री ॥

४—गुरुदानी के बचि ॥

आक्रम से पूछो जपबा तुम
पूछो दोस्त पठाती है ।
मानक से पूछो बाबू से
जाकर पूछो बन्ने^५ से ॥

बाळ हकीकत झुठ प्रह्लाद से
अमिमन्त्र घेराई से ।
गुर्गावली कस्मीबाई से
पूछो तुम मठाजी से ॥

बाम यही है मेरे प्रभु का
स्वाम भाव का अर्पण है ।
हे प्रभु, है यह तेरा ही पंख
तेरे ही अंस अर्पण है ॥

हुआ करो हे भाव स्वामय
तेरे पंख पर चले चले ।
गुरू फूल मम अपनाए हूँ
तेरी करण दारण पकड़ें ॥

जीतम से पूछो हे सापी
महावीर श्री स्वामी से ।
मुसवी सूरदास से पूछो
पूछो तुम रसस्वामी^६ से ॥

पूछो गुरु योगिन्द सिंह से
जपबा उसके छात्रों से ।
भीखण^७ स्वामी से तुम पूछो
छन्नू मन्ति अभी अब से ॥

पूछो बिहसर^८ से जाकर तुम,
पूछो जगत कन्हारी^९ से ।
तेरा पंख सभी से ऊँचा
अद्भुत उत्तम है सबसे ॥

तेरा पंख कहाँ है यह
तू इसका रखक स्वामी ।
मेरा मुँह यों नहीं कही कुछ
तेरे अर्पण सब मामी ॥

५—हिन्दी के अन्न पठाव बनि ।

६—बन्दा बीरामी ।

७—भीमिष स्वामी—नेरापय के प्रथम आचार्य ॥

८—मूनपुरे अष्टम एवम् ॥

९—बमला के अन्नबनि

महान् अभि निष्क्रमण

श्री रामकृष्ण भारती शास्त्री एम० ए०

जब-जब धर्म-खानि होती है
पाप निरन्तर बढ़ जाता ।
तब-तब कोई महापुरुष
बखी पर है मेका जाता ॥

स्वार्थ भाव है मेरे सभी हृत्
पर स्वार्थक जीवन लसका ।
विष्ठा अपनी ठनिक न जिसको
अन परिवार बना बिसका ॥

धने राम बनवासी बनकर,
मातृ-पिता आर्त्ता मानी ।
पाण्डव घुमे फिरे बना मैं
नही ठनिक बिपदा जानी ॥

नीलम ने निज घर को छोड़ा
राज्य तथा निज मृद्धिगी को ।
शूत की ममता को भी त्यागा
सुखी बनाया घरनी को ॥

महावीर स्वामी की यात्रा
भूल गया क्या मानव बल ।
दिवसही अनोख-मुन-यात्रा
अजित मर के अन्तर पर ॥

राजशुपारी लक्ष्मिने' ने
घर छोड़ा वैधव त्यागा ।
भाई को मुद भागा छपने
सवा में वा जलन बना ॥

गार रामाशुज कल्पज ने
घर छोड़ा परिवार त्याग ।
बन्नों की बरबाद नहीं की
बन्गाई की धर्म-जवा ॥

मानक बाहु, लुक्की ने भी
पथ अपनाया शस्त्रों का ।
हार न मानी बहिय रहे वे
मार्ग बनाया फूलों का ॥

बयानन्द, गांधी ने भी
अपनाया मार्ग उपस्था का ।
सत्य अहिंसा को फैलाया
मार्ग न पकड़ा हिंसा का ॥

जीवन्त स्वामी^२ की यात्रा का
आज जगत्का अभिलेखन ।
वे निकले थे ध्येय साधने
उन मन सब करके जर्पन ॥

मही बवाई अन्तर-बापी
आरमा की आवाज अमर ।
प्रकट हुए आचार-निष्ठता
छोड़े सब वे जादूगर ॥

जर्म-प्राविस्ता सह न सके वे
वैचारिक मत-मेघ हुआ ।
समझीला स्वीकार न उनको
मन में उनिक न बोध हुआ ॥

शैव-सर्वज्ञ-जगदी के दिन वे
निकल पड़े अपने पथ पर ।
गहरी मिला था बास वही भी
बल निरखे वे छोड़ नगर ॥

आंधी भी लूटान भयानक
बढ़ न सके आगे स्वामी ।
बगड़ी गांव दके आगर वे
छड़ी ही आशय मानी ॥

वा इमघान काजीपण स्वयं बह
पर न उनिक भी मय माता ।
बापाओं बिपनों को महकर,
बिचट सापनों को ठाना ॥

एवाही बन वह भागी नर
 वष्टों की परबानू न की ।
 नानि-मार्ग के बने बहिरु के
 बैनव गुण की बानू न की ॥

अन्त मोदस पन की परबानू
 नानि-मार्ग-अमियान विद्या ।
 सुधरी की नगरी से ही—
 सीपन ने अमिनिपनन विद्या ॥

अन्त आन वह छरी बिलने
 स्वाही न विद्यान विद्या ।
 नानु-अन्त-बीनन की अचिता
 पर पूरा अन्त प्यान विद्या ॥

अन्त अहिवा प्रेम अमर है
 टीपन-सदेस अमर ।
 अमर नानि-अन्तेस मिश्रु का
 आन मिश्रु का नाम अमर ॥

गतामृगतिरु पीति-बिबोही
 अन्त बिलुवर, गुम्हें प्रथम ।
 अन्त गुम्हारे गुमसी-अभिको,
 अन्त अन्त है देर नाम ॥

नानि-अन्त आचार्य मिश्रुवर,
 अन्ति-अन्त यह अमर छे ।
 सुधरी का बीरबधानी बिन
 हनुको कनी गही बिसरे ॥

गुम्हरी बीस अन्त-अन्त की—
 बीनन-आनी हो प्रेरक ।
 अमृगुत महावर्ती का पानन—
 करो में अन्त हो अन्त ॥

अन्त गुम्हरी मात कि बिसने
 देरे बीस काक विद्या ।

जस्य पिता दुःखं विदधते दुःखको
पातं पोषं करं बद्धं क्रिया ॥

पुष्प भूमि भारत है जिसमें
जनमें ऐसे सन्त महान् ।
जिनका जीवन अमर-हित अर्पित
कर्य अन्य है । सन्त महान् ॥

ली वन्दन शत वार ।

मुनि श्री रूपचन्दजी

संयम-वन के प्रहरी ! मित्रो ! स्मृतियों के साधार
दृढ-प्रतिष्ठ कर्मस्थ तुम्हारा निरुद्ध रहा साधार ।

बुद्धों के सुरमुट से जाँका जब इस बबनी-तल पर,
भरसायी-सी कागिहीन सी देख इसे तुम बल्लभर !
भीसु बनकर झुकक पड़े तुम कर मन में अनूकम्पन
अनप्राप्ति हो नाच उठा प्यासी भरती का कल-कल
इसके प्रति-अनू में अन्तर्हित तेरा ही आकार ।

तृप्ति वासना का समय ही क्या मानव का जीवन ?
सहरो के जो सबल अपेक्षों से झुक जाए मत बन
वह दीपक क्या स्नेह-सिक्त बन जलन का ललचाए ?
एक सफ़ीरे से अपना जो चिर अस्तित्व लुटाए,
तुम तो मे अमिताभ ! जहाँ बस अपने ही आचार ।

आज बने तुम केवल बस मानव की एक पहेली
जीवन की गरबर प्यासी में अमृत बूट उठेली ।
अपने स्वादों के रस पर ही प्राण-देव ! तुम भाए,
सारी यमन मण्डल में अमर्षित मे तारे छितराए ।
इसीलिए युग नत-मस्तक हैं जो वन्दन शत वार ॥

ज्योतिर्मय के प्रति

मुनि श्री भणीलाल जी

ज्योतिर्मय ! अपनी किरणों से
 बंधनार को
 दूर भगाकर
 जनमानस में
 नमस्तीवन का
 मोल बहुर कर
 एक गया
 आभोर दिलाया ।
 भोर बिपिन में
 तमा-अमा भी
 बिछा प्रेस से काले बादल
 बिद्युत-कीला
 साँप साँप बछी भीषण वन
 बा वन वन पर
 व्याकुल बाघाये
 चलता मुस्लिम
 कर्नाटक
 कटवातीर्ष
 भीर
 ठहर लावड
 उदडा वन बा ।
 पाहू नही
 फिर भी
 महामानस !
 बड़े बड़े गुप्त
 प्यास लिए
 बिरबाम लिए
 रित में अमिलब उम्मात लिए
 बाबाम लिए
 बाघा बा बहु नबार लिए
 बान बमिन
 फिर हुआ उजेरा

नई किरण का
 गया सवेरा ।
 फैली काही
 बाक-सूर्य की
 बाया—नममें
 उछे देलकर
 सबके बिक में
 फिर से नई बेतना जानी
 मुस्मिर होकर
 एक नबार से
 मुड़ कर देखा
 छापी बिछुड वये हैं फितने
 प्रवति के सिखारोहण में
 कोई रहा तकहटी पर ही
 कोई बलकर गिरा वडा है सम्पूर्ण छा
 गिरि-बटालो से टकरा कर कडक गया है
 लूखो की घम्या पर कोई
 मटक मछोर कडे काकों में
 कपहटा है कोई कोई ।
 देस बगा दुखित दुनिया की
 इवित हृदय
 निर्भीक सबय
 — अपनी बाणी से
 जन मानस के
 हृदय-नटक पर
 बमूत सीखा ।
 मुछी नकियाँ
 एक बार फिर से मुस्काई
 अपने सीराय से
 मुद्रमित कर
 मुच्छिन जन को ।
 दिया सवेतन

एक नया पत्र
फिर से पाया
भूला भटका बिस्मृत माग
फिर से अपने घर पर आया
इसीलिए
संसार जान
मल मलक है
है योगिराज !
को कोटि कोटि

अभिनन्दन
को भक्ति भरा
जनरहित भरा
सयम से ससक्ति भरा ।
यह अभिनन्दन
यह अभिनन्दन
को ! योगिराज !
को ! विष्णु राज ! !

सूक्ष्म से भी सूक्ष्म और स्थूल से भी स्थूल

मुनि श्री हर्मचन्द्रजी

मित्र ! तुम कर्म से ही नहीं नाम से भी मित्र्य से बहू जा सकता है कि तुम कर्मबाट ही मित्र्य से । मित्र्य तुम्हारे रस-रस में छिपित के कर्म-कर्म में व्यवहार की कभी-कभी में रसा हुआ था फिर भी वह कितना आरम्य था कि मरणात्मक परिस्थिति में भी तुमने जीवन की भिन्ना नहीं मारी । तुम्हें कर्म स्थान और बाह्य जैसी जीवन की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए संघर्ष करना पड़ा बिरोधों के उड़ा देने वाले तुम्हारे को सहना पड़ा अभिषापो को मिटा देने वाले भूषाओं से मुबरता पड़ा और वह भी उस समय जब कि सत्य के बोधे से बहिर्धान पर तुम्हारे लिए समग्र सुविधाएँ उपलब्ध थीं समाज का मल और सम्मान तुम्हारे मस्तक का मुकुट बनने को उत्तर था सस-सस सुमाधीर्भाव तुम्हारे जीवन पत्र के लिए तोरण द्वार बनने को सामायित थे पर तुमने जीवन की भिन्ना नहीं मारी । इससे भी बागे तुमने मित्र्य होकर भी भिन्ना देना प्रारम्भ किया । तुमने जीवन की भिन्ना ही भटकते हुए को आलोक दिया बहते हुए को डीप दिया गिरते हुए को चेतना दी और उसी क्षण में तुम्हारा मित्र्य सल्लस मुगित होकर गिरा उठा । मित्र्य का प्रकाश उसी में तो है जो जीवन की तमस्य से आवश्यकताओं की पूर्ति सद्य और परिग्रह से उन्मुक्त रह कर भिन्ना से करता है और बता है जीवन को चेतना आलोक और सजगता । मित्र्य ! तुम्हारे चरणों में अर्पित की जाने वाली यज्ञात्मिक आध्यात्म तप स्थान और अस्मात्माय बाध के लिए है । इन्हीं महान् श्रेयों की वर्षा के लिए, आराधना के लिए, अभिनन्दन के लिए तुम्हारा कर्त्तव्य आराधन और अभिनन्दन किया जाता है । तथ्य तो यह है कि तुम अपने जीवन से आचार से और बिचार से इस प्रकार के व्योतिपुत्र बने कि तुम स्वयं ही सस-सस जन-समूह के लिए श्रेय आराध्य और उपास्य बन गए ।

मित्र ! तुम असाधारण थे । तुम घरीर से असाधारण थे तभी तो तुम्हारी सारी चापा धूम कलाओं चिन्हों और रेखाओं से मनुकित थी । तुम जीवन से असाधारण थे तभी तो तुम्हारी चरण धूलि से अपन सिर को पवित्र करने के लिए सहस्रों लोग मनुकुक रहते थे । तुम बिचारों से असाधारण थे तभी तो सुगो के परचात् भी अमस्य जनबन्ध तुम्हें जानने सुनने और समझने को सामायित हैं । तुम गिराते थे खलीबिच थ । तुम जने भी महान् बन कर पीय भी महान् बनकर और आज सघरीर विद्यमान न हो कर भी अमर और महान् हो । लोग कहते हैं कि तुम बने गए परन्तु मुझ तो लगता है कि आज भी तुम उत्पन्न हो बन रहे हो बना रहे हो अनयित अभ्यजना के जीवनो को । मित्र्य तुम शब्दों से—ऊपर हो चरित से दूर हो आहित से बिलग हो । तुम्हारे पावन जीवन के प्रति मैं भी यज्ञात्मिक अर्पण करता हूँ और जैसा कि तुम हो मरी यह यज्ञात्मिक भी शब्दों से चरित से और आहित से ऊपर दूर और अलग ही है सूक्ष्म से भी सूक्ष्म और स्थूल से भी स्थूल ।

युग पुरुष आचार्य भिक्षु के प्रति

श्री भ्रमण सागर जी

तुमने तो युग को जीक किया युग जीक नहीं तुमको पाया ।
तुमने तो युग को जीक किया युग जीक नहीं तुमको पाया ॥द्रुवा॥

(१)

युग स्रष्टा तुम इस पदयुग के मन्त्रस्रष्टा बन कर आये थे ।
मावी युग के संनेतो का आजीक मनोसा लाये थे ॥
युग समझ नहीं पाया तुमको तुमने तो युग को समझाया ।
तुमने तो युग को जीक किया युग जीक नहीं तुमको पाया ॥

(२)

अविठ की नहीं दुस्स रेखा तुमने युगके प्राचीरों पर ।
रक्त दिया मये युग का केला आजी के तीखे तीरों पर ॥
युग अपना नहीं सका उसको तुमने तो युग को अपनाया ।
तुमने तो युग को जीक किया युग जीक नहीं तुमको पाया ॥

(३)

तुमने अठीठ के नीठो को वा कर्तमान में जीक किया ।
तुमने अविष्म के आपो को वा कर्तमान में जीक किया ॥
युग उलझ रहा था उलझन में पर तुमने युग को सुलझाया ।
तुमने तो युग को जीक किया युग जीक नहीं तुमको पाया ॥

(४)

युग से समझीठा कर बल्ला यह सत् पुरुषों की रीति रही ।
गुच्छ उसे डालना गुच्छ डालना युग पुरुषों की यह नीति रही ॥
युग जीक नहीं पाया तुमसे तुमने तो युग को सिखाया ।
तुमने तो युग को जीक किया युग जीक नहीं तुमको पाया ॥

आचार्य मिश्र के प्रति

श्री सुपास पगारिया 'अंचल

(१)

युग से पीड़ित बन मानस या युग की गया का बस साध ।
और बहुत इनसान बिचस या बन करके असहाय बेचारा ॥
मत्रिक उसकी दूर बहूँ पर, उसका सुन्दर रूप सजीना ।
तब तुम आये इस बरती पर, इस मिट्टी को करने सीना ॥

(२)

संस्कारों की कुछ रेखाएँ, बचपन की मिट्टी में खींची ।
मुरझा कही न आये किमउब इना मत पानी से सींची ॥
उठी तरंगों इस मानस में बरबा डौबा फिर जीवन का ।
कब मय होना है नाहर को बन में फिर एकाकीपन का ॥

(३)

धूल बिछाये निर्दय मय मे बढ़नेवाले चरण रूके कब ।
सूझना के बेरों में फिर, उठने वाले छीछ धुके कब ॥
वही सपता इस जीवनके संघर्षों से खेक रही है ।
उलनेवाली लहर फूल की हुर कओरता खेक रही है ॥

(४)

तम की काली अमीरों में यह आलोक नहीं बँब सकता ।
इतनी गहरी नीचें जमी है, यह बिबवास नहीं हिल सकता ॥
मत्रिक पर बढ़ने पैरों को रुकना कभी नहीं भाता है ।
कार्यविहक कर लें या फिर, उसमें ही जीवन भिट जाता है ॥

(५)

नया प्रवाह दिया तुमने या संयम की बहूनी बाध को ।
बहा दिया तुमने मित्र बल पर, स्थितिपोषकता की काय को ॥
योग साधना या आत्मोक्ति पब तुमने ही किया बर पर ।
आत्म तुम्हारे हर सम्बन्ध में निकर उठा हो व्यस्त यही पर

ये स्वर अभिनन्दन बन जायें ।

साध्वी श्री चन्दनवालाजी

जैसे ज्यो तुम किन्तु तुम्हारे कार्य अमर बनन बन जायें
 देन तुम्हारी कुसुमाक्षति में ये स्वर अभिनन्दन बन जायें ।
 बुझ भूमि सरसम्ब बनाने महामेघ जब उमड़ पड़े तुम
 खेत हिमाचल में पक भू पर महावेग से बड़े बड़े तुम ।
 भीष्म वरारे प्रस्तर काँटों के चुपनो न तुमको रांवा
 सासाबो के कड़े कड़ेनो न देना चाह्य वा बोवा ।
 साहस-बीर बीर जब उकठा बिपदाएँ स्यन्दन बन जायें ॥१॥

जिन बाबी का टिम-टिम करता स्नेह बीप बुझनेवाला वा
 स्नेह तुम्हारा आत्म समर्पण का बीचट में ठब वाला वा ।
 छतर पड़े ने महासमर में अपने को उलीर्ष बनाने
 विमल साबना से जीवन के कण-कण को आकीर्ष बनाने ।
 इसी ॥१॥ यह सब समझन जन-जन का जीवन बन जाए ॥२॥

सचवाँ में जीने वालो का इतिहास अमर रहता है

साध्वी श्री कानकुमारी (सरदार महार)

सचवाँ में जीने वालो का इतिहास अमर रहता है ॥ प्रथ ॥
 ठेरे पथ पर इस बरखी ने ठोके ठोके धूँक भ्माए ।
 अन्ध नरक के तीव्र भयन ने उन धूँको को फल बनाए ॥
 कोमल पथ पर चलने वालो का जब पद निश्चित रहता है ।
 सचवाँ में जीने वालो का इतिहास अमर रहता है ॥

विश्व पथ में कज्जारे बावक न जनबोर तिमिर ठेकाया ।
 ज्योति फिरन । ठेरे कज-जग न उसमें नभ आसोक बसाया ॥
 ठिक ठिक कर चलने वालो का नाम सदा बीभित रहता है ।
 सचवाँ में जीनेवालो का इतिहास अमर रहता है ॥

युग की निर्मित ऐकाबो पर सब तक मानव चकता आया ।
 जब तक ठेरे नभ चिन्तन दिन जग वा सत्य से भरमाया ॥
 इसीलिए ससार तुम्हें राखियो ॥ युग अष्टा कहता है ।
 सचवाँ में जीने वालो का इतिहास अमर रहता है ॥

मिक्षो । तेरे पावन चरणों में है नत संसार

साप्ती पी जयप्ती

मिलो तेरे पावन चरणों में है नव संसार ॥ध्रुव॥

आदि काक में किसने ठेप सत्य रूप पहिचाना ।
 ज्योतिषज । परजब ने तुमको तिमिर रूप कर माना ॥
 बूढ़ किए आए थे लेकिन सागर बन नष्टएण ।
 एक किरण से सज्जद दिख यों आलोकित बन आए ॥
 किसने सोचा बन पावोगे आशा के आसार ।

मिथो है नत मसार ॥

फूलों का मगोह त्याग जब शूलों पर ले चढ़ते ।
 धूम्र जमा में हीपक बनकर जमनें तुम ले चढ़ते ॥
 कटों से लोहा भेजे की बरती पर तुम आए ।
 जमना जाने स्वर्ग लोक को यहाँ बमाने आए ॥
 सवियों से मुझे जीवन की तुमने भी सभार ।

मिक्षो है नत संसार ॥

सो ठेरे बरणी के पीछे काखों बरब बडे बे ।
 सो ठेरे बर्षों के पीछे काखों बर्ष मडे बे ॥
 टेरा पब बग़ा है ठेरे वर्सन का नगरीत ।
 टेरा जीवन ही बने पामा इसका नब मयीत ॥
 तुमकी समझ बके इतना भा मित्र पाए उपहार ।

मिलो ॥ नर संसार ॥



भेंट में चिन्तन का नवनीत

साम्बी भी कमलभी

नक्षत्र स्वर से कैसे गाऊँ मिस्र तुम्हारे गीत ।

टूटे हन तारो से कैसे निकलेगा संगीत ॥ ध्रुव ॥

तेरे बेतनता के जल से अब तक बूर कही है ।

किन्तु एहोंने को उस तक मैं बूढ़ संकल्प रही है ॥

बरबो का इतिहास तुम्हारा क्यों फिर भी अनधीत ।

टूटे संगीत ॥

ये अरमान सदा इस ओर अरे । इछते आए हैं ।

तेरी निरभोमें मेरे ये प्राण सदा पसले आए हैं ।

जीवितता यह कभी न मुझ पर पा सकती है जीत ।

टूटे संगीत ॥

ज्वा की गीरवता में उछली है तुमसे पाने ।

विनम बफाजो में जाती है तुमको व्यथा सुनाने ॥

तेरी ली में अभी न केवल स्तब्धता बूझकी प्रीत ।

टूटे संगीत ॥

महीं निरुपा मूने सवाये एक को जान लिया जो ।

सपनों से बनता जीवन मेन मान लिया जो ॥

हैब ! बड़ाई चरण भेंट में चिन्तन का नवनीत ।

टूटे संगीत ॥



वही बना श्रद्धेय हमारा ।

साम्बी भी फूल कुमारीजी

वही बना श्रद्धेय हमारा ।

सतत् साधना महासगर में बड़ा बड़ा जो बीर,
संघर्षों के बीहड़ पथ पर, जो चकता मति बीर,
सूत्रों के मन्थन चिन्तन में उठता जो बनकर गभीर,
मस्त्वस्त्री की सरस बनाने बड़ा सदा जो बन कर नीर,
कर्मवीर के कृत कृत्यों पर, जलना ही हो ध्येय हमारा
वही बना श्रद्धेय हमारा ।

निहित अहिंसा में ही सारी दान दया पावन भीमादा
जपत बना तेरा आभारी पाकर यह भूमि नव परिभाषा
समाधान समर्पित पाते थे बाते जो लेकर बिनासा
परोपकृति में जुटे हुए थे कभी नहीं फूल की प्रत्याशा
कर सर्वत्र समर्पण तुमने किया बीर बाजी का सहाय
वही बना श्रद्धेय हमारा ।

जो कुछ तक प्रतिकूल रहा अनुकूल वही बनकर निम्नता है
कर्ण कटक का बाक्य दूक जो आन फूल बनकर निम्नता है
वही अमा का चोर तिमिर जब सप्त धिक्ता भग कर जलता है
सम्प्रदाय का अविनाश जो यदि सेवक बनकर पकता है
अग्निनन्दन शतवार उठी को आन बना मयनों का शाय
वही बना श्रद्धेय हमारा ।



मेरा भी स्वीकार करो अभिवन्दन निश्छल

शास्त्री श्री कनक प्रभासी

प्रभो ! तुम्हारे चरण बिन्दु की रेखाओं पर,
आज मनुष्य के चरण स्वयं बढ़ने को तत्पर ।
तेरे युग नेनी से ललित साम्य सीध पर,
वृष्टि टिकी है आज मनन की फिर से क्षितिज ।
तेरी युग्म पुष्पाओं में वह अनुपम बल का
चित्तसे टूट पड़ी संगन की कृत्रिम बेधिया ।
तेरे चिन्तन मनन और अनुशीलन से भी
बूझती जाती जग जगत की टटी कठिया ।
इसीलिए तेरे जीवन के पावन क्षण से
आज मनुष्य मन में करते हैं अभिनव हसबल ॥१॥
कति में था गाँधीजी किन्तु वह शिबिर नहीं थी
मति में सीध बिराज निपटा की कज छाई ।
शक्ति स्वयं तेरी कपित रखी उपकृति में
सुप्ति सदा तुमने संघम में ही थी पाई ।
तेरे घम हृत्को पर स्तम्भित है जग साध
मेरा भी स्वीकार करो अभिवन्दन निश्छल ॥२॥

आचार्य भिक्षु के प्रति

शास्त्री श्री कञ्जलानी

ब्रह्मप्रलय की दीर्घ निद्रा में एक दीप टिम-टिम बजना था
जिसने जलने का शत के आसोक विधा धूपके जय की ।
जिसने बजने का शत के चलना मिस्रसाया हम सबको
निरिकमता की दीर्घ सुनता से वह मानव टखता पर ॥१॥

अनुकोल में बहने वालों का इतिहास नहीं रक्ता है
अमर रहा इतिवृत्त उरी का प्रविशोत में जो बहता है ।
कभी का पय छोड़ अरे वह जगदीश पर ही बसता था ॥२॥

मचलों की मल्ले-सहने जीवन में ज्योति-हर जाती
विपदाओं में बहुते-बहुते अपने आप शक्ति निक जाती
मचलों में तेज पुन बन कर वह एकाकी चलता था ॥३॥

स्नेहमित्र भयता की पावर उमरा बस हृदय कब पिचका
भीषण बाधाओं के आगे बूढ़ निरबल से वह कब बरका
माध्य मनेवर में ही उमरा बस अमर मानव चित्तता था ॥४॥

तेरापथ की उद्भवकालीन स्थितियाँ

आचार्य श्री तुलसी

तेरापथ एक सम्प्रदाय है जो आज से दो सौ वर्ष पहले प्रादुर्भूत हुआ। ये जैन शासन की तेरापथ से और तेरापथ की जैन शासनसे भिन्न नहीं मानता है। जैन शासन में जनक सम्प्रदाय हैं। अनेक सम्प्रदायों का जो एक सहृद रूप है वह जैन शासन है। ब्रह्म की शाक्तानों से और पाश्चात्ताओं को ब्रह्म से भिन्न कौन कैसे मान सकता है? शाक्तार्थे जनक होती हैं पर ब्रह्म की शोभा बढ़ाने के लिए उनमें जनकता नहीं होती। एक महान् शासन की भी जनक शाक्तार्थे हुई हैं। जब वे शासन की ध्वज-वृद्धि में एक की तरह जनक होकर भी एक थीं। भगवान् महावीर के नी गजधर ने अनेक आचार्यों ने जनक उपाध्याय ने (अनेक अन्य) और आचार और विचार में अनेकता नहीं थी यह भी नहीं। सहस्रावधि धर्मगुरु सबका एक रूप हो यह कोई मानस शास्त्री कैसे माने? किन्तु अनेकता में समन्वय का भाषा ऐसा था कि एकता अनेकता की अपनी शोभा बनाए रख रही थी। समय बीता स्थितियाँ परिवर्तित हुई—अनेकता ने अपना शासन अपने बिछा दिया। आचार और विचार का पीछर फटना नमा और समन्वय का धामा टूटता गया। इस स्थिति में जो सम्प्रदाय प्रादुर्भूत हुए वे व्यवस्था की दृष्टि से क्रिये हुए विभाग नहीं हैं किन्तु परिस्थिति की देन हैं। तेरापथ एक जैन सम्प्रदाय है। उसका उद्भव भी विशेष परिस्थिति में हुआ है।

भारत की उत्तर-भारता को जितना धर्म ने स्पर्श किया है उतना राज्य ने नहीं। भारतीय जीवन की धर्म न जो मोड़ दिये वे राज्य ने नहीं दिये। भारतीय मानस का सर्वोपरि आचरण धर्म रहा है इसलिए उसने जितना रस धर्म-वर्षा में किया है, उतना दूसरी वर्षा में नहीं।

वर्षा उसी की होती है जिसका महत्त्व होता है। धर्म का महत्त्व इसलिये है कि वह भारता का आलोक है। वह सम्प्रदाय में प्रतिबिम्बित होता है। धर्म व्यक्ति की साधना है और सम्प्रदाय है उस विचार तथा आचार की समन्विति। सम्प्रदाय में धर्म साकार होता है और धर्म को धारक सम्प्रदाय महत्त्वपूर्ण बनता है।

आचार्य मिश्र स्वानकवासी सम्प्रदाय में शीघ्रित हुए। बाठ वर्ष तक उसमें रहे। आपनों का ज्ञान प्राप्त किया धर्म का वास्तव्य और सब की मग्ना प्राप्त की। पर इस प्राप्ति में भी उन्हें एक अप्राप्ति का अनुभव हुआ। उन्हें लगा कि सूत्रों में मुनि का जो आचार बताया गया वह मुनियों के जीवन में नहीं है। भगवान् महावीर ने जो समय का विचार दिया उसका भी सम्यक प्रत्यक्ष नहीं है। यह एक ठीक प्रतिबिम्ब था। इसीने तेरापथ को जन्म दिया।

इतिहास का विचार्य परिवर्तन के नाम से अपरिचित नहीं होता। वह जानता है कि बिना में ऐसा उत्पन्न कोई नहीं है जो नये सिरे से उत्पन्न हो या सर्वथा विभिन्न हो जाए। जो हैं वे हैं और जितने हैं, उतने ही हैं। उनमें न तो राई मान बढ़ता है और न तिरस मान बढ़ता है। तो फिर प्रदल होना है जो आज है वह कल नहीं रहता और जो कल नहीं है वह आज हो जाता है यह क्या है?

यही परिवर्तन का सिद्धान्त है। इतिहास इसीके आधार पर बनता है। जो बीसे हैं वह बीसे ही रहें तो इतिहास किसका बने? अपरिवर्तन और परिवर्तन दोनों एक साथ चलते हैं इसीलिए गई-गई बढ़ता-होती है और मयानया इतिहास बनता है।

तेरापथ के प्रादुर्भाव का इतिहास भी घटनाक्रमों से रचित नहीं है। राजधर के आचरणों को समझने के लिए आचार्य रचनाय जी ने सन्त मिश्र को भेजा। इन्हें दोनों ओर था। आचरणों के मन में मुनियों की आचार विधिमत्ता के प्रति रोप था। सन्त मिश्र को आचार और विचार दोनों में भागी का अनुभव हो रहा था। आचरणाय साधुओं को बन्धना करना ठीक बुद्धि के। सन्त मिश्र गण में विद्यमान थे। आचरण आचार्य का विवेकास को बुद्धि के। सन्त मिश्र आचार्य के विवेकासपात्र थे। वे चाहते थे कि साम्य भी सचे और विग्रह भी न बह। आचरणों में सन्त मिश्र के प्रति

विश्वास का और वे बुद्धि बल के घनी बने। उन्होंने व्यापक को समझाया। वे मित्र की बात मान गए और पुनः कलकत्ता करने लगे। सन्त मिल ने उनका भार अपने पर ओढ़ लिया। उनका अन्तर्मुख प्रगल्भ हो गया। वे अपने आचार्य रत्नाश की के स्नेह-सुख में बँधे हुए थे। एक ओर वे और आचार्य के साथ रहना चाहते थे दूसरी ओर वे व्यापार का विकास चाहते थे। आचार्य उनकी बात मानें तभी इन दोनों स्थितियों का समाधान हो सकता था। राजनगर में रहते-रहते उन्होंने व्यापको का गम्भीर अध्ययन किया। बीर्ब-चिन्तन के बाद भी उन्हें लगा कि जो विचार उन्होंने स्थिर किया है वह भ्रान्त नहीं है। जातुर्मस पूरा हुआ। उन्होंने आचार्य के पास जाने को बिहार किया। माये में बाँध छोटे बने। मुनि का दृष्टि से सन्त मिश्र ने बीरभाष की को असह भोज दिया। 'पहले पहुँच जाओ तो राजनगर की स्थिति की चर्चा मत करना यह उन्हें समझाया गया। पर समझ तो आखिर अपनी ही बात देनी है। वे पहले पहुँचे। आचार्य ने पूछा— क्या आचार्य की सचाई मिट गई? बीरभाष की बोले—उन्हें सँका भी कहा? वे सचाई पर ब। सँका कोई हो तो मिटे? हम भूल पर हैं। जातुर्मस अमाचार का सेवन जो कर रहे हैं। आचार्य स्वप्न रह गए। बीरभाष की अब नी नीन नहीं बने। वे बोले—यह तो मनुष्य है पूरी आलस्य तो सब मिश्र बँग। सन्त मिश्र की योजना की विफल करने का यह पहला प्रयत्न था। बीरभाष की ने जो किया वह बिरोधी भाव से नहीं किया। मारे कार्य बिरोधी भाव से ही विफल नहीं होते। बहुधा अविश्वकर्ष प्रयत्न भी स्थिति को उत्तमा देने हैं। जो बात को म पचा सके अन्त-म में ही प्रकाशित या प्रसारित कर के वह मित्र भी शत्रु का काम करता है।

बीरभाष की ने ऐसा ही किया। सन्त मिश्र की योजना में बाधा उपस्थित हो गई। वे आचार्य की भावना में अपनी भावना को मिठास में ओढ़ देना चाहते थे वह नहीं हो सका। उनकी जला को अपना कर्तृत्व विज्ञान का बखतर ही नहीं मिला। उन्होंने प्रथम वर्धन में आचार्य को असन्तुष्ट पाया। उन्होंने आचार्य को प्रसन्न करने का प्रयत्न किया अपनी भावना को मझा के साथ रखा। पर जो स्थिति अटिक हो चुकी थी वह मुकली नहीं। एक दिन अन्तर्मुख सिमट गया। सन्त मिश्र अपने आचार्य से पूछकर हो गए। बोले—बाई मतनेरो को प्रभावता से सब से पूछकर हो जाना बँत परम्परा को विमल्य करना कैसा है? यह प्रश्न बहुत ही सहज है। जितना सहज है उतना ही चिन्तनीय। चिन्तनीय इसलिए है कि सब अर्थ मतनेरो मुझ तक तो ही सम्बन्धित नहीं होते। बहुत बार मतनेरो होत ही नहीं कोप व्यापार पालन का प्रश्न होता है। परन्तु आचार्य मिश्र के सामने दोनों स्थितियाँ थी। विचार भेद था ही और व्यापार पालन का प्लकन्त प्रश्न भी। आचार्य की आहार (मुनि के निमित्त बनाया हुआ आहार) मुनि न ले यह व्यापार है। इसमें कोई मतनेरो नहीं था। आचार्य ने कहा—कभी इसे छोड़ना कठिन है सन्त मिश्र ने कहा—साधु जीवन सरल नहीं है उस यह कठिन कैसे न हो? कठिनाई का बरन कर हम जो निकल है तो फिर कठिन माये पर चलने में हमें नय क्यों हो? और नी ऐसे अनेक व्यापार वे जिनके पालन में विचिकित्ता बरती जाती थी। वह आचार्य मिश्र को सन्न नहीं हुई। उस समय के साथ जो करते उसे विद्वान् सम्मत मानकर करते उस स्थिति दूसरी होती। उसमें चिन्तन को बहुत बाये चलाना होता। किन्तु यह स्थिति उसके विपरीत थी बहुत स्पष्ट थी। इसलिए आचार्य मिश्र को अपना पच चुनने का निर्णय करना पड़ा। वि स १८८० बैष शुक्ला ९ के दिन बर्न कालि का सुषपात हुआ। आचार्य मिश्र का बरन नई दिसा में बडे। निरतिने एक नए सम्प्रदाय की नीर्ब बाल थी। उस समय उसका माय्य स्वप्न नहीं था। उसकी सारी रेकार्ड अभिध के मर्म में थी। वर्तमान जैसे-जैसे अतीत भेला जाता है जैसे जैसे अभिधवर्तमान बनता जाता है। एक दिन ठेठान्य का उदय हुआ। आचार्य मिश्र ने सुना कि जोधपुर में इस सब का नामकरण हुआ है। उन्होंने उसे स्वीकार किया और तेरा पन्थ का आलोक फैलने लगा।

प्रत्येक बटना पूर्ण स्थिति की प्रतिक्रिया होती है। विज्ञान-बैज्ञान की प्रतिक्रिया ने भगवान् महावीर और महात्मा बुद्ध जैसे हमारे राज-मुनो को व्याप-मतिक्रान्त की ओर प्रेरित किया।

महापद्मान्य ने मूर्ति पूजा का विरोध किया और कार्य-धाम की स्थापना की यह कर्मकाण्डों की बाढ़ की प्रतिक्रिया थी। साधुओं की मुखासीकता और अनुसाधनहीनता की प्रतिक्रिया ने तेरापन्थ की जन्म दिया।

आचार्य मिश्र ने अपनी रचनाओं (१८१ बोख की हुण्डी साधार् र आचार दी पीतई) में आचार विधिविषय पर प्रहार किया है। उन कृतियों से उस समय के साधुओं की आचार सम्बन्धी स्थिति पर पूरा प्रकाश पड़ता है। उनकी सय रचनाएँ मुख्यतया वैचारिक मत्तसे से सम्बन्धित हैं। संगठन को एक सूत्र में बाँधे रखने और अनुशासन को मूर्खान बनाने की उनकी सूझ मौलिक है या नहीं यह विवादास्पद हो सकता है किन्तु उसे क्रियात्मक करने और उसमें सफल होने का भय आचार्य मिश्र को है यह निर्विवाद सत्य है।

आचार्य मिश्र ने वि सं १८१७ (आपाठ पुनिमा को) तेरापन्व की दीक्षा स्वीकार की। इस कार्यक्रम में उनके साथ तेरह साधु थे। पार उनके पास वे और रोच नी बूखे गाँवों में थे। इनमें से छ साधु ही (आचार्य मिश्र सहित) तेरा पन्व में रहे रोच सात उससे पृथक् हो गए। संख्या और श्रुति से वे विकल्प हैं। आचार्य मिश्र ने इनमें बूख विकल्प चुना। संख्या भले ही कम हो सुविधा अधिक रहे इसी मिति पर उन्होंने तेरापन्व का भवन खड़ा किया। पदसोपता के निवारण के लिए उन्होंने यह सूत्र दिया कि आचार्य एक हो। संगठन व्यवस्थित रहे इसलिए उन्होंने मर्यादाबल का निर्माण किया। समुच्चयता के लिए उन्होंने अनुशासन को प्रोत्साहित किया। आचार और विचार की समरंजाओं के निर्माण में उनकी केजनी ने अपना पूरा कोशक बिखाया। एक आचार्य समान आचार और समान विचार, तेरापन्व की ये तीन विशेषताएँ हैं। चिन्तन की पूर्ण स्वतंत्रता है किन्तु मय की साम्यता के प्रतिकूल हूर सदस्य को विचार संस्थापन की स्वच्छता नहीं है। उसके लिए प्रत्यसत आचार्य की और परीक्षा गम्भीर स्वीकृति लेनी होती है। विचार भेद होता है यह सहज है किन्तु अपने-अपने विचार का आग्रह हो तो संगठन का आचार मुड़ नही पड़ सकता। अपने चिन्तन पर सत्य का विश्वास होता है पर दूसरे का चिन्तन सत्य नहीं इसका आचार क्या? सत्य का निर्णय व्यवहार दृष्टि से होता है। निश्चय दृष्टिप्राप्त न हो उस स्थिति में एकान्तिक आग्रह का अधिकार नी कैसे प्राप्त हो सकता है। हमारे पास सत्य का माप बन्ध व्यवहार ही है तब हम अपने चिन्तन को मुड़ क्यों न रहें। इस चिन्तन के आचार पर आचार्य मिश्र ने इस मर्यादा का निर्माण किया कि कोई नया सत्य भिन्ने तो बहुधुत मिलकर उसपर चिन्तन कर में अपना चिन्तन आचार्य तक पहुँचावे और आचार्य को अन्तिम निर्णय में उसे साम्य कर लें। यह व्यवस्था संगठन का मुड़ आचार है। इससे आग्रह की भावना टूटती है और समन्वय बृद्धि से चकने का पय प्रकाश होता है।

चिन्तन की स्वतंत्रता न हो तो भडा बड बन जाती है और भडा विकसित न हो तो चिन्तन उच्छ्वास बन जाता है। बडा चिन्तन की स्वतंत्रता होती है और भडा का विकास होता है बडा कहिसा होती है और समन्वित रूप में चकने की क्षमता का उदय होता है।

तेरापन्व की उदयमूर्खता में इस व्यवस्था ने बहुत बडा योग दिया है। एक समय छ साधु रहे, इसकी चर्चा हो चुकी है। आज लगभग छ ही पचास (६५) हैं। तेरह साधु और तेरह आचर्यों की संख्या के आचार पर एक कवि ने 'तेरा पन्व' नाम रखा बही पन्व आज छाहों का पन्व है। आचार्य मिश्र ने इस सत्रा को 'हे प्रभो! यह तेरा पन्व' इस रूप में स्वीकार किया। यह पन्व पत्रिकों का नहीं है मगवान का है। किसी पत्रिक ने इसे निर्मित नहीं किया है इसका निर्माण मगवदासी की ककरिट से हुआ है। यह कोई नया पन्व नहीं है। इसका आचार बहुत पुराना है। पुराने की नया रूप भिन्ना है इसलिये यह नया भी है।

व्यक्ति की तीन परिधियाँ हैं—समाज राज्य और वर्ग। गत की घातकियों में इन सभी क्षेत्रों में परिवर्तन हुए हैं जागृतियाँ हुई हैं। हिन्दुस्तान घातकियों से पराधीन था इसलिए सामाजिक या राज्य शांति की ओर उसकी गति नहीं

१- सवर् जडार सतर सरी पचाग केबी पिछाज। आपाठ मुनी पूनय दिने केनने दीक्षा कम्पाज।

(मिश्र यश रसामण डाल वा ३)

२- मिश्र १८५०-५१

३- लोक कह तेरापन्वी। मिश्र सबकी भाव हो। हे प्रभु! ओ पन्व है। और राय न भाव हो। मन भ्रम मिताई हो। सो ही तेरापन्व पाव हो। पंच महावतपाकता गुड मुमति मुहूर्त हो। तीन गुण तीक्ष्ण ठरे। मत आवम भाव हो। जित सू तेरा ही चाहें हो।—मिश्र यश डाल ७

हुई। स्वतन्त्रता की लड़ाई में जो प्रभृति बली उसपर निभृति का पूरा पूरा प्रभाव था इसलिए उसे अहिंसक लड़ाई का रूप मिला। ब्राह्म-यत्ता जो माटी है वह केवल राजनीतिक स्वतन्त्रता का अपहरण नहीं करती विचारों में भी परिवर्तन आना चाहती है। मूढसमान और क्रिडित जाति में भारतीय जेब को साधित किया तो इस्लाम और ईसाइयत ने भारतीय मानस को साधित करने का यत्न किया। राजनीतिक पराधीनता का अनुभव जितना हो रहा था उससे मानसिक पराधीनता का अनुभव कुछ भी कम नहीं था। समय समय पर कुछ व्यक्ति हुए और उन्होंने जनता को मानसिक पराधीनता से उबारने का प्रयत्न किया। २ अगस्त १८२८ ई को राममोहनराय ने ब्रह्म समाज की स्थापना की। वे विश्व मानवता का विकास चाहते थे। उनकी दृष्टि में पश्चिमी जगत के द्वारा पूर्वी-जगत की उपेक्षा हो रही थी सबसे मनुष्य के द्वारा निर्बल मनुष्य की उपेक्षा हो रही थी।

उस समय कर्मकाण्ड और सगुणोपासना का आकर्षण मिट रहा था। पौराणिक अवतारवाद अतिवाद को चुनौती दे रहा था। ईसाइयतका सेवामात्र और भ्रातृत्वभाव जनताके अन्त करन को शुरू रहा था। इन परिस्थितियों ने ब्रह्म समाज को जन्म दिया। उसने निष्ठकार ब्रह्म की प्रतिष्ठा की अवतारवाद को अस्वीकार किया और मूर्तिपूजा का बहिष्कार किया। परिस्थितियों ने बरकत की। प्रार्थना-समाज की स्थापना हुई। भारत के पूर्वी अंश में कलकत्ते में ब्रह्म-समाजका उदय हुआ और पश्चिमी अंश में उसीकी शाखा का प्रार्थना-समाज के नाम से उदय हुआ। इसके संस्थापक ने केवलचन्द्र सेन इस संस्था के बार उद्देश्य थे—

(१) जाति प्रथा का विरोध (२) विधवा विवाह का समर्थन (३) बाल विवाह का अवरोध (४) स्त्री शिक्षा का प्रचार

भारतीय-जर्मन दो दार्शनिक आचार्यों में विभक्त है—ईश और अईश। अईश के अनुसार ब्रह्म एक है और समूचा चेतना चेतनात्मक जगत् ब्रह्ममय है। ईश के अनुसार सब आत्माएँ समान हैं। सब आत्माओं को एक ही ब्रह्म का अंश मानने वाले और सब आत्माओं को समान मानने वाले धार्मिक मनुष्य के प्रति जितनी भूषा करते हैं जितना तुच्छता का भाव रखते हैं जितना एक अधार्मिक भी नहीं रखता।

अमन परम्परा के तीर्थंकरों या प्रवर्तकों ने जातिवाद का तिरस्कार किया था। परन्तु जाने बचकर उनके अनुयायी जातिवाद के समर्थक बन गए। इस्लाम और ईसाई धर्म जातिवाद के कीटाणुको से अस्वस्थ नहीं थे। यह इनका बहुत बड़ा आकर्षण था। जातिवाद का प्रतिरोध किये बिना उसे छोड़ा नहीं जा सकता था। इस परिस्थिति के पार्श्व में 'एकैव मानुषी जाति' का शेष पुन अधिव्यक्ति में आया और महारमा जाती के परिघर में बह गूब उठा। १ अग्रेष्ठ १८७५ ई में स्वामी दयानन्द ने आर्य-समाज की स्थापना की। उन्होंने पौराणिक हिन्दुत्व की आलोचना की। अपने पूर्वजों की निन्दा और विदेशियों के अनुकरण को उन्होंने नाटक बताया। यह स्थिति स्वदेश भक्ति की म्यूनता में ही पतन सकती थी इसलिए उन्होंने उसके कर्म की ओर जनता का ध्यान आँचा। इस प्रकार वैदिक धर्म में क्रान्तिकारी प्रवृत्तियों की एक मुदीर्ष परम्परा है।

अमन परम्परा की जाति का इतिहास अतिवृत्ता से भरा हुआ है। उसमें निभृति का स्वर सदा प्रचार रहा है। "सन्नात मिमे जिता मुक्ति नही —उत्प्रेय में निभृति का छिछान्त इतना ही है। जैन बीड ठापर और आजीवक जाति सभी अमन धाबाएँ इसका समर्थन करती रही हैं। वैशाख के प्राण प्रतिष्ठपक आचार्य शंकर ने सन्नात को अमन-परम्परा जितना ही महत्व दिया। उनके प्रच्छन्न बीड बहलाने का एक कारण यह भी रहा होगा ?

आजीवकों की परम्परा निष्ठान्त हो गई। साम्य और ठापर वैदिक आरा में विभिन हो गए। कालक्रम से विदेशों में जाकर बीड धर्म का रूप अत्यधिक परिवर्तित हो गया। अद्यका प्रारम्भ हीनपान के रूप में हुआ था। सम्राट् अशोक ठर उभरा मही रूप था। उसमें अन्धिर व मूर्ति पूजा का प्राधान्य नहीं था। सम्राट् अशोक के काल में महापान शाखा का उदय हुआ। उनमें आहम्बरों की प्रचलता थी। अद्यका देश व विदेशों में द्रष्टव्यि से व्यापक प्रसार हुआ। यह न तो अमन-परम्परा की मध्यममूलक प्रतिष्ठा को स्थिर रख सकी और न वैदिक-परम्परा की प्रभृति वैसा आकर्षण प्राप्त कर सकी। कर्म उनका मर्यादाप्राप्त पराजय हुई और बीड धर्म भारतीय धर्मों में इतिहास का विषय बन गया।

जैन धर्म का विपक्ष और खेताम्बर इन दो शाखाओं में विभक्त हुए। दिगम्बरों में भट्टारक और खेताम्बरों में चैत्य बासी भी हुए जिनमें महायान जैसी प्रवृत्तियाँ विकसित हुईं। दिगम्बर-तेरापन्थी शाखा ने भट्टारकों की और सविन शाखा ने चैत्यवास की प्रवृत्तियों का प्रतिरोध किया।

लोकशाही ने मूर्ति-पूजा का सर्वथा बहिष्कार कर दिया। स्थापकबासी और तेरापन्थी शाखाओं ने उसीका समर्थन किया। इस्लाम में मूर्ति-पूजा साम्य नहीं है बल्कि मुसलमानों के शासनकाल में मूर्ति-पूजा के बहिष्कार का मात्र प्रबल दृष्टांश माना जाता है। इसमें कबचित् सत्यांश हो भी सकता है। किन्तु मूर्ति-पूजा के विरोध का मूल हेतु उसीके परिपार्श्व में विकसित आदर्श है। मूर्ति एकप्रता के आत्मन्य के रूप में स्वीकृत हुई, परन्तु जाने बसकर उसने साम्य के रूप के किया। यही है उसकी प्रतिष्ठित का नीच-रूप हो गया और मूर्ति के विरोध में स्वतन्त्र शाखाओं का विकास हुआ। तेरापन्थ जन्हीमें से एक है।

मूर्ति-पूजा का प्रथम स्थापकबासी और तेरापन्थी सम्प्रदाय के सामने समान है। तेरापन्थ का उद्भव मित्र परिस्थितियों में हुआ। उस समय के मूर्ति-पूजा-विपक्ष जैसी प्रवृत्तियों में फँसे जा रहे थे। जीवनधार में मिला लेने का था। मूर्तियों को बन देने की प्रेरणा करते थे। स्थितियों को मोल लेते थे “येरे पास ही बीसा सेना और किसीके पास नहीं” इस प्रकार की प्रतिज्ञा दिलाते थे। साथ बहने रहने लगे थे। आचार्य भिक्षु ने “सायाँ रै आचार पी चौपई और १८१ बोल की हुण्डी” में इन स्थितियों का विवरण विनम्र किया है। आचार के इन मुक्त प्रसंगों में ही उन्हें स्थापकबासी सम्प्रदाय से सम्बन्ध विच्छेद करने की बाध्य किया।

शान और दया के धार्मिक स्वस्व में भी शर्तक्य नहीं था। जैन साधु प्रवृत्ति की ओर मुकते जा रहे थे यह आजापा भिक्षु को विद्वान्त-सम्मत नहीं लगा। उदात्त विनाशा सावध-निरवध किया कम्बि-सयोग आदि विषय दया-दान के ही सम्पन्न-सम्पन्न में प्रयुक्त हुए हैं।

मुनि-आहार कट्टा है नीच सेता है वह बर्मे है या नहीं—इन प्रसंगों में भी मतभेद था। मिथ्यात्वा की क्रिया बर्मे है या नहीं? एक ही क्रिया में बीदा पाप और बहुत निर्बल (बर्मे) होती है या नहीं? ऐसे महत्त्वपूर्ण प्रश्न भी विवादास्पद थे। इनमें कुछेक विषय ऐसे हैं जो सम्प्रदाय भेद के निमित्त बने और कुछेक ऐसे हैं जिनका समाधान पाने के लिए सम्प्रदाय-भेद बाधक नहीं होता।

बर्मे सामान्य है साम्य है मोक्ष। मोक्ष प्राप्य नहीं है इसलिए वह एक पहेली है। बर्मे यद्यपि प्राप्य है फिर भी उसका स्वस्व एक नहीं है इसलिए वह भी एक कठिन पहेली है। यह सब लोग जानते हैं कि बर्मे की आराधना के लिए सम्प्रदाय बनता है सम्प्रदाय के विकास के लिए बर्मे नहीं बनता। किन्तु सम्प्रदाय की जड़ें सुस्तिर बन जाती हैं तब बर्मे के लिए सम्प्रदाय नहीं रहता सम्प्रदाय के लिए बर्मे बन जाता है। आचार्य भिक्षु सम्प्रदाय के प्रवर्तक थे। फिर भी उनकी दृष्टि में बर्मे और सम्प्रदाय एक नहीं थे। बर्मे शास्त्रतः सत्य है। सम्प्रदाय उसकी एक व्याख्या है उसकी एक आराधना है। आराधना करने वाला बर्मे को पा सकता है पर उसके लिए वह किसी कारणवश वा निर्मात्र नहीं कर सकता। इसी सत्य के ज्ञानार्थ में आचार्य भिक्षु ने कहा—“एक मिथ्या दृष्टि भी मोक्ष-मार्ग का आराधक है और एक सम्यग्-दृष्टि भी मोक्ष मार्ग का विरोधक है। जमवान् महावीर की भाषा में पुरय चार प्रकार के होते हैं—

- (१) धीम-सम्पन्न धृत-सम्पन्न नहीं
- (२) धृत-सम्पन्न धीम-सम्पन्न नहीं
- (३) धृत-सम्पन्न धीम-सम्पन्न
- (४) न धृत-सम्पन्न न धीम-सम्पन्न।

मोक्ष की आराधना के दो तत्त्व हैं—धृत और धीम। तीसरे पुरय की आराधना इसलिए पूर्ण होती है कि उसमें धृत भी होता है और धीम भी। तात्पर्य की भाषा में वह सम्यग्-दृष्टि भी है ज्ञानी भी है। चौथा पुरय न सम्यग्-दृष्टि होता है और

में व्यक्त हो जाता है। जो तत्त्व कभी व्यक्त होता है वह उससे मिश्र परिस्थिति में व्यक्त हो जाता है। आचार्य मिश्र ने व्यक्त तत्त्व को अभिव्यक्त किया और उद्घापोह का सुत्रपात हो गया। सामारण धार्मिक जिस घटना या वस्तु को धर्म की दृष्टि से देखते थे उसीको आचार्य मिश्र ने दृढ़ सामाजिक दृष्टि से देखा। सामाजिक विपमता या ठँक-नीच के वर्ग-भेद पर जो दया-दान फल रहे वे और किन्हीं धर्म का रूप मिल रहा था उन्हें आचार्य मिश्र ने "मौकिक" कहा।

धर्म का स्वस्व समता है। अहिंसा धर्म है। विपमता उसका आचार नहीं हो सकती। सब आत्माएँ समान हैं गुल-मुल की अनुमति सबको होती है अपना किया कर्म सबको भुगतना होता है अपने समय से ही व्यक्ति मुक्त होता है—यह समता का विचार है। किसी जीव को मारने का धर्म है अपनी हिंसा और किसीको न मारने का धर्म है अपनी दया। जो अपनी दया करता है वह किसी की हिंसा नहीं करता और जो अपनी दया नहीं करता वह किसी की दया नहीं करता। दूसरे प्राणी को दयनीय मानकर दया की जाने यह समता नहीं है। अहिंसा और हिंसा का सम्बन्ध जीने और मरने से नहीं है। आचार्य मिश्र ने कहा—जीव जीने हैं यह दया या अहिंसा नहीं है। जीव मरते हैं, वह हिंसा नहीं है। जो मारता है वह हिंसक है मारता हिंसा है। जो नहीं मारता वह अहिंसक है, नहीं मारता अहिंसा है।^१ इस धर्म को उन्होंने फोफो तर धर्म या आध्यात्मिक धर्म कहा। धर्म-निराण धर्म और धर्मिता का संघर्ष हर सामाजिक विकास को कुण्ठित कर रही थी। फलतः धर्म का स्वस्व विहृत हो रहा था समाज की चेतना मन्द हो रही थी समाज-हित के चिन्तन की दृष्टि क्षीय हो रही थी। इस ह्रास की स्थिति में आचार्य मिश्र ने जो दर्शन दिया वह सर्वथा निरपेक्ष था। यदि इसका सम्यक्-स्नेह विकास हुआ होता था मार्क्स को जो धर्म की मानकता का अनुभव हुआ वह नहीं होता। धर्म का व्यक्तिवादी दृष्टिकोण और समाज का जो सामुदायिक दृष्टिकोण है उनमें सर्वथा विरोध नहीं है तो सर्वथा सामंजस्य भी नहीं है। समाज के लिए जैसे अपने

शिष्ट है कि धर्मादायता समाजहित में बाधक न बने वैध व्यक्ति के लिए अपेक्षित है कि समाज व्यक्ति की स्वतन्त्रता का सर्वथा उपहृत्य न करे। इस अपेक्षा की पूर्ति के लिए धर्म और सामाजिकता की मर्यादा के बीच मन्द-रेखा खींचनी आवश्यक है आचार्य मिश्र ने यही कार्य किया। उन्होंने धर्म के मौकिक रूप को विहृत नहीं होने दिया और सामाजिक चेतना पर कोई आक्रमण भी नहीं डाला। उनका दर्शन बहुत ही मृदु है गूढ़ है। मैं नहीं कह सकता उनसे अनुयायी भी उसे चितनी दूर तक समझते हैं और उनके दृष्टिकोण को कितनी यथार्थता से ग्रहण करते हैं। वैज्ञानिक-सूक्ष्म आईस्टीन के सापेक्षवाद में जैसे विज्ञान के जगत् में नया युग का दिया जैसे ही आचार्य मिश्र का समयवाद धार्मिक-जगत् में युगान्तकारी परिवर्तन का देता यदि उसे समझने या समझाने का सम्यक् व समर्थ प्रयत्न किया गया होता। यह सही है कि भारतीय जनता चिरबाध से सब स्थितियों को धर्म के मानदण्ड से मापती रही है। विजय सामाजिक या राजनीतिक दृष्टिकोण बहुत कम रहा है। स्मृतिराय व अथपारण के निर्माताओं ने सामाजिक व राजनीतिक चेतना को जगाने का यत्न किया पर धर्म छन्द से घूर छूट कर वे नहीं बने। उन्होंने मोल-धर्म और राज-धर्म धेकी-धर्म पूष-धर्म आदि छन्दों के निम्न-निम्न प्रयोग किए। पर जनता में इनका एक ही दृष्टि संज्ञकन किया। परिणाम यह हुआ कि धर्म छन्द स्वयं उसका बन गया। आचार्य मिश्र ने इस उत्तमन की समाप्ति में अपूर्व मनोबल का परिचय दिया। उन्होंने कहा—याव एव भस का दूध आक और मुहूर का रस दूध कहलाता है पर उनके गुण धर्म समान नहीं होते। इनी प्रकार पदार्थ का जो स्वभाव होता है उसे धर्म कहा जाता है पर सभी पदार्थों के स्वभाव एक रूप नहीं होते। आत्मा का स्वभाव अनारम्भ के स्वभाव है निम्न है। उनके विनाश की प्रक्रिया अनारम्भ के स्वभाव—विनाश की प्रक्रिया से निम्न है। चैतन्य आत्मा का स्वभाव है। उसके विनाश की प्रक्रिया है चैतन्य-रमण। इसके तीन साधन हैं—ज्ञान दर्शन और चारित्र्य। ज्ञान धुन है जो चैतन्य से प्रस्तुति होता है और चैतन्य में विनियोज हो जाता है। दर्शन चैतन्योन्मुख दृष्टि है। आत्मा और अनारम्भ का जो विरोध है यही दर्शन है। चैतन्य के विनाश से उसका उदय होता है और चैतन्य के विनाश में वह विनियोज हो जाता है। पदार्थों से उपरान्त और आत्मा में रति होती है यही है चारित्र्य। यगवान् ने कहा—धर्म के दो रूप हैं—(१) धृष्ट और चारित्र्य। मोल-धर्म यही है। आत्म-विनाश की प्रक्रिया में यही विचलित है। दोष धर्म का है, वह व्यवहार परिवर्तन

१- जीव जीनेते दया नहीं मरनेते हो हिंसा मर पाय।

मारण मारण ने हिंसा नहीं मरतेते दया नृपणाम ॥ —अनु भाग ५ भा ११

के लिए है। समाज-विविध कर्तव्य बर्न है—यह व्यवहार सत्य है। वस्तु-सत्य यह है कि अतिरिक्त और दुष्प्रवृत्ति का जो प्रत्यास्मान है वही बर्न है^१।

बर्न की इस व्याख्या के अनुसार कर्तव्य और बर्न सर्वथा एक नहीं हैं। कर्तव्य का निर्णय समाज-साधन के बाजार पर होता है और बर्न का निर्णय अध्यात्म-साधन के अनुसार। कर्तव्य समाज की उपयोगिता है। वह देश काष्ठ और परिस्थिति के अनुसार परिवर्तित होता रहता है। बर्न-बन्धन-मुक्ति का सत्य है। वह सार्वभौम है। वह देश काष्ठ और परिस्थिति के अनुकूल नहीं बदलता।

इसका फलित यह होता है कि जीवन का सार्व व्यवहार बर्न नहीं है। शैतन्य रमण की परिधि में जो किया जाता है वही बर्न है छेप नहीं। इस भाषा में विचारको के सम्मुख एक प्रश्न उपस्थित कर दिया। यह जीवन का विभाजन है। इस व्याख्या के अनुसार जीवन के दुक्रे हो जाते हैं। वह अलग है। उसे इस प्रकार विभक्त क्यों किया जाये?

प्रश्न का कनेक्टर ऐसा बटित है ऐसा उसका आन्तरिक रूप नहीं है। जीवन का बर्न ही है देह और आत्मा का योग। बड़ा आत्मा के साथ वैदिक अनेकार्थें जुड़ी हुई हैं वहाँ विभाजन स्वयं प्राप्त है। यदि ऐसा नहीं होता तो आत्मवादी देह मुक्ति के लिए बर्न की आराधना ही क्यों करता? अनासक्त भाव या ईश्वारार्पण की भावना से व्यवहार बचाने वह बर्न है। इस व्याख्या में भी जीवन अविभक्त नहीं है। आसक्ति या स्व की भावना से जो व्यवहार का परिचाकन होता है वह बर्न है। जहाँ बर्न और अयम होनो की मान्यता है वहाँ जीवन अविभक्त कैसे होया? जीवन अविभक्त बड़ा हो सक्ता है वहाँ सब व्यवहारों को बर्न या अयम ही माना जाए। कोई भी बर्न सम्भव ऐसा नहीं मानता। सच यह है कि आचार्य भिक्षु की व्याख्या में विभाजन का बोध नहीं है कहीं-कहीं का मेव है। उनके अविभक्त में अनासक्ति ईश्वरार्पण या सुक-साप्ति से बर्न की कहीटिया नहीं हैं। उसकी कहीटी है धर्म्य। बड़ा धर्म्य है—बाह्य भाव की उपरति है, अन्तरात्मिक या स्वर्ग है—बड़ा धर्म्य है। जहाँ अधर्म्य है—बाह्य-भाव का स्वर्ग और अन्तःस्वैतन्य की उपरति है वहाँ धर्म नहीं है। धर्म की इस विच्छन्न व्याख्या की मिति पर ठेरापन्य का अन्वय है।

जैन धाधन में तीर्थ-व्यवस्था है। साधु-साध्वी भावक और भाविका से चार तीर्थ हैं^२। ठेरापन्यके उद्भववाक्यों से तीर्थ वे—साधु और भावक। तीर्थप तीर्थ (भाविकार्थ) तीर्थ ही हो गया। बीषा तीर्थ (साध्वियों) तीन बर्न तक नहीं हुआ। लोको ने ह—जीवन की के तीन ही तीर्थ हैं। आचार्य भिक्षु ने कहा—कन्दु अक्षरी है मने वह पुरा न हो। तीन बर्न बाह्य चार तीर्थ हो गए।

आचार्य भिक्षु को पुरा ग्रिय का इसलिये तीर्थ की पूर्णता होने में कुछ समय लगा। जब वे अपने स्वयं की ओर बड़े ठन उन्हें विरवास नहीं था कि उनके विचारों का अनुगामी कोई संघ होया साधु-साध्विया वीसित होनी भावक-भाविकार्थ अनुभव करनी। वे अपने साध्व की सिद्धि के लिए बड़े थे। अपनी साधना में सीन थे। अपने सम्प्रदाय के लोग उन्हें विद्याही की वृष्टि से देखते थे। मने सम्प्रदाय की उन्हें कोई वरुणा नहीं थी। वे यव-कथा लोको को अपना वृष्टिक्रम समझाने का प्रयत्न करते। परिणाम अनुकूल नहीं हुआ। उन्होंने वेदक आत्म-लोचन का निरचय कर लिया। कटोर उपन्या में सीन हो गए। उसकी प्रतिष्ठा अनुकूल हुई। लोको ने ममता—वे आत्माधी हैं। वे अपने सिद्धान्त के लिए बी रहे हैं। लोक-सुख का उन्हें कोई मोह नहीं है। जहाँ मोह है वहाँ असाप्ति का व्यूह स्वयं बन जाता है। जहाँ मोह नहीं है वहाँ परम साप्ति है। जहाँ परम साप्ति है वहाँ सब कुछ है। मुनि युक्त (विराजक और फलैहकम्बी) की विनीत प्रार्थना नुन उन्होंने पर-वस्त्राण का फिर एक प्रयत्न शुरू किया। वह विच्छन्न नहीं हुआ। लोक-सुख हुआ। ठेरापन्य एक नम बन गया। ठेरापन्य के लिए 'नम' स्वयं का सर्वाधिक प्रवर्तित प्रयोग है। इसे एक सम्प्रदाय भी कहा जा सकता है। सम्प्रदाय शब्द का इन बर्नों में कुछ अपवर्ण हुआ है। वास्तव में यह नुन-परम्परा का वाक्य है। ठेरापन्य में वह परम्परा को बहुत महत्त्व दिया गया। इसलिये यह एक महान् सम्प्रदाय है।

१- काव्या विरिया बुद्धि पमता-अनुवरण काय विरिया वेव दुष्प्रवृत्त काय विरिया वेव।

—स्वा १ सु १ प ११।

२- चरित्रे तम वक्त्रे

—स्वा स्वा ४ चरे ४

जैन दशन का तत्त्व ज्ञान गूढ़ है। उसे हृदयगम करता एक समस्या है। तेरापन्य में प्रतिबिम्बित उसी व्याख्याओं को पढ़ना और नौ बटिल समस्या है। लोक-संग्रह जितना दुष्प्रकार्य से होता है उतना तत्त्व ज्ञान का परिचय पाकर नहीं होता।

तेरापन्य में म मूर्ति पूजा का आकर्षण का न स्थानको का न धन के द्वार धर्म करवाने का तथा न अग्न्य प्रकार के आकर्षण से। इसलिए एक साथ लोक संग्रह नहीं हुआ। यह कार्य बहुत धीमी गति से हुआ। साधु बने गम का विमान १६ वर्ष के बाद बना। आचार्य भिक्षु का अनुशासन बढोरा था। उसे सहन करना सामान्य बात नहीं थी। तीन वर्षों तक साध्वियां नहीं बनी उसका हेतु यही है। उन्होंने प्रारम्भिक साध्वियों के लिए जो नियम-पत्र लिखा वह एक कठिनी ही है। साध्वियां तीन से कम नहीं रह सकती। आचार्य भिक्षु ने कहा—आज तुम तीनों दीक्षित होना चाहती हो। किसी कारणवश तो रह जाओ तो क्या होगा? क्या अलसता के लिए तैयार हो? उन्होंने सहर्ष स्वीकृति दी। त्याग की भावना में तेरापन्य का उद्भव हुआ और त्याग ही उसकी प्रमाण विशेषता है। त्याग और संगठन का आकर्षण बढ़ा। जन-मानस तेरापन्य की ओर आकृष्ट होने लगा। आश्चर्यजनक बड़े। साध-साध्वियों का समुदाय भी बढ़ा। तेरापन्य की नींव सुदृढ़ हो गई। आचार्य भिक्षु ने अनुभव किया कि संगठन साधु-साध्वियों की योग्यता पर टिकता है। उनकी योग्यता का प्रश्न बीसा और धिखा से जुड़ा हुआ है। धिष्य-साक्षा को समाप्त किये बिना अयोग्य बीसा का प्रवाह रोकना नहीं जा सकता। उन्होंने नियम बनाया—तेरापन्य में सब धिष्य आचार्य के हों। कोई साधु अपना धिष्य न बनावे। बीसा योग्य को बी सावे दीक्षित करने पर कोई अयोग्य निकल जावे तो उसे गुरुसे पृथक् कर दिया जावे। अयोग्य बीसा पर उन्होंने बहुत बीसा प्रहार किया। धिष्य-परम्परा का इतिहास बहुत पुराना है। आचार्य भिक्षु ने उसमें जो परिवर्तन किया वह संगठन की दृष्टि से अत्यन्त उपयोगी सिद्ध हुआ। धिषा का कार्य उन्होंने स्वयं संभाला। अपने साधु-साध्वी धर्म को उन्होंने चिह्नित किया। उनके धिष्य धामि सहिष्णुता कष्ट सहन की क्षमता और अनुशासन-मात्मन में अत्यन्त निष्ठात हुए। इन विशेषताओं के बिना बिरोधी भातावरण को अनुकूल नहीं बनाया जा सकता था। इनकी अपेक्षा की उनके धिष्यो ने उसे पूर्ण किया और वे अपन लक्ष्य की पूर्ति में सफल हुए।

आचार्य भिक्षु का जीवन लक्ष्य की पूर्ति के लिए मर मिटने की संकल्प बहानी है। कठिनाइयां अननित की। पर वे आचार्य भिक्षु को उनके धिष्यो को पथ से विचलित नहीं कर सकी। मति भिदा जीबी होने हैं। स्वाग और वसन भी उन्हें भिदा द्वार उपलब्ध होते हैं। इनकी अत्यन्त बुद्धिमत्ता का अनुभव उन्हें हुआ। उन्होंने भ्रष्टाचार को दुर्भाग्य नहीं माना उसे बदलान समझा। बप्ट भाठे गये। साधु धर्म उन्हें सहना पया। तेरापन्य का रूप निरंतर उठा।

तेरापन्य क्या है? परिस्थितियों के सामने घुटने न टेकने का जो महान् संकल्प है वही है तेरापन्य।

तेरापन्य क्या है? आचार्य भिक्षुता को जो चुनौती है वही है तेरापन्य।

तेरापन्य क्या है? अनभामगहीनता के प्रति जो विद्रोह है वही है तेरापन्य।

तेरापन्य क्या है? संगठन की महान् प्रेरणा जो है वही है तेरापन्य।

तेरापन्य क्या है? धर्म की वैधानिक व्याख्या जो है वही है तेरापन्य।

तेरापन्य क्या है? धर्म के स्वल्प को अविहृत रखने का प्रयत्न जो है वही है तेरापन्य।

तेरापन्य क्या है? मलय-शोध की सतत प्रवृत्ति जो है वही है तेरापन्य।

आचार्य भिक्षु : जीवन पर एक दृष्टि

(लेखक—श्री जगन्नाथ शास्त्री—सं० 'अनुपम पालिक' कलकत्ता)

यह धर्म-सन्तानि का युग था। सत्य के चरण कदमड़ा रहे थे। आचार्य के प्राचीर बहने को उतारू थे। इस परम्परा का परिपोषण व वाङ्मय-वर्णन स्थितियों का सफल मानव का अभिप्रेत बनता था रहा था। साधना की ज्योति धूमिल बन टिमटिमा रही थी। अध्यात्म का भविष्य तमिस्रा से घेरा हुआ था। समय के इस संसाधन के मध्य उन्नत-स्वात की वीरप्रभू भूमि में आचार्य भिक्षु का आविर्भाव हुआ। कोचपुर प्रमच्छक के अन्तर्गत छोटे से गाँव कंटालिया को उन्हें जन्म देने का सौभाग्य प्राप्त हुआ। यह विष्णुमास १७८९ आषाढ शुक्ल त्रयोदशी का पुण्य दिवस था।

आचार्य श्री भिक्षु का जन-प्रचलित नाम भीखन था। उनके पिता साहू वस्तुवी सकलेशा एक कर्मठ व्यवसायी थे। छोटा सा गाँव उसमें अपना छोटा सा व्यवसाय बिचके आचार पर वे सरोचपूर्वक जीवन-मापन करते थे। उनकी माता श्री दीपाबाई एक धर्मनिष्ठ महिला थी। भीखनजी को पुत्र रूप में प्राप्त कर वे हर्ष से फूली नहीं समायी थी। बसो कि जन-धर्म है भीखनजी के कुमिलगत होने के समय उन द्वारा देखा गया सिंह का स्वप्न उन्हें पुनः पुनः वास्तव के परिभाषित भावी जीवन को स्मरण करा जागृत-विमोह बना बैठा था।

भीखनजी प्रारम्भ से ही एक बोधस्वी शिशु थे। उनकी वृत्ति में सहज वैराग्य की छलक थी। माता की स्नेह-सुगन्धि बोध में उनका ससब बीठा। स्वच्छन्द और निर्द्वन्द्व बाल-क्रीड़ाओं का आनन्द लेते धूलक पल के चन्द्र की तरह वे दहने लगे। स्वामीय स्थिति के अनुसार साधारण पठन-पाठन हुआ वे कमस मुभा हुए। माता-पिता ने उन्हें पहले ही परिणम-संस्कार में बाँध कर दिया था। उनके एक पुत्री का जन्म हुआ। नैपुण्य के साथ वे अपने गार्हस्थ्य का उत्तराधिकार ग्रहण करते जा रहे थे। उनका गृही-जीवन ऐसे जमेक नटनाम्यों से जुड़ा है जिससे उनकी सहज बुद्धिमत्ता और प्रत्यक्ष प्रतिभा का पर्याप्त परिचय मिलता है। वे गार्हस्थ्य में बूढ़े थे पर उनका अन्तःतम किसी अनिर्वचनीय सत्य का साक्षात्कार करने के लिए तत्परता रहा था जिससे प्राप्त किये बिना उन्हें बरा भी अन्तःसुष्टि नहीं थी।

भीखनजी की वैराग्य-वृत्ति उत्तरोत्तर बुद्धिमत होती रही। उनके माता-पिता वज्रवादी सम्प्रदाय के अनुयायी थे। वे उस और विषय रस लेने लगे। पर उनका मानस इससे परियुक्त नहीं हुआ। वे पोटियाबन्ध सम्प्रदाय की ओर उन्मुख हुए। सत्य की जो उज्ज्वल ज्योति पाने के लिए उनकी जारमा विवर्धिता रही थी वह उन्हें निभ नहीं सकी। तब उनका मुदाय स्वातन्त्र्यवादी सच की एक शाखा जिसके आचार्य वचनाबजी के सम्प्रदाय की ओर हुआ। उनकी विरक्ति बढ़ती गई। अन्ततः ससार के माया-बाल का परित्याग कर सदा भीतिव्य भगवान् को उनका मानस स्वतः उल्लेखित हो उठा। उनकी बड़ागिरी उनके इन विचारों में बाधिका नहीं प्रत्युत साधिका सिद्ध हुई। उसन भी बिच प्रकार गार्हस्थ्य में वह पति का अनुसरण करी रही थी समय-साधना में भी उनका सह-वर्तन करेगी यह व्यक्त कर यथार्थ अपने को उनकी बड़ागिरी सिद्ध कर दिया। पति-पत्नी बड़ाधर्म की साधना करने लगे। अरे-पूरे जीवन में बड़ा दुष्कर तब यह था जिससे हमने-सँसते उन्होंने भगीपार किया। साथ ही साथ अनेक त्यागमूलक कठिन नियमों एवं बातों को वे निभाने लगे।

बाल बड़ा वृद्धिमान है। स्थिति ऐसी बनी—भीखनजी की पत्नी का हेहावसान हो गया। पारिवारिक बतों ने पटोमियों में माँवबाधियों ने उनसे बहुत अनुरोध किया वे पुनः विवाह करके पर उन्हें मका बहु कम स्वीकार्य था। पत्नी के अभावमय हेहावसान में उन्हें एक भूक पर उल्लुख संकेत दे दिया था इस हेतु की गम्बरता का जिससे बाब तक कोई बच नहीं पाया है। उद्गर्न स्पष्ट रूप में उल्लेखित किया वे वृद्ध पार्श्व अपनायेंगे भी योग का नहीं त्याग का है। बाधना का नहीं विरति का है एहिर्न अर्जन का नहीं निश्चयन का है। उनके पिता का स्वर्गवास हो चुका था। माता उनके प्रस्ताव में मददगार नहीं थी। भीखनजी उनके दृष्टांते पुत्र थे। वे उनकी आशाओं के एकमात्र आचार थे। यही कारण था वे उन्हें बर ओह प्रयत्नित होने की स्वीकृति देने में अपने को सर्वथा असमर्थ पा रही थी।

आचार्य रचनायत्री की ज्ञात हुआ भीखनजी उनके पास भीक्षित होना चाहते हैं। उन्होंने प्रयास किया जिससे भीखन जी को स्वीकृति प्राप्त हो सके। माता ने अपने द्वारा देस सिंह के स्वप्न की वर्णा करते हुए कि उनके फलानुसार यह कोई अल्पतम बेमबवासी पुरुष होना बीसा के लिए स्वीकृति देने में अब आनाकानी प्रगट की तब आचार्य रचनायत्री ने कहा कि धर्म बन कर यह सिंह की तरह मुझे जो जोरविशेषपूर्णक धर्म का उद्घोष करेगा स्वप्न का यथार्थ फलित तो बड़ा होगा। अन्ततः भीखनजी की माता ने उन्हें बीसा की स्वीकृति दे दी। आचार्य रचनायत्री को हाथ से बगड़ी में उनकी बीसा हुई। उस समय वे पच्चीस वर्ष के तदण थे।

वीक्षित होकर उन्होंने अपने आपको शास्त्र-अनुशीलन एवं तत्त्व अन्वय में सर्वतोभावेन भोंक दिया। शास्त्रों के गंभीर अवगाहन से उन्हें कभी-कभी आमासित होना धर्म-साध में कुछ निष्ठ और वर्मा के रूप में जो बाधकनीय है वह यथावत उपलब्ध है मही। ऐसे भाव मन में उद्भूत होते फिर तिरोहित हो जाते। तत्त्व वर्चन के मध्य यथा कहा वे गुरु के समस्त ऐसे प्रश्न उपस्थित करते जिनका यथार्थ समाधान उन्हें नहीं मिल पाता।

आचार्य रचनायत्री के वे प्रीति-यात्र विषय थे। उन्हें (आचार्य रचनायत्री को) उनकी बुद्धि पर बड़ा गर्व था। लगभग सात वर्ष तक उनका यह सम्बन्ध अविच्छिन्न रूप में चलता रहा। अनेक लोग एही भी समझना करते थे स्वात् यामे सब का उत्तरदायित्व भीखनजी पर आ जाय।

महाड़ का अन्तर्वर्ती राजनगर छह आचार्य रचनायत्री के प्रमुख लोगों में से था। साधुओं की विधिकर्मा आचार्य और अनामदीय भद्रा व प्रसंगा के कारण वही के आचर्यों ने साधुओं को बन्धन-नमस्कार करना छोड़ दिया था। आचार्य रचनायत्री ने उन्हें समझाने के लिए भीखनजी को राजनगर भजा—वही आधुनिक प्रवास करने का निवेदन भी किया।

भीखनजी राजनगर आये। आचर्यों के साथ उनका वादविवाद हुआ। उन्हें मन ही मन लगा था वह जो कह रहे हैं, वह यथार्थ नहीं है पर उन्हें तो अपने गुरु की बात रचनी थी इसलिए आचर्यों को जिन किमी तरह समझा-बुझा अपने प्रभाव से बन्धन-नमस्कार के लिए सहमत बना लिया।

एक विशेष बात यह रही कि भीखनजी बाह्य-ज्वर से पीड़ित हुए। उनका रोम-रोम मानो अग्नि-कर्मों से बिना जा रहा था। अन्तर-मन्त्रण बना। सोचने लगे—मैंने कितना अनौचित्य एवं अनर्थ किया। आचर्य सत्य पर आक्रुष्ट थे। मैंने गुरु और सम्प्रदाय के मोह से प्रयवब्ध वर्चनों के विपरीत प्रत्ययवा की उन्हें गुरु समझाया यदि ऐसी स्थिति में मरा देह-पाठ हो जाए तो मैं कितनी निम्न गति में जाऊँ। उन्होंने मन ही मन यह निश्चय किया कि यदि मैं इस व्याधि से मुक्त हो गया तो आचर्यों को अविस्म्य याचार्थ्य में अवगत कर दूंगा—बीसा ही हुआ। दूसरे दिन श्वरमुक्त होने ही उन्होंने आचर्या के समस्त सत्य को स्पष्ट रूप में रखा और कहा कि गुरु के सामने सब बातें रखेंगे उनसे अनुरोध करें मायशा और वर्मा में वे सत्य के आग्रही बनें।

आधुनिक परिवर्तमान हुआ। उस समय आचार्य रचनायत्री सोहन में थे। भीखनजी वहाँ आये। गुरु-विषय में वादविवाद हुआ पर गुरु महमत नहीं हुए। पञ्चम आरे में कुछ संयम का यथावन् प्राप्त किया जा सकता है पर उन्हें स्वीकार नहीं था। विचार-विमर्श चलता रहा। कोई परिणाम नहीं निकला। अन्ततः कोई आरा न देस भीखनजी अपने चार छात्रियों सहित बगड़ी में उनसे (या रचनायत्रीसे पृथक्) हो गये निमल संयम की आराधना उनका चरम ध्येय जो था।

यह सचय का आदि काक था। ज्यों ही वे पृथक् होकर बगड़ी की समधान-स्थित छात्रियों में टहरे आचार्य रचनायत्री अपने सामुन्ने सहित वहाँ आये बातें हुई। पर भीखनजी पञ्चम आरे का महारा के अलगव समय की आराधना से पराक्रम्य हो पुनः सय में आन को बहापि उत्तर न थे। इससे आ रचनायत्री के अभिमान पर ठेस पहुँची। दुःस्मृता त्रिभु के बापित लौन आये। यहीं से भीखनजी के लिए अवसरत चिरोचों का मानो गुरुपाठ हो गया। पर इससे भला वे कब विशिष्ट होने वाले थे। पुनः बरन्म में आ रचनायत्री के साथ उनकी वर्णा हुई। भीखनजी अपने विचारों पर बहिम रहे।

जोषपुर की वृत्ता है। कुछ आचर्य जो भी भीखनजी में निष्ठता के स्थान के बजाय एक दूकान में सामायक कर रहे थे। जोषपुर के तत्कालीन बीबाय थी फलेचन्द्री सिन्धी ने यह देखा। उन्होंने कौतूहल्यवश इस सम्बन्ध में पूछा। आचर्या ने सादी स्थिति से उन्हें अवगत कराया। आचर्यों से यह बात कर कि अभी भी भीखनजी आदि साधु भी तेरे हैं और आचर्य भी तेरे सिन्धीजी कहने लगे—कच्चा संयोग बना। तेरे ही साधु और तेरे ही आचर्य। एक मोचक बनि

पात ही में यह सब सुन रहा था। उसन तत्काल एक पद की रचना कर उन्हें 'तेरापंथी' नाम से अभिहित किया। श्री भीखनजी के पास यह बात पहुँची नामकरण में उन्हें कोई विशेष रस नहीं था पर जब वेक्षा कि नामकरण ही ही गया है तो उन्होंने इसे व्यापक अर्थ में स्वीकार किया 'तेरापथ सर्वात्' हे भगवन्। तेरा—तुम्हारा पन्थ यह है।

उन्होंने दूसरी तरह तात्त्विक विश्लेषण करते हुए इसे पाँच महाप्राय पाँच समिति तथा तीन मुष्टिमय समय-आराधना के पथ के रूप में स्वीकार किया।

प्रातिक्रम्य बहना रहा। आचार्यो मनस्वी मत्ता इसे कब खोजता है। वे उत्तरोत्तर अपने गन्तव्य पर अग्रसर होते रहे। विजयमास १८१७ आषाढ शुक्ल पूर्णिमा को उन्होंने केसबा में जंघेरी ओरि में भगवत् छासी से नव बीसा स्वीकार की। अपने साधियो सहित समय की अवस्था आराधना में रम्य भये।

वे बहो ही जाते प्रवास करते सबेरे विरोध ही विरोध दृष्टिगत होता। यहाँ तक कि मन्वेष्ट मित्रा मित्रा श्री दुर्जन था। पर बिप्लो और बाबाजी के बापुज उन्हें विचलित नहीं कर सके। वे अपन मार्ग पर अविकल भाव से बढ़ते रहे। वे स्वयं अपने सहस्रियों सहित समय साधना में सम्पूर्ण क्लेश स्मर से पर उन्होंने जब यह वेक्षा छोड़ा समझ नहीं रहे हैं तो उन्होंने अपने को पीर तपस्या और कठोर साधना में डोक दिया। बली की छाया में बाहर-पानी रख देते। बली की बानू में वारण-पना सेते। साधनात्मक भीष में जा बाते। यह कम चकता रहा। उनके सहस्रों भजन भी चिरपासकी एवं भी फटेहृत्पथी ने उनके निवेदन किया कि आप में बहुत बली लपित है। कोयो को समार्थ पर जाने की असीम क्षमता आप में है। तपस्या हमें समझाये और आप छोकोड़ार के कार्य में रुगिये। मुनिह्वय के प्रेरक निवेदन पर आचार्य श्री मिश्र ने अपना एक बरसा। वे एक बार पुनः छोकोड़ार के कार्य में बूट पड़े। सोम उनके सम्पर्क में जाने लगे समझने लगे साथ साथ को स्वीकार करने लगे। यह कम उत्तरोत्तर बढ़ता ही गया और एक समय आया सहस्रों उनके अनुबन्धी हो गये।

आचार्य मिश्र एक छोकोड़ारक महापुरुष थे। छोकोड़ार में वे बोलते थे। सत्त्व कोनों की सरलता से आत्मसत्त्वं से सके इसके छिपे वे सरल छोकोड़ारक राक्षसानी में रचनाएँ करते थे। अत्याय जीवन-कर्मों के साथ उनका यह एक सहज कम था। कवित्व की उनमें सहज व्याप्ति थी। छोकोड़ारी और साथ ही साथ अत्यन्त निमूड और घनीर विषयो पर उन द्वारा रचे गए समयम १८ हजार पद्य आज हमें उपलब्ध हैं, जो राजस्थानी भाषा एवं अष्टास्य-भाष्य को उनकी अप्रतिम देन है।

आचार्य मिश्र एक महान् उत्साहव्यय से प्रसार चर्चावादी थे। उनके लोभ उनके चर्चा करने वाले कभी-कभी व्यवहार में उलटा किये भी जाते पर वे अत्यन्त धैर्य के साथ उनसे उत्तर-चर्चा करते। तर्क तथा युक्तिपूर्वक किसी विषय को सरल से सरल रूप में प्रस्तुत करने में उनकी प्रतिभा निराछी थी। व्यवहार्य दृष्टान्तों उदाहरणों भावि द्वारा जिस स्पष्टता के साथ वे अपने पक्ष का निरूपण करते वह सुननेवाले पर सदा प्रभावकारी होता।

वे एक कुशल व्यवस्थापक थे। दिन पर दिन विकास और अभिवृद्धि पाते धर्म-संघ के लिए उन्होंने अनेक ऐसी मर्यादाओं का निर्धारण किया कि वे उदात्तियों व्यतीत हो जाने के पश्चात् आज भी चलकर बही साहस है, जो सब था। ऐतत्संघ के सर्वतो मुनी विनास और अभ्युदय में हम मर्यादाओं ने जो योगदान किया है वह असाधारण है।

इस प्रकार एक उत्साहोपक साधक चालिकाारी महापुरुष महान् भवि प्रभुदेवता धार्मिक एवं धर्मनायक के रूप में बहुविध व्यक्तित्व के धनी आचार्य श्री मिश्र ७७ वर्षों का आयुष्य प्राप्त कर विजयमास १८६१ माघ शुक्ल चतुर्थी को शिरि पाटी में स्वर्णवादी हुए।

सप्त धार्मिक विप्रोक्तता के युग में आचार्य मिश्र ने एक शृङ्खला का सर्वजन किया यहूदा बया बान मादि अनेक तात्त्विक पदार्थों का तत्त्वपूर्ण परिशीलन विश्लेषण तथा गंभीर गम्भन कर भगवान् महावीर के दृष्टिकोण की यथावत् रूप में वचन के गमन प्रस्तुत निरवा साथ ही प्रतिष्ठापना की अष्टास्य के टिमन्निमाते प्रवीण की अपनी साधना के स्नेह में ही प्रयोगितय बनाया।

जिस मूलम परम ओजसी प्रथम निर्भीक विवेचन और उन्मुक्त चिन्तन का सतत साहचर्य लिये उन्होंने साथ की अनिवार्य विद्या यह बहना अनिपठोक्ति नहीं होना कि यदि वे पाश्चात्य देशों में बही उत्पन्न होते तो फ्राय और हेगम जैसे महान् धार्मिकों की दृष्टि में जाने।

तेरापथ और उसके प्रवर्तक आचार्य श्री भिक्षु

(श्री बनेश कुमार)

प्रश्न— तेरापथ संगठन के बारे में आपके क्या विचार हैं ?

उत्तर— जो कुछ मैं जानता हूँ उससे उस संगठन के प्रति मुझमें विस्मय का भाव होता है। कारण उसके केन्द्र में सत्ता नहीं है। सत्ता को अधिकार हथियार और सम्पत्ति से सुरक्षित और समर्थ बनाया जाता है।

प्रश्न— क्या हर संगठन अधिकार या सम्पत्ति के द्वारा ही सुरक्षित रहता है ?

उत्तर— आजकल जो संगठन चीखते हैं आते हैं कमजोर सभी सत्ता और सम्पत्ति में केन्द्रित हैं।

प्रश्न— तेरापथ के पास में कोई सत्ता का बल नहीं किन्तु भी जनता पर विशेष प्रभाव बनाए है आपके इस सम्बन्ध में क्या विचार है ?

उत्तर— सभी तो माने कहा कि मेरे लिए यह विस्मय का विषय है और घायक अध्ययन का भी।

प्रश्न— कुछ ऐसे परम तत्व होते हैं जो सत्ता और सम्पत्ति के बिना भी संगठन को नीलिकता प्रदान करते हैं ? क्या इनके उदाहरण स्वयं तेरापथ को देना जा सकता है ?

उत्तर—हाँ मुझे उससे प्रसन्नता होती है। कारण मैं आस्तिक हूँ। आस्तिक का मतलब कि मैं समझता हूँ कि कुछ केन्द्रित और चित्त-संचालित मानता हूँ। यह चित्त अस्तित्व का सार है। वह मार मुक्त या ठोस वस्तु नहीं है। मेरी मंडा है कि जहाँ संगठन के केन्द्र में यह चित्त उत्पन्न है वही संगठन जीवन्त है और दृढ़ है। अल्पया संगठन में संचित या मेसहोता है और उससे फिर जीवन का वृद्धि होने लगता है। मानव संगठन के सम्बन्ध में यह भंडा आज खरब हूँ ही जा रही है कि बिना सत्ता और सम्पत्ति के वह उत्थान में आ सकता है या कमजोर रह सकता है। दूसरे लोगों में यह विश्वास उठता अमम नहीं है। सौर मण्डल की सीधिए—अनन्त काल से वह मण्डल अपनी कक्षानुसार घूर्णन कर रहा है। आभासमय उसमें क्या है ? क्या कोई कान्स्टीट्यूशन है ? अधिपतित्व है ? नहीं केवल एक आन्तरिक विषयता है। अपनी इस पृथ्वी की ही सीधिए पृथ्वी के अन्तर-भाग में केवल तैजोमय अग्नि ही तो है। सही के वरु से यह ठोस पिंड टिका हुआ है। पदार्थ को विज्ञान ने अत्युत्कृष्ट विश्लेषण करके बताया तो अन्त में क्या मिला ? यही कि मूल में विष्णुमयता है जड़-तत्त्व उसी के साथ जुटा रह कर हमको ठोसपन की प्रतीति देता है। जिसको प्रकृति में पदार्थ क्षेत्र में हम सहज स्वीकार कर पाते हैं वही विश्वास मानो मानव-भाव और समाज-भाव में हमारे लिए बुझ बन उठा है। अपने सार्वजनिक नेताओं और कार्यकर्ताओंको लगता है कि बीच में कोई बड़ा फंड हो या वैधानिक कठोरताया या सत्ता हो तब सब रूप से काम चल सकता है। जैसे आविष्कार को निम्नानेवाली चीज अधिकार और शोध ही हो सकती है। इस पद्धति से जो हम मानव समुदाय को जुटान और उठान या प्रभाव करने आए हैं उसमें वेगने हैं कि स्वर्ण और अमनस्य भी बड़ा है। उन्नति भी हुई हो सकती है लेकिन वह मानो मानसिकता के क्षेत्र में नहीं हुई है केवल नीतिक क्षेत्र में सीधती है। इस अनास्था को दृढ़ता चाहिए और मानस होना चाहिए कि कुछ और ही तत्व है विष्णुमय तत्व आध्यात्मिक तत्व नैतिक तत्व कि जिसके चारों ओर मानव संचलन हो सकती है और होगी चाहिए। यदि ऐसा हो तो मरु विषयाम है कि हम देख पाएँगे कि यह संचलन नाम की मेघती हुई स्वाधी बनती है उसमें उगने और बढ़ने के धीज रहते हैं। दूसरे प्रकार के संचलन मानो सदा विचारों और फलनों की उद्यत दीखते हैं बड़े मूल से ज्ञान-या उसे जुटाए रहता पड़ता है। पर मेरी बड़ मायता है कि विष्णुमयता को केन्द्र में लेकर बनने वाली संचलना बिखरेली नहीं बल्कि स्वाभाविक और मजबूत से बढ़ती और चलती जाएगी। यदि कभी अपनी हम छोटी सी बुनियाद को एक होता है, और उस एकता को ऐसा होता है कि वह भागे भी बिस्तार पाती जाये तो यह नाम राजनीतिक या प्रशासनिक संगठन में नहीं होमा बल्कि ऐसे किसी संगठन में होगा जिसके मूल में प्रेम है और इतिहास शोध की जगह तथ्य है।

प्रश्न—तेरापन की जो सासन प्रमाणी बाब है उसे कुछ कोय डिक्टेटरवाही कहते हैं, इसे आप कैसा समझते हैं ?

उत्तर—बहु मेरे अध्ययन का विषय होना चाहिए और सम्मति देने का मेरा अधिकार नहीं है। लेकिन डिक्टेटरवाही के कुछ बाह्य उपकरण भी होते हैं वे तो मैं तेरापन में नहीं देखता।

प्रश्न—बाह्य उपकरण से आपका तात्पर्य ?

उत्तर—कुछ बेघो में डिक्टेटरवाही है। डिक्टेटर के पास अधिकार है फीज है पार्टी है पुलिस और अदालत है। सम्मति नहीं से मित्र सज्जी है या किन सज्जी है। वे पत्र दे सकते हैं और बाह्य तो जान ले सकते हैं। इस प्रकार के बाह्य उपकरण डिक्टेटर के पास रहते हैं। वैसा कुछ इतर भी है क्या ?

प्रश्न—मिश्र स्वामी के व्यक्तिगत में आप क्या विशेषता देखते हैं ?

उत्तर—मिश्र स्वामी के चरित्र का मेने पूरा अध्ययन नहीं किया है। पर मेरे मन पर छाप है कि सत्य से बढ़कर दूसरा उनके लिए कुछ नहीं था। वे उसके लिए मान प्रतिष्ठा यहाँ तक कि जीवन भी निहावर कर सकते थे। वह सत्यवीर के अतिरिक्त और निर्भीक थे। साथही जिसको मैं बड़ी बात मानता हूँ वह स्व-नृत और स्व-कीन नहीं थे। इसीसे वे प्रजेता और प्रवर्तक हो सके।

प्रश्न—आचार्य मिश्र ने सब का प्रवर्तन क्यों अनिवार्य समझा ?

उत्तर—बहु चाह कर भी बकने हो नहीं पाए। कोय उनके साथ हुए ही। इसी को सब कहना चाहिए। पीछ कोई उनका नाम लेना सब रहे ऐसी उन्होंने चिन्ता की होगी यह मैं नहीं मान सकता हूँ। हाँ जो उनके संग वनावास उपना और बड़ता बना गया उस संघ की चिन्ता तो उनसे कैसे छूट सकती थी ? वह उन्होंने किया और योग्य कार्य किया। इसमें मैं कोई राय माग नहीं देखता हूँ।

प्रश्न—क्या उनका वह कथम जातिकारी कहा जा सकता है ?

उत्तर—अनिवार्य रूप से वह कथम जातिकारी हो जाता है जिसमें संसार का राग विसर्जित होता है और सत्य का प्रम प्रतिष्ठित होता है।

प्रश्न—आचार्य मिश्र के पास सत्य को प्रसारित करने के स्वस्य-उपकरण थे और अनेक लोग बिरोधी थे। फिर भी अट्ट साहस से वे अपने पत्र पर उठे रहे और उन्होंने सत्य को आगे बढ़ाया इस में उनकी आन्तरिक शक्ति के अतिरिक्त और क्या मजद आता है ?

उत्तर—म अन्तर-बाह्य को सर्वथा जो सत्ताएँ मान कर नहीं बकता। अर्थात् जो अपने अन्तरतम के साथ अभिन्न होता है उसे प्रयोजन की भाषा में अलग से कुछ करने की आवश्यकता नहीं रहती। वह स्वयं प्रकाशमय होता है। प्रकाश के लिए अपने को प्रकाशित करने वैसा बलग नाम नहीं रह जाता। प्रकाश स्वयं प्रकाश है। इसलिये कहा जा सकता है कि बाबाएँ अद्वयन विचारएँ ही उनकी फीजानें में साधन और माध्यम बन जाती हैं। यह तो आम अनुभव है कि बिरोध में न व्यक्ति विस्तारित होता है। उनकी व्यवस्तता का प्रमाण इससे अधिक और क्या हो सकता है कि विरोध उदीर्य हुआ। अब हम तक क्यों आ जाती है ? क्यों तारे हमको खींचते हैं ? कारण सिवा इसके क्या कहा जा सकता है कि सूरज सूरज है और तारे प्रकाशक हैं। मिश्र स्वामी आत्मार्थ और सत्यमय होते गए, इनके अतिरिक्त उन्हें करने को ही क्या था। यही महत् पुरणार्थ है और उनकी प्रतिभा का मर्म इससे वृक्ष जिनी मोर-रचना में देगन की आवश्यकता नहीं है।

प्रश्न—मनुष्य प्रभाव का इच्छन रहना है जब उसे प्रकाश मिलना शुरू होता है तब बिरोध क्यों कर उठता है ? क्या उसे नहीं भांति रह जाती है ?

उत्तर—प्रभाव अन्तर को समझ नहीं सकता। जब अन्तर क्या करे ? प्रभाव अपने को अपने में रोक नहीं सकता अर्थात् स्वभाव में ही प्रभाव को बचना और अन्तर को छुटना होता है। यह बिरोध नीतिक है। उसका जाने और बिरोध भी क्या हो सकता है ? इतिहास में कभी नहीं हुआ न होगा कि प्रभावमान पुरुषों को पदान्न न माने गये हों। उगरे औचित्य के लिए तर्कों को नहीं दूधने जाता नहीं है, वह वस्तु स्थिति में ही पवित्र है।

प्रश्न—गरे मर्म में एर ही आचार्य का अनुपासन बनना चाहिए तेरापन के वे विचार क्या व्यक्ति स्वातन्त्र्य के अनुकूल हैं ?

उत्तर—मुझे बिद्योप प्रतिकूलता नहीं बीसती। मैं स्वतन्त्रता खरब को बहुत ऊँचा नहीं मानता। मेरे निष्कट स्वतन्त्रता की सार्वभौमता सच बा बेने में है। केने में तनिक भी नहीं। दयवति मुझे प्रेम प्रिय है। अपनी स्वतन्त्रता उस नाते मने अग्रिय भी हो सकती है। आचार्य तो बसो एक के बजाय बनेक भी हो सकते हैं। लेकिन क्या आदमी में अन्तःकरण और बिबेक भी हो हो सकते हैं? क्या बिबेक के आधिपत्य को स्वतन्त्रता की बात कहना होगा? यदि आचार्य सत्ता होगी नहीं है। उस सच या समाज के अन्तःकरण का प्रतीक है तो इसमें मैं पूरा जीवित्य देख सकता हूँ।

अन्तःकरण की ओर से आया हुआ अनुशासन इन्जिन्यों को या घुसरे जगोपायों को कुछ अग्रिय भी लग सकता है। लेकिन मुझे उसमें कोई अनुपयुक्तता दिखाई नहीं देती। बल्कि यह तो अनिवाय है।

प्रश्न—बिचार मच होने पर कोई भी सचस्य अब चाहे तभी संघ से अलग होने में स्वतन्त्र है। पर जब तक संघ में रहता है तब तक उसे संघ के नियमानुसार ही रहना आवश्यक है। तेरा पंच का यह नियम क्या व्यक्ति स्वातन्त्र्य की सीमा को साँभता है या उसे बनाता है?

उत्तर—व्यक्ति यदि स्वतन्त्र है कि वह संघ में चाहे तो रहे न चाहे तो न रहे तो संघ की अन्तरय मर्यादाएँ उसकी स्वतन्त्रता का हनन करने वाली नहीं कही जा सकती। वे मर्यादाएँ सब उसके आत्मानुशासन का जग बन जाती हैं।

प्रश्न—वे मर्यादाएँ आत्मानुशासन रूप ही हैं तो फिर सचीय क्यों कहलाती हैं?

उत्तर—संघ को अब हम स्वेच्छा से आत्मीय बनाते हैं तो सचानुशासन आत्मानुशासन जैसा आप ही प्रतीत होगा। यह अद्वय है कि संघ का बल बढ़ेया तभी जब और जितना सदस्यों का समर्थन उसके प्रति हाविक होगा। हाविकता में बढि रहने पर व्यक्ति संघ के साधक की बगल बाधक हो चले हैं।

प्रश्न—तेरापंच की मर्यादा है कि सिर्फ आचार्य ही सीमा से सकते हैं। परन्तु इतर जैन सम्प्रदायों में यह नियम नहीं है। बहा हुर कोई अपना सिध्य बना सकता है। आप की दृष्टि में अमण संघ की उत्पत्ति के लिए कौन सी पद्धति अधिक उपयुक्त लगती है?

उत्तर—मेरा मुकाब पद्धति के प्रति नहीं है, आत्मबला के प्रति है। पद्धति कोई बही तक उपार्थ और हितकर रहती है जहाँ तक भीतर उसके आत्मा विद्यमान हो। आचार्य पंच पर मान कीबिए बाये कमी बपाज व्यक्ति जा जाता है तो क्या केन्द्र की यह बपाजता सारे संघ को सिबिक और बीज नहीं कर देवी? कुछ सिध्य सम्मन्ध पबिज और हाविक सम्मन्ध है। वैधानिक रूप में वह उपयोगी बना रहेगा तभी तक जब तक उसकी हाविकता और प्रसन्नता बायम रहेगी। आप ऐतिहासिक दृष्टि से चाहें तो मारें कि तेरापंच का बल इस एक-केन्द्रता के नियम के कारण एकजिह और मुरक्षित रहा। वह ही भी सकता है। लेकिन मेरी धारणा है कि केन्द्र की अम्यात्मप्राणता के कारण यह सम्मन्ध रहता आमा होगा।

यह तो स्पष्ट ही है कि व्यवस्था के नाते केन्द्र एक रहे तो अच्छा है। अन्तःकरण आदमी के पास एक होता है। बिबेक एक होता है। हृदय एक होता है। विद्वद् सब समर्थावस्था के लिए है जब भीतर अन्ध बीज की भी स्थिति होती है। व्यवस्था में आचार्य अथवा गुरु पंच एक हो तो व्यवस्था सुचारु रहती है। लेकिन वृक्ष दो माता के समान है। संस्था उसके लिए अपत्य के समान है। उसका चिन्तन और पोषण वह अपने से भी अधिक ममता से करता है। डिमोक्रैटिक होने की पीग भी इस तरह उससे पूरी-पूरी निभ जाती है। आभासाधी एकमात्र होने पर भी डिपेंडेंट रिप का भाव नहीं नहीं जा पाता। किन्तु यह अम्यात्म प्राणता में ही सम्मन्ध है। इस प्रकार की सत्ता को सम्मन्ध से मूल्य सम्बन्धन से एक ही साथ मुक्त और मुक्त कोई स्वात्मातीत पुरण ही साथ सकता है। माता के लिए ही कीबहु अवस्था मूपम है क्योंकि अपने से अधिक वह अपने गर्भ में रह सकती है। लेकिन स्वतः आदमी जब बुजिजा बनता है तो उसका हाथ बे-हाक हो जाता है। डेमोक्रैटिक सीडर या डिपेंडेंट की दुर्गति इसी से देखने में आती है। समाज वह साम्यवादी है जिसको ऐसा सम्बन्धनशील आत्मिक केन्द्र प्राप्त है। जिस समाज को वह बुजिजा नहीं है उसने वैधानिकता के ओर से या समाज विज्ञानी भी बाय पर वह सम्मन्ध रहता नहीं है। सिध्य अनेक दो और वे निम्न-निम्न आचार्यों को मारें तो इन सबको मिलाकर समाज को एक बनाये रखना बठिन होगा। अपिवाय

होगा यह कि समूह आचार्य को केन्द्र मान कर जो समुदाय एकत्र होगा उसका कुछ अपना स्वास्ति स्थित और स्वार्थ पनपने लग जाएगा । इससे कठिनाई हो सकती है ।

प्रश्न—तेरापस में हर गतिविधि के केन्द्र आचार्य हैं । आचार्य को कांशकर कोई कुछ भी नहीं कर सकता । कुछ व्यक्ति इस स्थिति को बिकास में बाधा मानते हैं । पर साधुजन ऐसा कुछ महसूस नहीं करते । आपकी दृष्टि में क्या यह बाधा है ?

उत्तर—जिनके लिए प्रश्न हो वे ही यदि उन्हें बाधक रूप में अब तक महसूस नहीं कर पाये हैं तो यह बिचार केवल धार्मिक रहे जाता है सारमूल नहीं होता । मैं आत्मा या मायेश पासन की बिकास में बाधा नहीं मानता हूँ । उल्टे यह निम्न भूति सहायक ही होती है ।

लेकिन केन्द्र का आराध कुछ अधिक स्पष्ट होना चाहिए । हमारे शरीर में बह्नि मस्तिष्क में केन्द्रित है । भावना हृदय में केन्द्रित मानी जाती है । लेकिन आत्मा का केन्द्र कहाँ ? आत्मा तो वैसे शरीर भर में व्याप्त है । नहीं एक जगह नहीं है और हर जगह है । आचार्य के प्रभाव को भी मैं इसी तरह काम करता हुआ मानना चाहता हूँ । सम्भव हो भी सकता है कि शरीर का समूह उपयोग मस्तिष्क के नियन्त्रण के कारण अबका हृदय की बाधा के कारण अधिकस्थित रहे जाए, पर किसी भी अन्तःप्रवर्धन की मायसा से तो वही प्रवृत्तता मानी नहीं जा सकती । आचार्य सब में आत्मा के सर्वत्र व्याप्त हो तो उस तरह की बाधाका के लिए स्थान नहीं बचता ।

प्रश्न—तेरापस की मर्यादा के अनुसार बाधित या निर्मित प्रत्येक वस्तु समस्त अथवा सब के नेधाय में होती है । व्यक्ति विद्यम का उस पर कोई बाधित नहीं रहता । ऐसी अवस्था में भी सब में इन सबका निरन्तर बिकास होता नजर आता है । इसमें आप क्या रहस्य देखते हैं ?

उत्तर—मेरी दृष्टि से यह स्वाभाविक है । सृष्टि प्रेम से होती है । प्रेम में आत्मदान है । साधु लोग आत्मदान का कृति काम पाते हैं जब—अपना सर्वश्रेष्ठ के अपनी रचना में डालते हैं और उसे सब के स्वरूप में अर्पण करते हैं ।

प्रश्न—तेरापस के विरुद्ध अनेक निन्दालोक बातें घुसरे समाजों की ओर से मुक्ति प्रचारित और प्रसारित की जाती रही हैं परन्तु तेरापस समाज न बाधित बसा नहीं करने की नीति पर ही अग्रसर किया है । आप इसे तेरापस के लिए ठीक समझते हैं या सड़ा ?

उत्तर—निन्दा को मैं भला समझता हूँ निन्धित के लिए । मुद्रमान उसमें केवल निन्धक का है । निन्दा उपकार है क्योंकि यह समूह व्यक्ति अबका समाज को अपने बोधों के प्रति जगा रखने में सहायक होती है ।

तेरापस की ओर से अगर किसी की निन्दा नहीं की गई, और निन्दा का उस भाषा में उत्तर नहीं दिया गया तो यह अच्छा ही है । लेकिन मैं इससे भी आगे जाना चाहूँगा और यह यह कि निन्दा की ओर निन्धक की अबका भी न मन में जान ही जाय । तेरापस की ओर से यदि आप यथावत् कि ऐसा भी किया गया है तो मेरे लिए हर्ष की बात होगी ।

अगर जो कहा इसमें यह तो आ ही जाता है कि निन्दा न करना और प्रतिनिन्दा द्वारा उत्तर न देना उचित और सहायक है । तेरापस ने ऐसा करके स्वास्थ्य का ही प्रमाण दिया है । क्योंकि निन्दा में हम बोध-वर्धन के स्तर पर उतर आते हैं । काम गुण—वर्धन में से होता है । इस सृष्टि में सब-श्रेष्ठ से हीन तो है क्या ? बोल देखने बहो तो हर बड़ी निक बाएँ । पर बोध वर्धन की इस गुणिबा से धीमन्-यात्री को काम मग्न क्या होने बाधा है ? धीमन्-वर्धन और पुण्य-वर्धन की भावना में से ही उसे उत्कर्ष और आनन्द प्राप्त हो सकता है । इसलिए मेरा बिचार तो यहाँ तक आता है कि निन्धक के भी हम भुग देखें और उसकी भी सहायता करें ।

उसका मतलब मैं किसी निर्बलता का समर्थन करता हूँ यह नहीं है । प्रेम में से बिलम्बी बढ़ता प्राप्त हो सकती है, उसका अनुमान भी बलित है । उस प्रेम में अनन्त प्रतिकार की शक्ति है । इस तरह बहिया की पराक्रम की बुद्धि मानना है और उसमें से शासन की अपूर्व क्षमता आ सकती है । समन-बलन-बल्य ये सब कुछ आ सकता है । इसलिए मेरी भाषा है कि तेरापस की ओर से जो निन्दा-प्रतिनिन्दा में न उतरने का प्रयत्न रखा गया उसमें बल ही काम कर रहा है कोई क्षीय नहीं ।

प्रश्न—आप तेरापस के साधकों में अन्य जैन अथवा से अनेकाङ्ग कोई बिसपता पाते हैं ?

उत्तर—यह कि उनके पास आश्रम के लिए कहीं कोई अपना स्थल नहीं है, दूसरे का हृदय और दूसरे का आवास ही उनके लिए घर है। इस कारण उनमें कुछ और भी बिरोधताएँ बनायास विकसित होती जा सकती हैं।

प्रश्न—तेरापन के बतमान आचार्य भी कुछसी तथा उनके विभिन्न साधुओं से आपका क्या-क्या संपर्क आता रहा है उससे तेरापन के लिए आपकी सद्भावनाएँ विकास पाई हैं या हास ? विकास पाई हैं तो उसके कारणों का विवेचन कीजिए ज्ञास पाई हैं तो भी ?

उत्तर—ज्ञास का मेरे कायल नहीं है। सम्बन्धों में स्नेह हो दूसरी किसी प्रकार की अपेक्षा न हो तो वह सम्बन्ध फले फूलेया ही बटेया क्यों ?

मे अन्तिम रूप से व्यक्ति को मानता हूँ। अन्य सब यावि व्यक्तियों के प्रकाश से प्रकाशित या उनकी जगतासे जड़ित बनते हैं। आचार्य मुखसीबी को मैने आयरुक्त प्रसन्न और व्यक्तित्व सम्पन्न कुछल पुरप पाया है। स्मरण और सुखन दूसरे मुनियों में भी प्रमाद नहीं देखा बल्कि प्रयास देखा कि विकास और गति की प्रत्येक कहर से अचपल हों और आवे बड़ें। कहना होया कि दूसरे (पच के) साधुओं में अपेक्षाकृत मुने यह कम देखने को मिल्ल।

आचार्य भिक्षु . एक महान् कवि

(निष्कर्ष—श्री उपन्यास धारणी)

सन्त साहित्य का स्थान—

सन्त साहित्य भारतीय साहित्य का जीवन-सत्य है। यों कहना अतिरंजन नहीं होगा। साधना के पथ पर निरन्तर जाने बढ़ते आराम-भर के पानी सन्तो ने जो सत्य पाया उसकी सहज सरल तथा बोधगम्य भाषा का आशय या वह सर्वजन बोध बन गया। आत्म-संगीत के उद्गाता जीवन-काव्य के बचपिता य सन्त अपनी भाषा के रूप में जो समूह्य विचार-निधि अपने पीछे छोड़ गये वह बुद्ध-युग तक मानव को सन्त 'येस्' की ओर अग्रसर होते रहने की प्रेरणा देती रहेगी। हृदयस्पर्शी पदों के रूप में सन्तो द्वारा संघोर्ष की वह अमर शक्ति कभी बलही नहीं सदा प्रसूती ही रहेगी। उसका प्रकाश जीवन की पगड़ी पर आये बड़े पवित्रों को सारवत काल तक पथ-दर्शन देता रहेगा। सन्तो द्वारा काव्य-सुरसरी के रूप में अवतारित वह जीवन रस कभी सूखेगा नहीं बहता ही रहेगा जिसका सेवन कर युग-युग तक मानव अमरत्व का आस्वाद लेता रहेगा।

आचार्य भिक्षु एक महान् सन्त—

आचार्य भिक्षु एक युग प्रकर्षक आन्दोलन महान् सन्त थे। वे बिकारों से जूझे थे शक्ति से लड़े थे जड़ परंपराओं और स्थितिपाकवादों के विरुद्ध उन्होंने बिड़ोह का शस्त्र फूका था। विपरीतताएँ उन्हें हिमा नहीं सकी विरोध उन्हें हिमा नहीं सके वे मेघ और हिमाद्रि की तरह अडोक्त रहे। इन सब स्थितियों ने उनके जीवन में एक अद्भुत सहिष्णुता निर्मीकता एवं स्पष्टबाधिता का विशेष संचार कर दिया। सत्य को कहे से कहे रूप में प्रस्तुत करने में वे कभी नहीं हिचकिचाये। यही कारण है उनकी कविता में कभीर की तरह फलकबलन है एक स्वाभाविक जोश तथा सवेन है जो सन्त-नाट्य की अपनी विशेषता है।

एक अन्तर्जात कवि—

कवि बनाये नहीं जाते वे उत्पन्न होते हैं। आचार्य भिक्षु का जीवन इसका अवलम्ब निर्वचन है। उन्होंने विविध रीति प्रथम अलंकार-साधन आदि का अध्ययन कर कवित्व का शिक्षण पाया हो ऐसा नहीं था। हृदय में भावों का उद्वेगन हुआ वे बाहर निकलने की तिकमिका उठ अन्तःसारपूर्ण कवियों का सम्मेलन या शून्य रूप में आधिभूत हो गये। यही ही उनकी कविता थी।

संस्कृत के अति प्रसिद्ध रीतिकालीन आचार्य साहित्य सर्वज के प्रणेता श्री विश्वनाथ ने कहा था कि उल्लू और बर्बटों की कविता का केवल कमेजर है उसकी आत्मा ठीक उस है। यही वह सत्य है जो मानव को सहज ही अपनी ओर आकृष्ट करता है। आत्म-नात्म शरीर की जो बसा होती है वही बसा रस-युक्त कविता की होती है। महर्षि से परब्रह्म पर हम पावें आचार्य भिक्षु की परावर्त्ति काव्य-रस से छटाछल चरी है। मानो उनमें निर्बो (साम्य रस) का दिव्य निरंर बह रहा हो।

भाषा—

आचार्य भिक्षु का जन्म राजस्थान के जोधपुर प्रमण्डल में हुआ था जिसे मारवाड़ कहा जाता है। उनका कार्य-क्षेत्र मुख्यतः जोधपुर तथा जयपुर प्रमण्डल जूरे शब्दों में मारवाड़ एवं मेवाड़ रहा। इसीलिए उन्होंने अपनी कविता में जिस भाषा का प्रयोग किया है वह मारवाड़ी एवं मेवाड़ी का मिश्रित रूप है। मेवाड़ गुजरात का सीमावर्ती प्रमण्डल है अतः वही की भाषा पर गुजराती का डीक उठी तरह प्रमाण है जैसा मेवाड़ी का गुजराती पर*। अतएव आचार्य भिक्षु द्वारा प्रयुक्त राजस्थानी में गुजराती की भी एक हल्की-सी छूट हम पाते हैं।

* कुछ अतिशयोक्ति पूर्व एक समय था जब गुजराती और राजस्थानी एक ही भाषा थी। देस कास आदि के मेघ से उत्तरोत्तर भिन्नत्व होता गया। इसके बावजूब भी इन दोनों भाषाओं में बहुत अधिक निकटत्व है।

भूक आचार्य भिक्षु एक निःस्पृह साधक थे उस घातकत सत्य को जन-जन तक पहुँचाना उनका अभिप्रेत था जिसे उन्होंने आत्मसात् किया था यदि कविस्व-प्रस्थापन द्वारा कीर्ति-अर्जन। वास्तविक स्थिति तो यह थी कविता उन्होंने की नहीं बन पड़ी और अत्यन्त उच्छ्वस्त बन पड़ी। उन्होंने उन दिनों प्रचलित राजस्थानी के लोकजनीन सरस एवं बोधगम्य सन्ध्यों का प्रयोग किया है जो सीधे श्रोता या पाठक ने अस्तित्व तक पहुँच सकें।

रचनाएँ —

आचार्य भिक्षु का जीवन जनक सचनों से मँजुल था। वे अम्यारम नाति के महान् स्रष्टा थे। पप-पग पर कठिनाइयाँ उनका स्वागत करने लगी थी। जनक बार-बार जायी-जायी रातों तक वे लोगों को समझान में लग रहते थे। फिर भी आचार्य हैं उन्होंने अपने जीवन में इतना किया जिसकी स्वात्तु हम कल्पना भी नहीं कर सकते। क्लिप्ता भी अत्यन्त उत्तम कोटि का। दर्शन के नूत विद्यार्थियों को अत्यन्त सरल सत्यावली की भासा में सरमता एवं सफ़लतापूर्वक प्रवित कर देना उनकी अमृत प्रतिभा और नमनिक कविस्व का स्पष्ट परिचायक है।

जैन तत्त्व-ज्ञान आचार्य-विस्मरण जीवन-वर्षों वर्म-आत्म की मर्वादाएँ आदि मौलिक विषयों पर आचार्य भिक्षु की जो रचनाएँ उपलब्ध हैं वे धर्मन और गृही वर्ग के लिए निःसंशय उनकी एक अप्रतिम रचना हैं। अम्यारम-नात्म्य में उनका अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान है।

छेत्तपत्र के चतुर्थ पट्टपर ही आचार्य ने अपने धर्म-सच के आद्य प्रवर्तक आचार्य श्री भिक्षु के जीवन चरित्र के रूप में अपने द्वारा रचित 'भिक्षु जम रत्नम' नामक ग्रन्थ में उनके द्वारा ३८ हजार गाथाओं के रचे जान का उल्लेख किया है। उनकी अधिकांश रचनाएँ पद्यबद्ध हैं कुछ गद्य बद्ध भी। उनके द्वारा रचित पद्यात्मक रचनाएँ निम्नलिखित हैं —

१—नव पत्रक २—प्रायक मा बारेष्ठ ३—कासबाही री बीपई ४—इन्द्रियबाही री बीपई ५—परजामबाही री बीपई ६—टीकम डोही री बीपई ७—जिपया री बीपई ८—निन्व री बीपई ९—मिष्वाही री कपरी री बीपई १—एकक री बीपई ११—जिनाग्या री बीपई १२—मोसियाबच री बीपई १३—मिन्व रास १४—विनीत बनिनीत री बीपई १५—विनीत बनिनीत री डाल १६—जलन री डाल १७—मोहणी बर्म-बर्म री डाल १८—बघर्षे प्रासित री डाल १९—जिग कलका नाति बावे न बावे तिनी री डाल २—मूस बंगाबन रा फल री डाल २१—सामधर्मो सांमप्रोही री डाल २२—गील की नव बाक २३—समकित री डाल २४—गमघर सिन्नाबनी २५—बान री डाल २६—बैराग री डाल २७—मुझा री डाल २८—म्याहुमो २९—दार्शिक डाल ३—अनुकम्पा री बीपई ३१—बिरल इबिरल री बीपई ३२—पझा री बीपई ३३—आचाररी बीपई ३४—अबनीत रास ३५—गोसासा री बीपई ३६—बडा कोनक री सिव ३७—तामकी तापस री बलाज ३८—उबाइ राजा री बलाज ३९—सकवास पुतर री बलाज ४—मुसाहुकुमार री बलाज ४१—मूया लोडा री बलाज ४२—उबरवत री बलाज ४३—बना मजगार री बीपई ४४—भक्तिनाथ री बलाज ४५—बाबका पुतर री बलाज ४६—औपदी री बलाज ४७—तेतकी प्रधान री बलाज ४८—बिनरिख जिनपाल री बलाज ४९—नव मनहार री बलाज ५—पुङ्गरीक कुङ्गरीक री बलाज ५१—अरत नाति ५२—अबुहुमार नाति ५३—सुबर्सन नाति ५४—बैरका री जोडासियो ५५—साव बडु री जोडासियो

शैली —

आचार्य भिक्षु की अधिकांश रचनाएँ राजस्थान में प्रचलित विभिन्न राग-रागिणियों में हैं। नाच-नाच बोहो सोरठे आदि छन्दों का भी प्रयोग है। तत्त्व-वर्णन जैसे गूढ़ विषय को अत्यन्त सरल एवं सरस शैली में उन्होंने जिन नियुक्तता से प्रवित किया वह वास्तव में एक आश्चर्य की वस्तु है। गीत सर्वसाधारण को प्रिय होते हैं। उनके माध्यम में गभीर तत्त्व भी सहज ही जन-जन तक पहुँचाने जा सकते हैं। शेष इन्हें सरमता से स्मृति में रख सकते हैं पाकर प्रस्ताव और आनन्द के सकते हैं। उनके द्वारा गीत्यात्मक शैली को अपनाये जान का सम्भवतः यह भी एक कारण रहा हो।

छन्दों में प्रसार —

उनकी रचनाओं से यह स्पष्ट प्रतिपादित होता है कि शब्दों के प्रयोग में बड़ा प्रयत्न साध्यता नहीं है, सहज गम्यता है। पादों के अनुपम जो शब्द सहजतया उद्गीर्ण हुए, उन्हें ही अपनी रचनाओं में उन्होंने प्रयुक्त किया। प्रसार इनकी शैली में स्वाभाव्य सब पाया है।

बिजयमूलक धर्म का निश्चय करते हुए उन्होंने बितने सरल एवं प्रसारणमय शब्दों में कहा है—

“बिजयमूलक धर्म बिज कह्यो ते पाये विरघा भीम ।
ते सतगुरु रो बिजय करे रया बीबी मुक्ति री नीम ॥
जे कुमुद टबो बिजय करे, ते किम उतरे मय पार ।
ज्या सुगुद कुगुद मही खोलव्या ते गया जमारो हार ॥
कोई अज्ञानी हम कहे गद ने बाप एक होय ।
मूडा भला ते गुरु कह्या रयाने म छोडना कीम ॥
बिज आसम माहि हम कह्यो गुरु करपा पुन देख ।
छोटा गुरु ने नही सेवपा रयाँ कीमत करपी बिधेय ॥

अर्थात् भगवान् ने हम का मूल बिजय बताया है । पर बहुत कम लोग ऐसे हैं जो उसे यथार्थ समझते हैं । बिजय सतगुरु का क्रिया जाना चाहिए, जो मुक्ति की भीषण गारने वाले हैं । जो कुगुरु का बिजय करते हैं वे सब समुद्र की कटे पार कर सकें ? बिम्बोने सतगुरु और कुगुरु की पहचान मही की वे मनुष्य जीवन हार दये—उनका मनुष्य मय निष्पन्न दया । कई अज्ञानी ऐसा कहते हैं कि गुरु और बाप तो एक ही होते हैं । अच्छे बुरे भी भी हैं बिम्बो हम गुरु कहते हैं उन्हें नहीं छोडना चाहिए । पर भगवान् द्वारा प्रकटित आश्रमों में तो यो कहा है कि पुण्य देखकर गुरु करने चाहिए । कुस्तिष्ठ—सूटे गुरु का सेवन नहीं करना चाहिए और न बहुराज ही ।

हम पद्यों में सुगुरु-कुगुरु-बिबेक पर बलि ने जिस अन्त स्थायी छेदी और सहज बोध्य शब्दों द्वारा प्रकाश डाला है वह सहसा पाठक के हृदय को झकझोरे बिना नहीं रहता । ‘यया जमारो हार’ ‘गुरु ने बाप एक’ आदि उक्तिदो का प्रयोग कर जिस प्रकार उन्होंने बिजय का विधायकता किया है वह उनकी केवली की अपनी विशेषता है । अर्थ की रमणीयता स्वतः बन पड़ी है । बलि को बरा भी प्रयत्न नहीं करना पडा है । उस भगवत्कार पश्चिच्छात्र भगवान् ने रमणीय अतिरिक्त शब्दावली की ही तो काव्य कहा है ।

अलंकार —

संस्कृत क्षेत्र में अलंकार-शास्त्र के अग्रणी विद्वान् आचार्य मम्मट ने कविता के लिए अलंकारों को आवश्यक माना है पर साथ ही यह भी कह दिया है कि यदि वे नहीं बही न थी हो तो कोई बात नहीं । हिन्दी के अति प्रसिद्ध ऐतिहासिक आचार्य वेणु ने भी कविता और गणित की घोषा के लिए अलंकारों की आवश्यकता अनुभव की है ।^१

इस पर बरा सूझता है शेष—जाना कि अलंकार कविता के सौन्दर्य को बढ़ाने वाले हैं पर कम ? अब कि सहज रूप में उनका प्रयोग हो । जहाँ काव्य की सुन्दरता को बढ़ाने के लिए शीघ्र-शीघ्र अलंकार सारे बाते हैं बड़ा कविता सीमित और विलसित नहीं होती उनके भार से सब (मुष्किल हो) जाती है । महाकवि केवल के साथ यही हो गया । उन्होंने अपने महाकाव्य ‘राम चरित्र’ में जहाँ उप-उप-के अलंकार और प्रथिन्न अलंकारों को रूसने का प्रयत्न किया जहाँ उस महा काव्य के अन्त सीत को ही शुष्क बना दिया । ठानी तो वे ‘काव्य के प्रेत’ कहे जाते हैं ।

आचार्य भिन्न एक अस्वाभाव-साधक थे । लोगों को जीवन-रस से आत्माहित करना उनकी अभिप्राय था सुन्दर शब्दों की शोभ में जुड़े रहना नहीं अलंकारों को बढ़ाने में बुद्धि बीजाना नहीं । पर फिर भी शब्दों की सुन्दरता अर्थात् सुख प्रयोग

१—रमणीयार्थप्रतिपादन- शब्द काव्यम् ।

(रस भगवत्)

२—उत्तरोपी शब्दावली सवधानसहती पुनः कथायि ।

(काव्य प्रकाश)

३—मुपन बिना न सोह्य कविता कविता भिन्न ।

(बलि-भिया,

अन्तःस्पर्शी धर्मपारमर्यता सहज भाव से ही उनकी कविता में सध गई है। यही बात अलंकारों के सम्बन्ध में है। वही भाव प्रेत निश्चय में तन्मय हो वे भिन्न-वेगों से अलंकारों का एक सहज समावेश गया है। जैसे—

एक ही श्रिया में पुष्प बीज पाप बोगों होते हैं एतन्मुखक मिय प्ररूपण का परिहार करते हुए उन्होंने बड़े सुन्दर रूप में कहा है—

“सोमर केरा सींग में सीम सींग में सींग ।
ज्युं मिय पक्ये त्पारी बात में बीम बीग में बीम ॥
बाजर खेत बावे जरे, बूट बूट में बूट ।
ज्युं मिय पक्ये त्पारी बात में झूट झूट में झूट ॥
बीर निछे उजाड़ में करे झपट झपट में झपट ।
ज्युं मिय पक्ये त्पारी बात में कपट कपट में कपट ॥

अर्थात् सोमर के एक सींग में से बूसर उसमें से तीसरा इसी प्रकार एक एक से अनेक सींग निकलते रहते हैं। जो पुष्प पाप की मिय प्ररूपणा करते हैं उनकी बात में एक ही बुद्बुद नहीं होता उत्तरोत्तर निकलते अनेक बुद्बुद उसके साथ जुड़े रहते हैं।

बब बाजरी का खेत बोया जाता है तबले पीले की एक साखा में से बूसरी उसमें से तीसरी और भी इसी प्रकार अनेक साखाएँ निकलती जाती हैं। इसी प्रकार मिय प्ररूपणा बाके के एक झूट में से बूसरा झूट उसमें से तीसरा—इसी तरह अनेक झूट प्रसूत होते रहते हैं।

बियाबान जगह में बीर भिक्षु जाते हैं उनका हर झपट्टा उत्तरवर्ती झपट्टों से युक्त रहता है। इसी प्रकार जो मिय प्ररूपणा करते हैं उनकी बात में भागो छल की एक झुंझका झुंझी रहती है।

सीधे-साधे शब्दों में पर सभी हुई आत्मकारिक सगुणपूर्वक कवि ने जितना रोचक एवं मनोरम वर्णन यहाँ किया है। मिय प्ररूपणा के साथ जुड़े बुद्बुद मिथ्याचार और कापट्य का उद्घाटन जिस सुन्दरता से किया है देखते ही बनता है।

‘हिंसा में धर्म की मायता’ पर अत्यन्त मोनस्वी शब्दों में अपना समिप्राय प्रस्तुत करते हुए वे एक स्थान पर लिखते हैं—

“कोही करह्यो ज पीताम्बर, कोही सू केम बोधायो ।
तिमहिंसा में धर्म किहोनी बीज उरख्यक जिय आयो ॥
हिंसा री करनीमें दया नहीं छे दया री करनी में हिंसा नाही ।
दया ने हिंसा री करनी छे त्यारी ज्युं दाबयो ग छाही ॥
बीर बस्तु में थोक हुबे मिय दया में नाही हिंसा रो भेका ।
ज्युं पुरख ने पविषय रो मारण किच बिच जावे भेको ॥

अर्थात् जून से सम्बन्ध पीताम्बर जून से कस बोया जा सकता है? उसी प्रकार हिंसा द्वारा धर्म नहीं से होया और उससे आत्मा कैसे उरखक बनेगी?

हिंसा के कार्य में दया नहीं होती और दया के कार्य में हिंसा नहीं होती। उनका बोधा ही पारमर्य है जैसा धूप और छाया का।

बीर और बस्तुओं में मिलावट हो सकती है पर दया में हिंसा की मिलावट नहीं हो सकती। पूर्व और पश्चिम का मार्ग जिस प्रकार मिलेगा?

यहाँ जून से रम पीताम्बर का वृष्टान्त जितना मर्मस्पर्शी है, सुख पाठक इसे उषा अनुभव करेंगे। धूप और छाया के पारमर्य की उपमा द्वारा कवि ने दया और हिंसा का अलगाव बड़ी सुन्दर रीति से प्रस्तुत किया है। पूर्व और पश्चिम का मार्ग कभी तीन बाज में भी मिल नहीं सकता क्योंकि दोनों परस्पर विपरीत विधानों में जानेवाले हैं। इस वृष्टान्त द्वारा दया और हिंसा के सार्वधिक प्रातिकूल्य का अत्यन्त प्रभावक बिच कवि ने अनित्य किया है।

बस्तु-निश्चय —

आचार्य भिक्षु की निरूपण-प्रवृत्ति का यह सहज वैशिष्ट्य है वे ऐसे चुमते शब्दों में अपना प्रतिपाद्य कहते हैं जो सुख

मनुष्यादि के शरीरों की तरह कमी जाती नहीं जाती। साथ ही साथ उनके रचना तन्म की यह दूसरी विशेषता है कि वे अपन विषय का इतना सुन्दर आनन्द-विषय प्रस्तुत करते हैं कि वह ब्रह्म मानो मूर्तिमान् बन आ उपस्थित होता है।

आचार्य मित्र की एक कृति है 'धीक की नव बाङ'। जैन साधुओं में ब्रह्मचर्य के सम्मेलन परित्याग के लिए भी रचना-वर्णन और बसवी परिष्ठा (कोट) का निष्पन्न है। आचार्य मित्र ने इसी विषय का इस कृति में अत्यन्त सरल एवं उद्बोधक स्वरों में वर्णन किया है।

एक स्थान पर वे (चतुर्थ बाङ के अन्तर्गत) दृष्टि दोष का विवरण करते हुए कहते हैं—

"एक लम्बी आंखों के भावतारे, मारव माहें मिलीयो नीर।

तिजने लम्बी बाण बाया बचारे, नीर फरसी घूं ग्राहिया ठोठ ॥

हिने एक बाण बाकी रह्यो र जब जस्वी निज रूप दिखाय।

ते नीरतिज रें रूप बिजबीयोरे, जब लम्बी बाण सुखीयो डाय ॥

नीर पर्यो ते देखने रे लम्बी करवा लागीं मांघ।

नीर कहे गरवे किचु रे म्हारे मारी नयना रा लागी बाण ॥

अर्थात् एक क्षणिक गीता कर अपनी पत्नी को छिपे या छुआ वा। मार्ग में एक नीर मिला। (छूटने पर लटक जाने पर) क्षणिक में उस पर बहुत से बाण छोड़े पर नीर ने कहे (परधु) से उन्हें छोड़ दिया। जब क्षणिक के पास केवल एक बाण बाकी रहा। तब मारी ने अपना रूप दिखाया (बूझट छोड़ा)। नीर उसके रूप में आसक्त हो व्यो ही उसकी ओर एकटक देखने लगा क्षणिक ने उसे बाण से गिरा दिया। नीर को गिरा देख क्षणिक गर्स करने लगा। नीर उससे बोला—तुम किस बात का दर्ब कर रहे हो? मुझे मारी के नयनों का बाण लगा है। मानी ने तुम्हारे बाण से आहत नहीं हुआ है। इस मारी के नयन-बाण से आहत हुआ है।

दृष्टि-विकार की विलगी दुःख परिणति होती है। क्षणिक ने क्षणिक नीर नीर के दृष्टान्त द्वारा उसका प्रत्यक्ष रूप पाठकों के समक्ष उपस्थित कर दिया है। 'म्हारे मारी नयना का काव्या बाण' पर वे भी व्यति निकलती है जिससे काव्य-पाठकों को वह आह्वय किने बिना नहीं रहेगी। यह क्षणिक के भावामिष्यक्ति के वैराग्य का एक उत्कृष्ट उदाहरण है।

"आचार्य की नीति" में आचार्य मित्र ने आचार की महत्ता जीवन-व्यवहार में उसका समावेश आचार के नाम पर वर्तन-चार वा पोषण आदि पर अन्तःकरण की सज्जता देनेवाले जो भावपरिमाणपूर्ण पद कहे हैं, तात्त्विक महत्त्व के साथ-साथ उनमें काव्य-सुषमा भी झलकाने लगी है। एक स्थान पर वे कहते हैं—

'छाये जीया छिरे पुस्तक पोषा आचार पालन बाणक बोधा।

ठ फँस रह्या भाया जालो एहवा भेषवारी पाँच में काको ॥

करनी करतूत माहें पोषा बने बरड बरड भिरवा बोला।

त्यारे झूठ लगी नहीं टाको एहवा भेषवारी पाँचमें काको ॥

नाम बरावे छाव सरी पिण लयन न बीसे एक रली।

मूठे झूठ लगी बँहुरहो नाको, एहवा भेषवारी पाँचमें काको ॥

केई पक्षीबन बावे मोटा जकगत ल बी लयना बोला।

जब रहित एकटा पराको एहवा भेषवारी पाँच में काको ॥

एक एक लया पोषन बाके जगजन करता माहि साके।

त्या ने कोइ माहि हटननाको एहवा भेषवारी पाँच में काको ॥

अर्थात् पुस्तकें पोषियां छाव छिपे घुमते हैं पर झूठ आचार के परिपाक में वे विभूत पोषे हैं, प्रायः बाल में फँसे हुए हैं। इन पक्षों में—वर्तमान में इस प्रकार सामु-नेप की विवशता करने वाले अनेक लोग हैं।

सन् बरली करने में जो सर्वथा निष्क्रिय हैं और झूठी बातें बरते रहते हैं, असत्य वर्णन वा जिनके कोई निवार नहीं है इन वर्तमान में ऐसे अनेक व्यक्ति हैं जो साधु का भेष स्वीकार किए हुए हैं।

नाम से तो साधु-साध्वी कहलाते हैं पर जिनमें साधुत्व का रचमान भी लक्षण नहीं है मुक्त से मानो झूठ का मामा बह रहा है इस पंचम काव्य में ऐसे लोग साधु का रूप बनाम हुए हैं।

कोई ऊँचे-ऊँचे पद धारण करने वाले कहलाते हैं पर उनकी गति-विधि उल्टी है उनकी आत्में खोटी है। वे भाव्य-रहित निस्तब्ध मुक्त के तुल्य हैं। इस पंचम काव्य में वे भी साधु नाम से अग्रहित होते हैं।

परस्पर एक-दूसरे के दोषों को छिपाते रहते हैं अकार्य करते जरा भी नहीं संझुकाते। उन्हें कोई रोदनवाला भी तो नहीं है। ऐसे बेवचारी इस कालिकाव्य में हैं।

ये पद नहीं हैं आत्मस्थमान स्फुटिग हैं अन्तरात्मा की बेच देन वाले सरस-भाष हैं। आचार की विडम्बना करनेवाले तपाकवित्त साधुओं को जिन जोशील सख्यों में कवि ने फटकारा—भुतकारा है वह शुद्ध आचार-भंगों को यथावत् रूप में पाले जाते देखन की उनकी आध्यात्मिक टीस का परिचायक है। प्रत्येक सख्य आचार के नाम पर पोषित होते जनाचार पर एक कपटी चोट करन काफ़ी है। बिचारों की इडिया बुद्धिम सख्यों का परिचान या मानो निहार उठी है। सखे हुए सख्य लोकवर्तीन सचि और श्रुतवित्त साधु ने एक अव्युत्त प्रभावकारिता यहाँ उत्पन्न कर दी है।

विनय के आराधन और अविनय-वचन पर आचार्य मिश्र की एक अति महत्त्वपूर्ण कृति है 'विनीत विनीत री बीपई'। इसमें प्रस्तुत विनय का जिस मायिका तथा सूक्ष्मता से उन्होंने विवेचन किया है वह निःसंदेह उनकी स्नेहनी का चमत्कार है। विनीत का वर्णन करते हुए वे लिखते हैं—

“कुछा काना री कूटी तिगरे छरे बीबा राध कोही ।
सगळ ठाम घू काळे हुडहुड करे, बर में जावच न दे कोई ॥
कुटी बियाळे रमणीक भागणो न्हास कीड़ा राधने कोही ।
बास बुरगच बाबे बठि कूटी तिचने मुर-मुर करे सब कोई ॥
बेहनी कुछा काना री कूटी तेह्ना विनीत में अभिमानी ।
तिचरो पावळो खीच न मुक्त करी तिचमू सगळई वे बाण कानी ॥
विनीत राधुस माधु भीकळे ते तो नृवचन कीड़ा समभाणो ।
रमणीक भावणा ज्यू शुष साब ने पाप लयावे शोच उठणो ॥
थिर करण नाहि राखे तेहन छिन्न पडे हुवे मोही ।
तिचने कुछा काना री कूटी ज्यू गण बारें नाळे सखे कोई ॥

अर्थात् एक सखे कानो की कुटिया है जिसके कानो से कूट और मबाव टपक रहा है। वह जहाँ भी जाती है भुतकार के साथ बाहर निकल बी जाती है। अपने घर में उसे कोई नहीं जाने देता। वह कुटिया सुन्दर भागन को बिगाड़ देती है। वहाँ कीड़े कूट और मबाव मिरा देती है। उससे सखी कुर्त्तव्य आती रहती है। सखी उसे बुर-बुर कर निहार देते हैं। विनीत और अभिमानी साधु सखे कानो की कुटिया जैसा है। उसे खील का दो पाखन करना है पर उसका मह भयना स्वयंवा बेरी है। सखी उससे बुर-बुर रहते हैं। विनीत के मुह से जो नृवचन निकलते हैं उन्हें कीड़ों का समान जानो। सुन्दर भागन की तरह शुद्ध साधु को वे भीच उत्पन्न करवा कर, पाप लगाते हैं। उसे (विनीत को) स्थिर करने के लिए यदि धर्म-सख में रखा जाता है तो वह छिन्न कुट्टा है तथा बाह्र करता है। सखे कानो की कुटिया की तरह उसे सखी धर्म-सख से बाहर कर देते हैं।

अविनय की कालिका से पुते बीबन का कितना अन्ध स्पर्धा विवेचन यह है। कुटिया का बीमस्त वर्णन करते हुए कवि ने बीबन के अविनयमूलक असह्य पक्ष की जो मर्त्यता की है वह निःसंदेह अपनी युद्ध भुट्टि को हृदयवादा और प्रभावोत्पादक सभासकी में अनुस्यूत कर डालने की उनकी अव्युत्त मेधा का परिचायक है। कुटिया के वृष्टान्त को साधोपाग रूप में विनीत के बीबन के साथ बटित कर उन्होंने अविनय का एक समीच साध-विष प्रस्तुत किया है जो समय मार्ग पर चलने वाले साधकों के लिए प्रेरणा का एक दिव्य पाथ्य है।

अविन-विनय —

जैसा कि उल्लेख किया गया है, आचार्य मिश्र एक निर्भीक सत्य थे। बिना किसी अवलोकन पक्ष और कालिका के उनकी

चिन्तन-भारा बही। उसमें सत्य जिस रूप में प्रतिभासित हुआ उन्होंने चरे-चरे धर्मों में उसे ज्यों का त्यों रगड़ दिया पर उसके साथ उनका विशेष सबैध जागृत रहा। यही कारण है जहाँ-जहाँ जैसा भीचित्य या उन्होंने चरित्र-निर्माण किया। इसलिए यह आवश्यक होता है कि उनके द्वारा की जायसंगत करने के लिए उनके द्वारा दिये गये विवेचन की पृष्ठभूमि को यथावत् रूप में जाना जाए। उदाहरणार्थ उन्होंने एक स्थान पर नारी के लिए 'नारी कूट कपटनी कोबली' 'नारी कावरा बाहुरी' 'नारी पूरी कसेवली' 'स्त्री अनुरय मूल' 'बिचरी ठो बावक स्त्री बुरी' आदि विशेषणों का प्रयोग किया है। वहाँ सड़ा यह नही समझ लेना चाहिए कि नारी-जाति के प्रति उनका बड़ा अवहेलनापूर्ण दृष्टिकोण था। इन विध्वंसों के पीछे पृष्ठभूमि यह है—ये विध्वंस उनके द्वारा वहाँ प्रयुक्त हुए हैं जहाँ उन्होंने नुसली नारी का विवेचन किया है। 'तहिं सरीखी समझी नार' उनके द्वारा कहा गया यह पद स्पष्टतया व्यक्त करता है कि नारी मान के लिए उनका उच्च अभिमत नहीं था। उन्होंने सही नारी के लिए तो आवश्यक शब्दों में कहा है कि सही सोऊह पुण बी जान होती है। सही सीता के सङ्ग होती है, जिसका बर्णन मिनेस्वर देव भी करते हैं।

आचार्य मिश्र द्वारा विरचित 'मरत चरित' एक अत्यन्त सुन्दर काव्य है। उसकी एक घटना है चक्रवर्ती सम्राट् मरत अपनी छोटी बहुत ब्राह्मी के सौन्दर्य पर मुग्ध हो उससे विवाह कर लेना चाहते थे। ब्राह्मी बेदाग्यवती थी। वह सन्तुष्ट होकर मरत की विलम्ब बलीकार करना चाहती थी। एक अटिष्ठ समस्या सामने आ उपस्थित हुई। मरत को रोके कौन निवेश कौन? इस प्रसंग पर आचार्य मिश्र न नारी के चरित्र को जिस उच्चता की परचाया पर पहुँचाया है वह देखने बस है। जिस सौन्दर्य पर सम्राट् मुग्ध है उसका और साधना की अग्नि में उसे होम देना चाहिए, ब्राह्मी यह सोच अपने को उसका में लगा देती है। आचार्य मिश्र ने इस प्रसंग पर लिखा है—

“मरत नही निवच देवे बीसा ब्राह्मी चीक छपी सांवी रखा।
रूप देखी मरत दे बछा बाई ॥
सही बेके-बके पारनो बीनो एक कूसा बन पापी में सीनो।
फूस ज्यू काया पड़ी कुमसाई ॥
मरत री निवयसु जानी ममता तिथ सृ ब्राह्मी क्षाली उपसा।
साठ हजार बरस री निचरी बाई ॥
मरत जीव बीनी मन री ममता सही रो छरीर देखीने बाई समता।
पछे बीपटी बीसा बराई ॥

अर्थात् मरत बीसा नहीं लेने बैठे हैं यह सोच ब्राह्मी चीक की रखा के लिए सन्नद्ध हो गई। ब्राह्मी का सौन्दर्य देख मरत उस पर आकर्षित थे। सही ब्राह्मी ने द्वयार्थिक (बी बी बीनो का) उपवास प्रारम्भ किया। पारने में वह केवल कूसा बन और पानी सेती थी। फलतः उसकी फूस-सी कोयल काया कुम्हा गई (सौन्दर्य विकल हो गया)। मरत की वासना व्यर्थ ममता देख ब्राह्मी ने यह तप तप स्वीकार किया था। साठ हजार वर्षों की लम्बी अवधि तक यह चरुता रहा। परिधाम यह हुआ सही का (उपसा की अग्नि स सुमसा) छरीर देख मरत की वैयर्थिक आसक्ति मिट गई और उसमें समता का उदय हुआ। मरत ने ब्राह्मी को मागभोलासुपूर्वक बीसा धिक्काई।

धर्म के माध्यम द्वारा हृदय परिकर्षण का एक जगूठा उदाहरण यह है जो आचार्य मिश्र की लोकजीवन लेखनी का बाध्यम था और अधिक निवारण था नमा है। श्रमयोग्य आदर्श नारी के उदात्त चरित्र का यह एक बाज्यस्वभाव उदाहरण है।

'मरत चरित' का यह प्रसंग भी कम प्रेरक नहीं है जहाँ ब्राह्मी और सुन्दरी महान् योग्य और अब महान् साधक अपने बाई बाहुबलि को प्रतिबोध देन उपस्थित होती हैं।

घटना यो है—मरत और बाहुबलि का सयावह इन्त मुझ होता है। विजया बाहुबलि का मानस अध्यात्म-विजय की ओर मुझ जाता है। अपने व्योष्ठ बन्धु मरत पर दुर्बल प्रहार करने की सही हुई उनकी अविच्छिन्न मूर्ति अपने बालों पर पहुँच पानी है। वे पथमुष्टि कोचकर धर्म पथ पर अग्रसर हो जाते हैं पर उनके पैर अपने पूज्य पिता धर्म नायक मन्वान् अध्यात्म अपने धर्म-परिवार उद्दिष्ट जहाँ वे उद्य और नहीं बढते। मन में एक संकोच था अपने अदृष्टान्त में छोटे माई, जो पहले

दीव्रित हो चुके हैं। बीसा-पर्याय की श्लोष्टता के कारण जो बन्दनीय हैं, उन्हें (अपने से छोटी को) मैं कैसे बन्दन करूँ। बाहू बलि गिरि-बन्दन में घोर तप करने लगे हैं। वे अनवरत ध्यान में निरत हो जाते हैं बाह्य जगत् से दूर। बहुत दूर यही तक कि उनके बालों में पसी पौससे बना सेते हैं और हाथ तथा पंर वन्य स्थाओं द्वारा वेष्टित हो जाते हैं। इस घोर तप के बावजूद भी उन्हें कदस्य साम नहीं होता क्योंकि अस्मिमान का कुम्भ घास अब भी उनके अन्तरात्म में गड़ा था।

अपमान् श्रुपम के निर्दोष पर समीचीन बाह्यी एवं सुन्दरी वही माती हैं और अपने भाई बाहुबलि को आत्म-निरीक्षण की प्रेरणा देती हैं। इस प्रसंग पर आचार्य मिश्र लिखते हैं —

“बीरा म्हाप गज पकी ऊतरो बाह्यी सुन्दरी हम माने ।

बाहुबल ने समसायबा मामी सामी सगी माहि माने ॥

ये राज रमण रिब पछरी बसे पुन बिधा जनको ।

पिचपत्र नहि छूयो ताहरो तू मन माहि मान बिबेको ॥

बीरा म्हाप गज पकी ऊतरो गज बडिया नेबल नहोयो ।

आपो कोको आपरो ठो तू केवल कोयो ॥”

अर्थात् भैया ! अस्मिमान के हाथी से उतरो बाह्यी तथा सुन्दरी यों माती हैं। आपन रमणीय राज्य छोडा श्रुडियाँ छोड़ी पुन छोड़े पत्नियाँ छोड़ीं पर आपसे अस्मिमान का हाथी नहीं छूटा मन में बिबेक जगाइये।

भैया ! अस्मिमान ने हाथी से उतरो। हम पर पड़े कँकरय नहीं पावोगे। आप अपने अन्तरात्म की गवेषणा कीजिए, कदस्य का दर्शन मिलगा।

कवि ने मीची-सागी और सलित सी छायावली में मानो अपना हृदय उडेल दिया है। गज के रूप से भाव-उन्मथ उल्लापता की जिस कोटि तक पहुँच गया है वह वचन का नहीं अनुभव का विषय है। एक-एक शब्द से बोधन पर निस्तुह सरल पर भावप्रति प्रेरणा-युक्त निवृत्त होने लगे हैं।

उक्ति-वर्णन्य :—

आचार्य मिश्र महान् उत्कृष्टता से और से जीवन के साक्षात् पारखी। उन्होंने स्वयं देखा परमा जीवा अनुभव किया फिर भोग के समस्त उस प्रस्तुत किया। इसलिए उनके निरूपण-अन में एक वैशिष्ट्य रहा वह सचटन रहा जिससे उनकी बर्णनाएँ तत्पण लोक-मानस के अन्तस्तक तक अपन भाव पहुँचा सकें। आचार्य मिश्र की बर्णनाओं में एक और वही सरलता है वही गहनता भी है पर उनके निरूपण-वैशिष्ट्य के कारण गहनता सरलता में परिवर्तित हो गई है। बाव्य-मनन में लोक जनीनता की ओर उनका सदैव ध्यान रहा है। उनके कतिपय पद भीषे उद्बुत पिये जा रहे हैं जिनमें उनसे उक्ति वैशिष्ट्य का आभास हो सकेगा —

“बानी फटे वीगरी कुछ छ देबनहार ।

प्यु मुनसुहिन गणबिमबियां त्पारेबहुँदिसरुडिमा बभार ॥

यदि आचार्य फट जाए तो उसके कीन वैभवं क्या सचता है ? यदि गुण महिन बभ-सुख बिगड जाए तो उनमें चारों बार बड़े-बड़े छिन् ही जाते हैं। (वहाँ वैभवं लगने की कोई मुकाइश नहीं रहनी।)

“अभिनीत न अभिनीत भावक भिसे ए, से पारने पको मन हरप ।

प्यु डावण राजी हुने ए, चडवाने भितियां जरल ॥”

यदि अभिनीत साम को अभिनीत भावक भिसे जाए तो वह (मायु) मन में ऐसा हर्ष मानता है मानो डाविन की चडने के लिए जरल भिसे गया हो। (डाविन स्वयं बिगडल होनी है और नवारी के लिए जरल के भिसे जान से उसकी बिगडलता और बढ़ जाती है।)

“साबने भावक रनगरी माना एक मोटी दूनी बाम्ही ।

गज गुप्ता चारों तीरय ना इबरल रह पर वानी ॥”

मायु और भावक रलों की सामाएँ हैं एक छोटी है दूसरी बड़ी। हममें (मायु-नाप्पी-भावक-अविना रूप) चारों तीरों के इतरुच गुण का जपन किया गया है। अडल तो एक और चूट गया है।

“विम कोई बूत ठमाक बिजने बासणरी बियत न पावे ।

बत केइ ठमाक में पाके ते दोनइ बस्तु बियाड़े ॥

एक व्यक्ति घत और ठमाक का व्यापार करता है पर वह वर्तनों के उपयोग पर ध्यान नहीं देता । बूत को ठमाक के वर्तन में डाल देता है । परिणाम यह होता है—दोनों ही बस्तुएँ बिगड़ जाती हैं । (न बूत काम का रहता है और न ठमाक ही)

“बीज रो बीज बान्सा में बास्यो बान्सा रो बीज बीज में बास्यो ।

विचरी बीज फूटी बीज ई फाटी होनू इन्द्रिय बीज बास्यो ॥

एक व्यक्ति के पास दो बीजधियाँ थीं—एक बीजों में डालने की तथा एक बीज पर समाने की । उसने बीज पर समाने की बीजधि बीजों में डाल दी और बीजों में डालने की बीजधि बीज पर समानी । फल यह हुआ उसकी बीजें फट गईं और बीज फट गईं । इस प्रकार वह दोनों इन्द्रियों से हाथ धो बैठा ।

“कुमुद जड़मूला सारीका सारी सरसा कोटी भाइ समान ।

भारी करना बीज बीजा सारीका स्याने सोके कोटी सरसा में जान ॥

कुमुद जड़मूला के समान हैं । उनकी मिथ्या यथा भाइ के तुल्य है । भारी कर्मों वाले बीज चनों करते हैं । कुमुद उन्हें मिथ्या यथा की भाड़ में का सोकते हैं ।

“सोना री सुरी सोही बनी पिब पेट न सारे कोय ।

ए लौकिक बुष्टाव सामसी तू हिरहे बिमासी कोय ॥

सोना की सुरी देखने में बड़ी सुन्दर लगती है पर उसे पेट में कोई नहीं मारता । इस लौकिक बुष्टाव को मुन अन्त में ब्रह्म बीजिए कि जो देखने में सरस पर परिणाम में बिरस है क्या उसे कभीकार करना चाहिए ?

“सेत साओ कोका ठयो पहर माहर री डार ।

भू मेळ लियो साया ठयो पिब खाके मधारी बाळ ॥

सिंह का बमडा पहर गधे ने कोनों के सेत चर छिने । वही स्थिति उनकी है जिन्होंने बेच दो समुद्रों का के रखा है पर जो बाळ मधे की चमते हैं ।

“कळ विम भव बीजवा बागवान भववान ।

बाणी बळवारा विम बागज्यो बाळे भव बीजा रे कान ॥

सघार के जीव बूत के समान हैं और भगवान् बागवान के समान । भववान् की बाणी बळवारा के तुल्य है, जिसे वे साधनिक प्राणियों के कानों में डालते हैं ।

“जल जिन सूखे कंछडा कुमकावे कूपक पान ।

स्याने छीबे जल स्यामो बागवान भूषवान ॥

जल के बिना सूख सूख जाते हैं । उनकी पत्तियाँ और कोपलें कुम्हला जाती हैं । बुद्धिमान बागवान उन्हें स्याम के बल से सींचता है ।

“भोट के सिम्या करपी बोहिणी कूपयन बोहिणो पान ।

भर जोवन शील बोहिणो बायर ने चरिण निधान ॥

तबानजिन बड़ी के लिए धाम करना कठिन है । बड़ेही रूपन के लिए धाम बना गरी जवानी में बहुधर्म स्वीकारना और बायर (आत्म-बल दृश्य) के लिए चारित्र्यमय निधि को जपना कठिन है ।

“मच्छ गलानक कोक में सरल निबल ने काय ।

विच माहि धर्म पदधियो गुगुब कुबुडि चलाय ॥

नमार में मच्छपसाल (बड़ी मछली छोटी की का जाती है उसीतर बड़ी को उससे बड़ी) व्याप करता है । भववान् दुबल को लाता है । कुमुद अपनी कुबुडि लगाते हुए उसमें धर्म की प्रकम्पा करते हैं ।

“भय सची बीबी बटे, ते कण ठीतर भुम जाय ।

भू रूपन रे नम सधियो भू ही पावे विमलाय ॥

पीटी कन-कन सचय कछी है सीतर सेकर उड़ जाता है । इसी प्रकार कृष्ण द्वारा सभित मन यों ही गष्ट हो जाता है ।

“आँधो काका री पाखरी गोरियो बर्ग माने पिण सम्भन भावे ।

ज्यु भिनीत भिनीत कने रहे, तोळ कायक मुबब सिन्नावे ॥”

शब्द के पास सन्देह को बाँधा । यद्यपि काका बर्ग तो उसमें (सकल में) नहीं जाता है पर उसके ससर्ग से उसके स्मरण उसमें आ जाते हैं । उसी प्रकार बिनीत भिनीत के पास रहता है तो वह (भिनीत) उसे (बिनीत को) कुछ एक बुरी प्रवृत्तियों से सिखा ही देगा ।

काँवा ने सी बार पाणी सू बोधिया छोड़ी न मिटे तिपरी बास ।

ज्युं भिनीत ने मुबपिण उपदेश दियो बर्गों पिण मुकन काये पासु ॥

प्यास को सी बार पाणी से थो दिया जाए तो भी उसकी गन्ध नहीं मिटती । इसी प्रकार भिनीत को गुरु कितना ही अधिक उपदेश दे वह उसके पास तक नहीं फटकता ।

इन पदों से पाठक यह स्पष्टतया जान पायेंगे कि कितनी अधिक तत्त्वसंक्षिप्ति दृष्टि मार्मिक अभिव्यञ्जना भावानुकूल प्रानस धाम्-बोधना भावि भावि में कवि का अपना वैशिष्ट्य है जिस विषय को किया अपने प्रतिभा-वत्त से उसे अतीव प्रभावक तथा उत्कृष्ट रूप में प्रस्तुत किया ।

लोकोक्तियों का कुहर समिन्धे —

बर्ग वस्तु के वैराग्य एवं स्पष्टरूप में लोकोक्तियों मानो जीवन डाक बेटी हैं और सबजनोपयुक्त लोकजीवन काव्य में तो इनका और भी अधिक महत्त्व है । जन-जन की शिक्षा पर जो उचितता सदा से बैठी आ रही है वे जन-साधारण के मानस पर असाधारण प्रभाव उत्पन्न करती हैं । उनके द्वारा समाहित वस्तु-विषय वहाँ लोग के लिए अधिक आकर्षक और प्रेरणा प्रय हो जाता है दूसरी ओर उसके अर्थ-वीर्य में भी एक वैशिष्ट्य आ जाता है ।

बैसा कि किन्ना आ चुका है आचार्य मिश्र एक लोक कवि थे । उन्होंने जन-जन में प्रचलित लोकोक्तियों का अपनी कविताओं में अत्यन्त सुन्दर रूप में प्रयोग किया है । लोकोक्तियों के सञ्चयन में उन्होंने बड़ी सूक्ष्मता से काम किया है । उनके (लोकोक्तियों के) पदानुकूल संघटन (शब्दों के रूप में प्रस्तुत करने) में भी उनका वैराग्य स्पष्ट बुद्धिगत होता है ।

आचार्य मिश्र द्वारा अपने काव्यों में प्रयुक्त लोकोक्तियों में से हमने के रूप में कुछ एक उन्हीं के शब्दों में प्रस्तुत की जाती हैं —

“बाप तलाई बाप ने कावे पार निबार ।” —यह मेरे बाप द्वारा बगबाई हुई तर्क्या है यह जान मुझ उसका कीचड़ जाता है ।

“छटी फटे सुमरी वेठा देखे धान । —कृष्ण की छाठी फटने लगती है जब वह धान बेते देखता है ।

“बाकर ककर बिनु सरीसा धनी बलाने ज्यु बाके । —देवक और कुतों बूद के तुल्य हैं । उनका स्वामी विचार बलाता है, उधर ही वे बलते हैं ।

“कम सहित कूबो छोडने मिस्टो मझे नडगुरो —नडगुरा अन्न से भरा बर्तन छोड़कर बिजा जाता है ।

“विगाडयो विगाडे सविधो पान ।” —सबा पान स्वयं विगडता है और पानों को विगडता है ।

“पूत रा पग बाओ पेट माही । —पूत के पैर धर्म में ही पहचान मिले जाते हैं ।

“मिडी अनेक माडी देखो आवा बिन लागे सेखो । : —अनेक विनियोगों शिक्षा कर देख लो बकों के बिना उनकी गणना नहीं होती ।

“जम पापी रो परके पाय ।” —पापी का मन गष्ट हो जाता है ।

“रेठा री न हुवे जाड । थामू की धाककर नहीं होगी ।

“बाप बेटा बाप आपरा लीपा मुगटे बर्ग ॥ —पिता-पुत्र —नच अपने बर्गों का फल मोफते हैं ।

“बना बड़ी बावे ते बावे नहीं ।” —जो बेला बनी जाती है वह लौट कर नहीं जाती ।

आचार्य मिश्र के काव्यों में इसी प्रकार स्थान-स्थान पर अनेक लोकोक्तियों का उनकी (आचार्य मिश्र की) अपनी सीसी

सभ्यता और पर-विश्वास पूर्णक प्रयोग हुआ है, जिससे अर्थ गरिमा में अविद्यमान आने के साथ-साथ पर सारस्व में भी कम बलि बर्धन नहीं हुआ है।

अपस्तम्ब —

परम विद्वत् काश्यप-मरिच आचार्य सम्प्रदाय के सम्बन्ध में कवि की सुष्ठि अनन्य-पर्याप्त होती है। उस पर उसका अपना एक छत्र साधन्य होता है। बिधाता के नियम भी उसे बाध नहीं पाते। क्योंकि हृदय के उत्सव से प्रभावित होन बाका भावोन्मय ही तो कविता कहलाता है, जब वह अनुकूल सारस और स्मरण शब्दों का नसेवर या जाय। वहाँ कैसा बन्धन कैसा पारतन्त्र्य !! आचार्य निम्न एक ऐसे ही सर्वोत्कृष्ट स्वतन्त्र कवि थे। छन्दों में छन्दों में शैली में उन्होंने अपना स्वातन्त्र्य बरता है जिसमें कविता का अन्तस्वरूप विद्युत् नहीं हुआ है बल्कि उद्दीप्त बना है। साधना की नवीनी पर चरे उठते साधक की भाषा होने से सहसा वही कवी कार्कश्य का आभास भी स्थाप्य होने लगता है पर वहाँ काव्य औरव के मते कार्कश्य अवाञ्छनीय नहीं है। सत् के नाम पर पोषण पाते असत् को जब वे आड़े हाथों केते हैं तो प्रतीत होता है वे उसके जग-जग को धुरेव डाँटना चाहते हैं।

भारत के आध्यात्मिक वाङ्मय को वास्तव में आचार्य मितु की बहुत बड़ी देण है जो उन्हें युग-युग तक स्मरणीय रखती। आचार्य निम्न एक सर्व-सर्व के प्रणेता और संचालक थे। नायक का जीवन उत्तराधिकारियों के लिए आदर्श होता है। आचार्य भी मितु द्वारा समर्पित उत्तराधिकार के पर्याप्तपूर्ण आचार्यों ने वहाँ अपने आराध्य अभिनायक से विरसत में आय अनेक महत्ताएँ ली वहाँ इस काव्य-मरपर को भी उन्होंने ग्रहण किया। फलतः सभी आचार्यों की रचनाएँ बाध हमें उपलब्ध हैं। उनके कर्तुर्बल पट्टाधिकारी श्रीमत् जगन्नाथ ने अपने जीवन में लगभग साठे तीन काव्य गाथाएँ लिखीं। भयवती धृष्ट जैसे महान् नायक का राजस्थानी पीठिकाओं में उन द्वारा किया गया भावानुवाद राजस्थानी साहित्यको उनकी अनुपम देण है। उत्तराधिकार के अनेक भयल-भयभियों ने भी बहुत लिखा है। आज वह परंपरा सर्वोत्तमों की विकास के साथ फलवित एव पुष्पित है।

संस्कृत का एक सुभाषित है—

यमन्ति ते मुकुटिनो रससिद्धा कवीन्धरा।

नास्ति येन यथा कामे वरामरजस भयम्॥

वे रससिद्ध मुकुटि सदा विजयधीर हैं जिनके अघास्मी शरीर को न बुझने का भय है और न मील का।

धृताश्रिमी शीत भागी हैं। सहस्राश्रिमी बुजर भागी हैं पर कवि अपने सम्बन्धों के रूप में जन-जन के बीच सदा भयल्लभ भोगता रहता है।

आचार्य भी निम्न आज भी उन सब को जिन्हें अम्भाल में रख है, एक विषय प्रेरणा है रहे हैं। उनकी भाषा उनकी कविता ऐसा कठोरी रखी धृताश्रिमी सहस्राश्रिमी तक।

तेरापथ के मौलिक मन्तव्य और उनका आगमिक आधार

(लेखक—मुनि श्री नारायजी)

जिसे भी धर्म और सम्प्रदाय की कुछ अपनी मौलिक मान्यताएँ होती हैं और वे ही उसके स्वतन्त्र अस्तित्व का आधार बनती हैं। कथमान जैन धर्म मन्वत्तया से विभागों में बँटा है—स्वेताम्बर और दिगम्बर। स्त्री-मुक्ति और सर्वज्ञ मुक्ति निर्बन्धन मुनित्व, सर्वज्ञ मुनित्व आदि कुछ ही मन्तव्य उक्त दो सम्प्रदायों के भेद के मूल कारण बन रहे हैं। दिगम्बरों में पुण्य पूजा और अर्चित इन्द्र-यूना आदि मन्तव्यों पर भी उपाय और ठेकर पथ टिके हुए हैं। स्वेताम्बरों में मूर्तिपूजा, स्नानक बासी, तेरापथ से तीन प्रमुख सम्प्रदाय हैं। मूर्तिपूजा सम्प्रदाय जसा कि नाम से चिह्नित होता है मूर्तिपूजा में विश्वास करता है। उपाय से सम्प्रदाय मूर्तिपूजा में विश्वास नहीं करते। ब्रह्म-दान, मिथ्यात्व-निराशा, स्नानक परम्परा आदि बातों को लेकर स्नानकबासी, तेरापथ सम्प्रदाय में मतभेद है। तेरापथ का यही मतभेद समागत अन्य जैन सम्प्रदायों से है और यही उसके स्वतन्त्र सम्प्रदाय होने का आधार है।

आगम मान्यता

तीनों ही स्वेताम्बर सम्प्रदायों का आधार आगम-ग्रन्थ है। ध्युनाधिकता से तीनों सम्प्रदाय आधारित मूलभूत आदि आगमों को समान रूप से प्रामाणिक मानते हैं। मूर्तिपूजाओं की आगम संख्या ४५ है और स्नानकबासी तथा तेरापथ की आगम संख्या ३२। निष्कर्ष यह रहा ३२ आगम ऐसे हैं जिन्हें तीनों ही स्वेताम्बर सम्प्रदाय समान रूप से अपने आधार ग्रन्थ मानते हैं। किन्तु दिगम्बर सम्प्रदाय में आगम संख्या की मान्यता नहीं है। उनका कथन है—आगम-ग्रन्थ कल्प हो चुके हैं। आगम संख्या के नाम से जो आश्चर्य उत्पन्न होते हैं वे प्रामाणिक नहीं हैं। दिगम्बर आधारों द्वारा उचित ग्रन्थ-सम्बन्ध ही उनका आधारभूत साहित्य है। तथापि आध्यात्मिक, दार्शनिक व वैज्ञानिक विषय समागत अन्य जैन सम्प्रदायों से ही और दिगम्बर सम्प्रदाय के आधार ग्रन्थों के उक्त विषयों में विशेष मतभेद नहीं है।

तेरापथ की मौलिक मान्यताएँ तेरापथ के प्रवक्ता आचार्यों की मिल्गु द्वारा प्रवर्तित हुई हैं। आचार्य की मिल्गु विधिगत आगम अनुयायी थे। उन्होंने जो कुछ कहा या किया उन सब का आधार आगम अवश्य रहे हैं। प्रस्तुत निबन्ध में तेरापथ के मौलिक मन्तव्यों के आगमिक आधार बतलाए जा रहे हैं।

अब उक्त तेरापथ के विज्ञात विभिन्न जैन सम्प्रदायों के बीच ही कसीटी पर कट जाते रहे हैं। अब वह युग आया है जब कि अनुसन्धान प्रबल दृष्टि से उक्त विज्ञानों के सम्मुख उन्हें प्रस्तुत करने की अपेक्षा हुई है।

दान

तेरापथ की दान-मान्यता है—असंयत जीवों की जीवन-कामना राग है। मरण-कामना वह और उनको इस सब सिद्ध संसार जाने की जीव-कामना है। वह जीवराज प्रवर्तित धर्म है। तेरापथ की दया और दान सम्बन्धी जितनी भी धीमांसाएँ हैं वे सब इन्हीं एक मूल पर आधारित हैं। इस मूल का जन्म सब में समान रूप से निबन्ध होता है। तात्पर्य हुआ—तेरापथ की मान्यता के अनुसार पण्डित गुणस्मान्कर्तों का पण्डित गुणस्मान्कर्तों मुपात्र संयमी को यथावधि दिया गया दान ही धर्म तथा धर्मानुगत पुण्य का माग है। अब धर्म को अर्थ करनेवाला है। अतिरिक्त दान असंयत पोषक होने के कारण मौलिक तथा सब दृष्टि का है। आचार्य की मिल्गु की भाषा में—

× × × ×
 “मुपात्र” ने दिया संसार बटे छे मुपात्र ने दिया सब संसार।
 ए और बचन साक्षात् कर पानों विषय में संका नहीं छे तियार ॥”

अर्थात् मुपात्र को देने में संसार बटता है, मुपात्र को देने से संसार बचता है। यह यथायथ और बचन है। इयं धर्म

के लिए सन्निक भी स्थान नहीं है। आर्यम दशों में उक्त मन्त्रव्य के पोषक पर्याप्त आहार मिलते हैं। भगवती सूत्र के अष्टम अक्षर के ९ उद्देश्यों में भीतम स्थानी भगवान् भी महावीर से पूछते हैं—

ममबन्धु ? यदि कोई अमनोसाक्षर जिसने पाप-कर्म का प्रत्याग्यायन नहीं किया है ऐसे असमयी असती को प्रामुक् अमामुक् एषमीय अमेषमीय 'असत्' 'पाप' वाचि चतुर्विध आहार देता है तो बहुधा उपार्जन करता है ? इस पर भगवान् भी महावीर ने उत्तर दिया—बहु एवात पाप-नर्म वा उपार्जन करता है। उसे अपा भी निर्भरा नहीं होती।^१

इस प्रश्नोत्तर प्रसंग से यह स्पष्ट हो जाता है कि पूर्ण समयि और पूर्ण सती अर्थात् पट्ट या पट्टोत्तर गुणस्वानवर्ती साधु को जो प्रामुक् और एषमीय दान दिया जाता है वही दान मोक्ष मार्ग का हेतु है। अन्य प्रकार का दान आध्यात्मिक वृष्टि से पाप-नश्वन का कारण ही है।

आता सूत्र के ११ में अध्ययन में न्यून मणिहारे का वर्णन मिलता है। न्यून मणिहारे ने दानसाला की स्वतन्त्रता की। नन्दा पुष्करणी बनवाई। वहाँ सृष्टियों कोष मते और छात्रि प्राप्त करते और नन्दनमणिहारे की यद्योमापा मोक्षते से। अन्त में नन्दन मणिहारे के शरीर में छोटक मयकर रोग उत्पन्न हुए और वहाँ मर कर बहु उसी नन्दा पुष्करणी में बहुरूप में देखा हुआ। इस समस्त आत्मान को पढ़ने से सहक ही मान होने लगता है कि शास्त्रकारों का ध्येय तथा प्रकार के असमयि दान की हेतुता सिद्ध करने का है।

तिसीम सूत्र के १५ में उद्देश्य में कहा गया है—'यो भिक्षु अन्यतीर्थों को गृहस्थ को चतुर्विध आहार का दान करता है या करते हुए का अनुमोदन करता है तो उसे चातुर्मासिक प्रायश्चित्त भाता है ?

जो साधु अन्यतीर्थों को गृहस्थ को बस्त्र पात्र कन्दल पात्र प्रमार्जक का दान करता है या करते हुए का अनुमोदन करता है तो उसे चातुर्मासिक प्रायश्चित्त भाता है'।

साधु अन्य तीर्थों या गृहस्थ को किसी भी स्थिति में भोजन पानी या बस्त्र पात्र का दान नहीं कर सकता और किए जाने वाले दान का अनुमोदन भी नहीं कर सकता। इस कठोर प्रतिबन्ध का एकमात्र हार्ज्य यही हो सकता है कि असमयी दान को भगवान् भी महावीर ने वर्म और मोक्ष का अंग नहीं माना है। वर्म का अर्थ यदि उन्होंने माना होता तो साधु के किए सर्वस्व दान की भी वे निबिरोध आजा देते। एक साधु दूसरे सर्वोर्ध्व साधु को अपनी उपकम्ब सामग्री से कुछ भी दान करे इसका निरोध न शास्त्र ही करते हैं और न वर्तमान परम्पराएँ ही जब कि साधु असमयि गृहस्थ को अपनी किसी वस्तु निषय का दान करे उसमें शास्त्रीय निषय तो अनपेक्षित पाठ के अनुसार होता ही है और समाज सभी जैन परम्पराओं में भी तथा प्रकार के दान का प्रतिषेध है। गृहस्थ भी सामायिक पोषण आदि में समयि (साधु) को दान दे सकता है और साधु से इतर किसी को बहु दान नहीं कर सकता। यह जो एक प्राचीन परम्परा जैन समाज में चली आ रही है वह भी लौकिक दान को वर्मदान न होने का संकेत करती है।

सूत्रछातान अमुत्कम्ब २ अध्ययन २२ में अन्य तीर्थों कोयो ने कहा है—हे आर्जुनार्यो जो जो सहक स्नातक बाह्यको तो निरूप प्रति भोजन कराते हैं वे पुण्य स्कन्ध का उपार्जन कर देवत्व की प्राप्ति करते हैं ऐसा वेद मान्य है। इस कथन का बड़ोछा

१—आतासु चतुर्विध भौति १६ गाथा ५७।

२—समगो बाधमस्य वा मते ? सहास्य असमयि अविश्य पवित्र्य पञ्चकन्धवा पात्रकर्म कापुण्य वा अकापुण्य वा एसमिज्जोगे वा अमेषमिज्जोगे वा असत् पात्र पात्र किं कम्बह ? गोयमा । एगतो से पात्रे कर्म बन्धह मरिष से काह निज्जरा कम्बह ।

३—उदेग जदे मणिमोर ठेहिं सोम्भेहिं रोयमा-केहिं अमियुते समाने जहा पोत्तकरणीए भुज्जिय ४ तिरिस्स बोपि एहिं निज्जराउते बहणए सिण अट्ट बुद्धु बसुं काल मांसे काल किन्ना जहाए पोत्तकरणीएबहुदुए भुज्जि-सि-दुत्ताए उवकसे ॥२१॥

४—जे भिक्षुअन्तस्सिपयस्सभा मारस्सिपयस्स वा असत् वा पात्र वा साधम वा साधम वा देह, देतं वा सातिज्जति ॥७५॥

५—जे भिक्षु अन्तस्सिपयस्सभा मारस्सिपयस्सभा कलसा पात्र पुण्णमं वा देह देतं वा सातिज्जति

६—सिपायमाण तुदु वे सहस्से जे भोजए गतिए कुसाकपाय' ।

७ गच्छति भौतुप सपपादे सिम्भाभितानी भरणासिसे ॥७८॥

से लक्ष्मण करते हुए आर्द्रभुमार न कहा—तथा प्रकार के कुलाटक दो सहस्र ब्राह्मणों को भोजन करने वाले उन सोम्य ब्राह्मणा सहित नगरगामी होत हैं ।^१ उस समय की सामाजिक स्थितियों में वैदिक गस्त्रुति का प्राधान्य था और ब्राह्मणों को श्रेष्ठ पात्र माना जाता था । यमय गस्त्रुति क उपासक आर्द्रभुमार न तथा प्रकार के दान की जो भस्मया की है वह दान-पुण्य की प्रवर्तिन परंपरा को स्पष्ट धुनीटी देत जाती है ।

उत्तराध्ययन अध्यायन १४ में मृग पुत्रा को जब उनके पिता ने वैशाध्ययन और विप्र भोजन का महत्त्व बताया तो प्रति वृत्त पुत्रा न उत्तर दिया । अर्थात् वेद बाध नहीं होने । ब्राह्मणा को भोजन करना मनुष्य को गरवप्राप्ति करने वाला है ।

मृगवृत्ताग मृतकन १ अध्यायन ११ में तथा प्रकार के सम्बन्ध में कहा गया है—जो दान नै प्रवर्त्ता करता है, वह प्रार्थियों का बन्ध बाधता है ।^२

उपाननदशाग अध्यायन ७ में ब्रह्मया यथा है सगडास पुत्र आजीवक धन का उपासक था । योगात्मा को वह महामाह्म मानता था । भगवान् श्री महावीर के पास तत्त्वचर्चा कर वह निग्रन्ध धर्म का उपासक हो गया । यह संवाद जब गोमालक को मिला वह समझास पुत्र के पास आया । सगडास पुत्र ने उसे आवर-भस्कार नहीं दिया और न धर्म्या सत्कारक ग्रहण करने के लिए आवेदन किया । योगात्मा ने उसे अपनी ओर प्रभावित करने के लिए भयवान् महावीर का यदा बचन दिया तब सगडास पुत्र ने उसे धर्म्या सत्कारक ग्रहण करने के लिए आवेदन किया । उस समय सगडास पुत्र ने यह कहा—हे बभानुप्रिय ! तुमने मेरे धर्माचार का धर्माय्य धुनबचन किया । इसीलिए मैं तुम्हें धर्म्या सत्कारक आदि के लिए निबदन करता हूँ । न कि धन और तप के लिए । इसमें यह स्पष्ट हो जाता है कि भयवान् श्री महावीर का उपासक सगडास पुत्र भयवान् महावीर और उनके अनुयायी साधुजनों की दान करने में ही धन और तप मानता रहा है और वहीं निग्रन्ध धर्म का मन्त्र्य रहा है ।

ठाभाय मूत्र के नवम टाग में ९ प्रकार के पुण्य बतलाए गए हैं । अन्नपुण्य पानीयपुण्य स्थान पुण्य धनदान पुण्य ब्रह्म पुण्य मन पुण्य बचन पुण्य काम पुण्य और नमस्कार पुण्य । पुण्य धर्माय के इस निग्रन्ध से ही यह स्पष्ट होता है कि जैन आध्यात्म में सुपात्र दान को ही पुण्य बन्धन का कारण माना गया है । यहा एक भी ऐसे हेतु का उल्लेख नहीं किया गया है जो माधु जीवन संशुद्धित न हो । इस प्रकार जैन आध्यात्म में धर्मदानक कर्मन भरे हैं जो पञ्च गुणस्थानधर्मा धाम् को ही दान करने में धर्म और पुण्य होने का संकेत करते हैं और इतर दान को प्रवर्ति प्रभाव होने के कारण पाप-बन्धन का हतु बतलाते हैं ।

दया—

दया के सम्बन्ध में धीमधुमिच्छु गणी न कहा है—

ऊ काय ह्मा वे नहीं ह्णीया मजी न कावें ताय ।

मम बचन काया करी जा दया कही बिगाराम ॥^३

-
- १—इयावर धम्मं तु गच्छमाणा महावह्म धम्मपससमाभा ।
एवमिं ज भोममति अमीक नियोणिसजाति कुम्भो सुरेहि ॥४५॥
 - २—वैया अहीया न भवति ताण भुत्ता दिया निमिं तमसमण ।
आया म पुत्ता न हवन्ति ताण कोणामं तं जज्जुमसेग्गएय ॥
 - ३—अपडास पससणि बह्म मिच्छति पाप्मिण ॥२॥
 - ४—अम्हाह वैवाधुणिया । तुम्हे मम धम्म्यायिरिस्स आब महावीरस्स सतेहि तच्छहिं तहिं एहिं सम्मूएहिं भावेहिं गुण विल्लभ करेह तम्हाण अहं तुम्हे पाकिहाएण पीड आब सत्कारएण उक्कमिमतमि मो बबभ धम्मोत्तिवा तपोत्तिवा ।
 - ५—मावहिहे पुण्णेय त अण्ण पुण्णे पाणपुण्णे बत्तपुण्णे केणपुण्णे सयणपुण्णे मगपुण्णे वयपुण्णे कायपुण्णे नमोत्तकारपुण्णे ।
 - ६—अनुकम्पा वज्रपई डा० ८ वी ३

अर्थात् पच्ची कायिक आदि बह्कायिक जीवो का न तो हनम् करना न करवाना और न करते हुए का अनमोदन करना, यही आत्मोक्त गया है।

अतिरिक्त दया के विषय में उम्होंने कहा—

‘बाछे मरनों जीवनों तो धर्म तबो नहिं बस।

ए अनुकम्पा किया बका बघे कर्म मो बस ॥१॥’

‘मोह अनुकम्पा बने करे, तिय में राग नैं बेव।

भोग बघे इम्हिया तणो अन्तर ऊँको देख ॥२॥

अर्थात् असम्यक् जीवो का जीना या मरना चाहने में धर्म का क्या भी अस नहीं है प्रत्युत पाप परम्परा की मृद्वि होती है। मोक्षारम्भ अनुकम्पा राग और द्वेष से परिपूर्ण होती है। उससे इच्छियों के भोग बढ़ते हैं। ऐरण्य की मान्यता को हन सबेरा में इस प्रकार कह सकते हैं—हृदय परिवर्तन रूप जो आरम्भछि पोषक गया है वह पारमात्मिक है क्योंकि उससे ज्ञानादि अनुक की बढ़ि होती है। इतर दया जिसमें साध्य और साधन युद्ध नहीं है वह मात्र लौकिक है।

दया के विषय में भी आगमो का दृष्टिकोण सर्वथा निवर्तक रहा है। बौद्ध मान्यताओं में जहाँ माता-पिता की सेवा करो बुद्धियो के दुख दूर करो^१ आदि प्रवृत्ति प्रधान उपदेश मिलते हैं वहाँ जैन आगमो में माता-पिता का अनित्य न करे, किसी प्राणी को कष्ट न हो आदि निवृत्ति प्रधान उपदेश ही मिलते हैं। विधायक दया के विषय में जहाँ असबत जीवन आकाशा का सम्बन्ध है वहाँ बहुत ही स्पष्ट निवेद्य प्रधान आदेश मिलते हैं।

निर्लोच सूत्र के १२ में उद्देशक में कहा गया है—जो साधु बस (वगम) प्राणियों को अनुकम्पा के निमित्त तथा दण्ड पात्र ॥ वाच पात्र स धर्म पात्र से वेग पात्र से रज्जु पात्र स धूम पात्र से बाँधता है बन्धारा है और बाधनेबाधे का अनुमोदन करता है उस आनुमोदिक प्रामाणिक आता है।

इसने अनन्तर ही कहा गया है—जो साधु उक्त प्रकार के पाशों से बंधे हुए प्राणियों को अनुकम्पा के निमित्त से बाँधता है, बन्धारा है तथा बाँधते हुए का अनुमोदन करता है उसे भी आनुमोदिकप्रामाणिक आता है। इस निवर्तक उक्ति को केवल यह कह कर कि यह तो साधु निमित्त से कहो गई बात है टाला नहीं जा सकता। यदि जैन आगमो को वह प्रवृत्ति प्रधान अनुकम्पा मान्य होती तो न अवश्य साधु को भी तथा प्रकार की अनुकम्पा के विषे स्पष्ट रूप से प्रेरित करते। तथोक्त दया अर्थात् का जग हो और मुनि उसे न कर सक यह किसी प्रकार बुद्धिमय नहीं हो सकता। यह सब ऐसी अनुकम्पा करे और साधु उसका अनुमोदक मात्र होने से आनुमोदिक प्रामाणिक का भावी हो यह इस बात को भी स्पष्ट कर देता है कि गहस्वो हाप तथा प्रकार की अनुकम्पा का किया जाना भी जैनधर्मो में अभ्यास सम्मत नहीं माना गया है।

मातामिष्ठ साधु के विषय में आचार्य अतस्त्वन् २ अध्याय ३ उद्देशक १ में कहा गया है—साधु या साध्वी छिद्र से नाबा में बांध हुए पाणी को देखे और कमरा नाबा को दूबटी देखे तो गृहस्थ के समीप आकर ऐसा न करे—हे आधुम्या गृहस्थ! तुम्हारी नाबा में छिद्र से पाणी बा रहा है और कमरा नाबा दूब रही है ऐसा बताने के लिए तथा प्रकार से मन न बचन का भी प्रवर्तन न करे। अनित्यरूप व अवस्थिर्भय रहता हुआ एकात्म में आकर, वह समाधिस्थ होकर धूम अनुष्ठान में प्रवृत्त हो।^१

१—अनुकम्पा जउपई हा ३ शो १ २

२—बहुमिदि शिलासज २४ ८

३—सतम स्तम शिलासज।

४—ये भिक्षु कोमुणपविमान अण्वरि तस पाव जाहतन-वासएववा मुबपासएववा कट्टयासएववा वम्मपासएववा वेसपासएववा रज्जुपासएववा सुतपासएववा ववति अतथा साविज्जति ॥१॥

५—ये भिक्षु बउस्सया मुचसि मुचता साविज्जति ॥२॥

६—ये भिक्षु ना भिक्षु नीबाए उतिनेण उदय आसवमाव वेहाए उववरि पीव कज्जकावेमान वेहाए जो पर उववरमिठ एव बुया “आउसतो माहावरा एवसे नाबाए उदय उतिनेण आसवति उववरिणा नाबाए उववरमिठ” एवप्यवर मण वा बाय वा नीपूरको कट्ट विहेउवा। अणुसुण अविहेउसमिण एव जप्पाम विरोवेउव समाहीए, तमो उववामेव आवासारिमे उव आहारिणं रिएववा।

उपासकद्वारा अभ्यस्य ३ में वर्णन है ब्रह्मणीयिया आचक ने पोषण शाका में पोषण किया। एक मिथ्यादृष्टिद्वय ने उसे पोषण घट से डिमाना जाहा। देवमाया से उसने ब्रह्मणीयिया आचक को यह दिखलाया कि उसके पुत्रों में से एक एक को उसकी आँखों के सामने लाकर मार रहा है।^१ ब्रह्मणीयिया आचक डिगा नहीं। वन्त में उसने देखा कि मेरी माता को भी वह दुष्ट मार रहा है। माता को अनुकम्पा के स्थि ब्रह्मणीयिया उठा और उस पुरप को पकड़ने के लिये चला। देव चला गया और उसके हाथ में एक चम्पा आ गया जिसे पकड़-कर वह धीरे-धीरे से बिस्माने लगा। उसका रोदन सुन कर उसकी माता आई और उसे बहने लगी। कोई ऐसा पुत्र नहीं है जिसने तुम्हारे पुत्रों को तुम्हारे सम्मत् मारा हो। यह सब किसी ने तुम्हारे लिये उपसर्ग रूप किया था। इसलिये जब तू अन्न घट अन्न नियम मग्नपोषणोपवास हो गया है। इसस्थि हे पुत्र। तू अन्न इस पाप स्वान की आलोचना कर। तब ब्रह्मणीयिया आचक ने माता के कबन को स्वीकार कर अपने पाप स्वानक की आलोचना की।^१

निर्बलक दया का उत्कृष्ट उदाहरण नमि राजर्षि का है जो उत्तराभ्ययन सूत्र के ९ में अभ्ययन में बतलाया गया है—नमि राजा ने राजियों को महसो को और मिथिला के समग्र राज बंसक को छोड़ कर सीखा ग्रहण की। इन्द्र परीक्षा के लिये आया। देव माया से उसने ऐसा दिखलाया कि समग्र मिथिला पापघात कर बल रही है और उसने नमि राजर्षि से कहा—हेमगबन् ? इस अग्नि और वायु के हाथ यह मन्दिर जल रहे हैं तथा आपका अन्तपुर भी जल हो रहा है, फिर आप क्यों इसकी ओर दृष्टि नहीं करते।^१

नमि राजर्षि ने उस समय कहा—मैं सुख में रहता हूँ सुख में जीता हूँ। मेरा कुछ भी नहीं है। मिथिला के जलने से मेरा अपना कुछ नहीं जलता। पुत्र कलन जाति छोड़ देने वाले निर्व्यापार भिक्षु के स्थि कुछ भी प्रिय नहीं है और कुछ भी अप्रिय नहीं है।^१

इस प्रकार जनकानेक स्पष्ट ब्रह्मविद्यन आधार आयमों में मिलते हैं जिससे यह स्पष्ट हो जाता है कि दया दान जाति विपत्तों पर श्रीमद्भिक्षुने जो निष्पन्न किया है वह निराला छात्र-सम्मत है।

कुछ एक विचारको का अविमर्श है कि तेरापण निकेतन निर्बलक बर्म है। कुछ भी हो भगवान् श्री महावीर के युग में समग्र निर्धन्य बर्म (लैन बर्म) ही इससे कोई परे की बात रहा हो ऐसा भागमों से परिलक्षित नहीं होता। प्रजापक्षुप मुबलाकजी का मत है—विधायक रूप में प्रेम राज पर महात्मा बुद्ध ने जोर दिया। इससे अहिंसा का विधायक मार्ग प्रवर्तक रूप निकला। भारत के बाहर अहिंसा के प्रवर्तक मार्ग का विकास ईसा के द्वारा हुआ। हमारे देश में इसका विकास कुछ और देर से हुआ। अछोक के राज्य-काण्ड का अभ्ययन करने से पता चलता है कि उनके व्यवहार में निर्बलक कामों के साथ साथ प्रवर्तक कामों पर बल दिया गया। हिंसा निवृत्ति के साथ-साथ बर्मसाक्षात्त बलवाना पानी पिनाता पेड़ लपाना आदि परोपकार के कार्य भी हुए। अछोक ने प्रचार किया हिंसा न करना सो ठीक है पर दया-बर्म करना भी उचित है। इसमें शक नहीं कि हमारे देश में दानशाकाएँ पित्रापोष आदि बड़ी समस्या में लगे फिर भी हमें स्वीकार करना होगा कि हमारे

१- नो बल केड पुरिसे तब जाब कणीयसं पुत सानो विहाबो नीलेह नीथिता तब जमानो जाएह, एसब केह पुरिसे तब उषधसं करेह, एषबं तुमेविचरिसने बिट्ठे। तबं तुयं इयाणि मग्न-नियमे मग्नपोसहे, बिहृसि। तबं तुयं पुता एयस्स ठापस्स आलोएहि जाब पडिबज्जवाहि ॥१४७॥ तएवं से बुकणि पिया समनोवासए अम्मणाए तहसि एयमट्ठं विजएण पडिमुजेह, पडिमुथिता तस्स ठापस्स आलोएह जाब पडिबज्जवाह ॥१४८॥

२- एष अग्नी य वाळ य एष सज्जाई मन्दिरे ।

मय ब अन्तेउरं ऐवं कीस बं नाबेयस्सह ॥१२॥

३- मुहं बसामो जीवामो जेसि मी गरिब किचय ।

मिहिलाए उन्समाणीण न मे सज्जाह किचय ॥१४॥

बत पुत ककतस्स निज्जावारस्स भिक्खुजी ।

पियं न विज्जई किणि अण्णियं पि न विज्जई ॥१५॥

हेतु में प्रवर्तक धर्म की अपेक्षा निवर्तक धर्म ही अधिक फँसा है।^१ निवर्तक धर्म अष्ट है या प्रवर्तक यह प्रस्ताव लेख का आलोच्य विषय नहीं है। प्रश्न तो यह ही रह जाता है कि तेरापन्थ की व तत्सम अन्य मान्यताओं को जो कि धूम धोम की प्रवृत्ति को निबरा का हेतु मानती है उन्हें क्यों निवर्तक धर्म के नाम से अभिहित किया जाये। हिंसा और असुम योग मूलक पाप कार्यों से बचन के अर्थ में तो सभी धर्म निवर्तकधर्म की कोटि में माने जा सकते हैं। प्रस्तुत निबन्ध का आलोच्य विषय तो यही है तेरापन्थ की मान्यताएँ जागमानुकूल हैं या नहीं? सांख्यीय उसकेको एतिहासिक दृष्टिकोणों से यह भलीभाँति स्पष्ट हो जाता है कि महावीर की अहिंसा निवृत्ति प्रचलन रही है न कि प्रवृत्ति। भगवान् भी महावीर का यह उन्मोचन वस्तु स्थिति की ओर भी स्पष्ट कर देता है—जो अरिहन्त भगवान् अव्योक्त में हुए हैं। वर्तमान हैं और भविष्य में होने के सब नहीं कहते हैं—“वाक्य प्रवचन करते हैं—सर्वप्राण सर्वभूत सर्वजीव और सर्वतत्त्व की हिंसा मत करो उनपर अनुशासन मत करो उन्हें शस-वासी बनाकर बपने अधीन मत करो उन्हें परिष्ठाप न दो उन्हें कष्ट न दो उन्हें उपद्रव मत करो। यही धर्म द्रुव निव और शास्वत है ?”^२

वर्तमानकाल में भी प्रवृत्ति मूलक उपकारों में कोई भी जैन-सम्प्रदाय सबर निर्बेदारमक धर्म होने की मान्यता नहीं रखता। तात्पर्य यह हुआ प्रवृत्ति मूलक लोकोपकारी कार्य मोक्ष मार्ग नहीं है और बन्धन के हेतु रूप है यहाँ तक तेरापन्थ और इतर जैन-सम्प्रदाय एकमत हैं। अन्तर केवल यही है कि तेरापन्थ उन असुम पोषक और हिंसामूलक प्रवृत्तियों को पाप बन्ध का निमित्त मानता है और इतर-सम्प्रदाय उन्हें लोकोपकारी होने से पुण्य बन्ध के निमित्त मानते हैं। सम्भावित वस्तुस्थिति ता यह है कि प्रारम्भ में जन-धर्म की यही मान्यता रही है जो आज तेरापन्थ की है। कालान्तर में बीड़ हिन्दू जाति धर्मों से प्रभावित होकर या उसके सामने लोक प्रतिकूल मान्यताओं को बनाये रखने में समर्थ न होने के कारण जैन-धर्म न इस पुण्य निमित्तक मान्यता को स्वीकृत किया। दूसरे धर्म अने ही उन प्रवृत्तियों को मोक्ष प्राप्ति का हेतु मानते हैं पर जैन-सम्प्रदाय आज भी ऐसा मानने को प्रस्तुत नहीं है। दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि जैन-सम्प्रदायों ने भव बन्धन का हेतु मानते हुए भी केवल पुण्य रूप में उन लौकिक प्रवृत्तियों को स्वीकार कर लोक-व्यवहार के साथ सुगति बिठाने के लिए मध्यम मार्ग का अनुसरण किया है।

मिथ्या दृष्टि क्रिया

तेरापन्थ की मान्यता है—मिथ्यादृष्टि के दान लौकिक तप आदि जनबन्ध अनुष्ठान मोक्ष प्राप्ति के ही हेतु हैं और निर्बरा धर्म के अन्तर्गत हैं। इतर जैन सम्प्रदाय मानते हैं कि मिथ्या दृष्टि के उक्त अनुष्ठान भव भ्रमण अर्थात् ससार बुद्धि के हेतु हैं और सबर निर्बेदारमक धर्म नहीं है। तेरापन्थ और इतर जैन-सम्प्रदायों में यह एक मौलिक मतभेद है। एक ओर तो दया दान आदि को लेकर तेरापन्थ की लोक यहाँ में जाने के लिए नितान्त अध्यात्मिक और अमनोवैज्ञानिक प्रसंग गढ़ जाते हैं और त्रिजिह्वा की जाती है कि इन प्रवृत्तियों में पुण्य होता है या पाप? पुण्य और पाप दोनों ही बन्धन रूप हैं और भव भ्रमण के हेतु हैं। इसलिये ये प्रसंग अधिक महत्त्व के नहीं रह जाते हैं। स्थिति यह है कि मिथ्या दृष्टि की क्रिया को लेकर तेरापन्थ की मान्यता लोक विद्रोह के अनुकूल हो जाती है और इतर जैन सम्प्रदायों की मान्यता लोक भारणा के सर्वथा प्रतिदूक। जितने प्रसंग तेरापन्थ के सामने प्रस्तुत किये जाते हैं वे ही प्रसंग इस भाषा में अन्य सम्प्रदायों व सम्मुख रखे जा सकते हैं कि इतर धर्मों में बिश्वास रखने वाले अहिंसा धर्म ब्रह्मचर्य आदि का आचरण करते और अनु-बन्धा व दान में प्रवृत्त हो जगता यह आचरण धर्म है या अधर्म मोक्ष की ओर ले जाने वाला है या ससार की ओर?

मिथ्या दृष्टि की मोक्ष आराधनता के विषय में निम्न प्रकरण आचारणत है। भगवती श्रुतक माठ उद्घोष ? में

१- अहिंसा के आचार और विचार का विकास प ७-८

२- ये धर्म—जेनईया जे ब पहुँसा जे य आयमिस्था अरुहा भवतो है सबे एवमाइकवति एव भासति एव वन्धवति एव वधवति सबे पापा सबे भूया सबे जीवा सबे सत्ता न इतम्मा न अग्गावेयम्मा न परिबटम्मा न परिपावेयम्मा न उद्देयम्मा ।

मगवान् श्री महावीर गौतमस्वामी को सम्बोधन कर कहते हैं—गौतम । मैं भी यह कहता हूँ यावत् प्रस्थाना करता हूँ कि बार प्रकार के पुण्य होते हैं जहाँ एक पुण्य धीर सम्पन्न (क्रियायुक्त) होता है और भूत-सम्पन्न (ज्ञानयुक्त) नहीं होता । एक पुण्य धीर सम्पन्न नहीं होता और भूत सम्पन्न होता है । एक पुण्य भूत सम्पन्न भी होता है और धीर-सम्पन्न भी और एक पुण्य न धीर-सम्पन्न होता है और न भूत सम्पन्न । उनमें धीर करने सहित और ज्ञान करके रहित जो पाप से निवृत्त होनेवाला व जर्म को नहीं जानने वाला प्रथम पुण्य है उसे मैं बेश आराधक अर्थात् मोक्ष मार्ग का आधिक आराधक कहता हूँ । उसमें धीर करके रहित और ज्ञान करके सहित जो पाप से निवृत्त नहीं होने वाला व जर्म को जानने वाला दूसरा पुण्य है उसे मैं बेश-बिराधक कहता हूँ । उसमें धीर करके सहित और ज्ञान करके सहित जो पाप से निवृत्त होने वाला व जर्म को जानने वाला तीसरा पुण्य है उसे मैं सर्व आराधक कहता हूँ । उसमें धीर करके रहित और ज्ञान करके रहित जो पाप से निवृत्त नहीं होने वाला व जर्म को नहीं जानने वाला चौथा पुण्य है उसे मैं सर्व बिराधक कहता हूँ ।^१

सुप्रसिद्ध टीकाकार श्री ब्रह्मवैवर्त सूरी उक्त प्रसंग की टीका करते हुए लिखते हैं—“वेदाहृष्टि—स्तोकमर्थ मोक्ष मार्ग-स्वापन्नमयी त्वर्ष । सम्मन्वोचरहितत्वात् क्रिया परत्वात्—भूत शब्देन ज्ञान वर्धनयोग्योद्दिष्टत्वात् ।”

अर्थात् भूत शब्द से ज्ञान वर्धन का ग्रहण होता है । सम्पूर्ण ज्ञान रहित होने के कारण और क्रिया करके रहित होने के कारण वह पुण्य बेश आराधक अर्थात् मोक्ष मार्ग के स्वल्प अक्ष की आराधना करने वाला है ।

जाता ब्रह्मपत्न १ में बताया गया है—मेघकुमार ने अपने पिछले हाथी के जब मैं शयन की निर्वर्तक अनुकम्पा की । निष्पात्य रक्षा में ही उसने अपने भव भ्रमण को परिमित किया और मनुष्य का आध्यात्म बाधा । निष्पाद्य दृष्टि की सत् क्रिया मोक्ष हेतुक ही है इस विषय में वह एक प्रकल्प प्रमाण है । बटना इस प्रकार है—मेघकुमार राजा मेघिका पुत्र था । मगवान् श्री महावीर के पास उसने शिक्षा ग्रहण की थी । प्रथम रात्रि में ही वह साधु परिपक्वों से कृत्य कर अपने घर जाने के लिए समुद्यत हो गया । साधुजनों की ओर देने के सकल्प से जब मेघकुमार मगवान् श्री महावीर के समुद्यत जाया तो मगवान् ने बहुत घाट प्रेरणाग्र उपदेश करते हुए कहा—हे मेघकुमार ? जब तू पशु यौनि में था सम्पत्क का काम तुझे नहीं मिला था उस स्थिति में भी तुमने उस शयन की अनुकम्पा के लिए अपना पैर ऊँचा उठाए रखा अब तो तेरा कहना ही क्या ? हे मेघकुमार तब तुमने उस प्राणानुकम्पा से घटार परिमित किया और मनुष्य का आध्यात्म बाधा ।^१

१—सह पुत्र योगमा । एवं आह्वयामि जात्र पश्येमि एव जसु मय चत्तारि पुरिष जाया पण्णता । तंजहा—धीर सपण्णे जानण्ये जो सुय संपण्णे सुयसपण्णे नार्मण्ये नो धीर सपण्णे एवे धीर सपण्णेवि सुय सपण्णे वि एगे नो धीर सपण्णे नो सुय संपण्णे ॥

तत्तज्ज जे से पड्ढे पुरिष जाए तेज पुरिसे धीरज असुयज उवरए अविज्जाय जम्मे एसज गोयमा । मए पुरिसेवेसाणहए पण्णते ॥२॥

तत्तज्ज जे से दोण्णे पुरिष जाए तेज पुरिसे असीरजं सुयज अचवरए विज्जाय जम्मे एसज । मए पुरिसे वेसियाणहए पण्णते ॥३॥

तत्तज्ज जे से तण्णे पुरिष जाए तेज पुरिसे धीरज सुयज अवरए विज्जाय जम्मे एसज गोयमा ! मए पुरिसे सम्मायाणहए पण्णते ॥४॥

तत्तज्ज जे से चउत्ते पुरिष जाए तेज पुरिसे असीरजं असुयजं अविज्जाय जम्मे एसजं योगमा ! मए पुरिसे सज्ज विराहए पण्णते ॥५॥

२—तज्ज ताज तुमे मेहा ? विरिज्ज बोणिय भाव मुवाएण अपडिज्ज सम्पत्तरयण समेने से पाएपाणावुकपयाए जात्र अत्ताए वेव सघारिणो नोवेव विविज्जते किमय पुत्र तमे मेहा । इयाणि विपुलं कुलं समुक्कमेव ।

१—तएण तुम मेहा । ताए पाणावुकपयाए ४ ससारे परिटीकए मज्झसाणए निबडे ।

सुख बिनाक अम्भयन प्रथम में बतलाया गया है—सुबाहु कुमार ने अपने पिछले सुमुख गाथापति के मंत्र में सुख नामक अनगार को कुछ हान दिया और परिमित संसार किया। घास्नकार कहते हैं—उस समय उस सुमुख गाथापति ने सुख अनगार को इन्द्र सुख और विविध और भिरुण सुख वाग दिया और उसने संसार परिमित करके मनुष्य का आयुष्य बाँटा।

मगधवी घण्ट ९ उद्देशक ३१ में असोचना केवली के सबब में बताया गया है—बाह्य तपस्वी (भिम्यावृष्टि तपस्वी) जिसने कि कभी बीटणग बर्न सुता ही नहीं है, वह भी अपनी तपस्या से ब अम्भ सङ्गुघो से सम्मक वृष्टि प्राप्त करता है। माय् केवली हो जाता है। जो बीन निरुत्तर तपस्या करता हुआ सूर्य के सम्मुख अपनी भुजाओं को उठाकर आठापन भूमि में बठापना लेना है अथवा छाति और जोन मान माया सोम की अम्भता मुकुता चिनीतल्ल इन्धिय-निघह इन वृषों से किसी समय कुछ अम्भबसाय घुम परिपाम और घुम लेवयावो से विभिन्न ज्ञानावरणीय कर्म का अवोपशम होता है और विभग ज्ञानावरणीय कम के अवोपशम होने से ईहा अपोह भार्यवा और ववेववा करते हुए साधु को विभय नामक अज्ञान उत्पन्न होता है। उस विभग अज्ञान से वह बीन अम्भ्य अगुकी के असस्य माय की और उत्कृष्ट असस्य हवाय बीजान तक के पदावों को जानता है और देखता है। वह बीनो को भी जानता है और अवीनो को भी जानता है। पाचवी को आरंभ परिघह सहित जानता है कसस मान जानता है बिबुद्ध मान जानता है। वह बारिज प्राप्ति के पहले सम्मकत्व को प्राप्त करता है। तत्पश्चात् अमन बर्न को पक्षक करता है और तत्पश्चात् बारिज प्राप्ति करके किय को ग्रहण करता है। सुबहुताय भूतत्वं १ अम्भयन १ वावा १९ तथा २ में बताया गया है—वे सर्वान् ही अपने-अपने बर्धन में मुक्ति का कारण बताते हैं वे कहते हैं—बाहे वृह में निवास करते हैं। बाहे अरस्य में बाहे वे प्रवृत्ति हो हमारे मत में आ जाने से उन्हें मीमा मिलता है। ऐसे लोग कर्म की सधि को नहीं जानते हुए भी बुद्ध से मुक्त होने को उद्यत होते हैं। परन्तु वे सति बर्ध की नहीं जानने वाले अवमंजस भावी संसार चिन्तु से पार नहीं हो सकते।

यहाँ स्पष्ट रूप से अपने ही मत में आ जाने से कस्याव मानने वाले सतो की भर्त्सना की गई है। आत्मनो में ऐसे अनेक सुबुद्ध प्रमाद उपलब्ध होते हैं जो भिम्यावो की सत् प्रवृत्ति को मोक्ष मार्ग का निमित्तभूतसिद्ध करते हैं। यदि ऐसा न हो तो भिम्या वृष्टि से सम्मक वृष्टि के होने का रास्ता ही रुक जाता है। बिना किसी सत् प्रवृत्ति का घुम परिपाम पाए सम्मक ज्ञान सम्मक बर्धन और सम्मक बारिज उपलब्ध ही कैसे हो सकते हैं ?

तेपपन्न के आचार्य की भिक्षु गणी ने बिचार क्षणित के साथ आचार क्षणित भी की थी। उस आचार क्षणित का एक ठोस परिणाम तेपपन्न सम्प्रदाय में उपासकों व स्थानकों का न होना है। श्री भिक्षु गणी ने साधुओं के निमित्त से बर्धने वाले और साधुओं की प्रेरणा से बनाये जाने वाले उपासकों व स्थानकों का कटोछा से निराकरण किया है। उनकी स्पष्ट बारम्बा थी—

१—नसुग मते। छट्ठं छट्ठेन अनिकित्तेन तवो कम्मणं उच्चं बाह्वाजो पणिगित्तय २ सूचभिसुहस्स आयावन्न मूनीए, आयावे मावस्स पमति भइयाए पणइ उवससयाए पणति पवणु कोइ माय माया कोमयाए, मिठमइव सपसमाए अस्कीचमाए, भइयाए, विणीयमाए, अन्नया क्क्यायि मुणेणं अजसवसाणेणं सुमेयं परिजामेयं सेस्साहि बिपुत्तमाणीहि १ तयावरणिग्गमाग कम्ममाव लोकोवसमेग इहाजोह मम्मजपवेसण करेमावत्स विमगे माय जन्नाणे समुपज्जहा तेव तेव विमवगानेन समुपपेजे जह्मेन वयुज्जस अजसवेज्जति माण उपकोटियं अजसवेग्गहा बीयन्न सहस्साह पाणइ, पाणइ तेव तेव विमवगानेन समुपपेजे बीवेविज्जावइ अवीवेविज्जावइ पाणइलेसाग्गमे सपरिपेइ सकिस्सिदमाणेवि पाय" बिमुग्गमाणे वि जाणइ तेव पुम्मायेव सम्मत्तं पडिबज्जइ सम्म पडिबज्जिता समवजम्म रोएति समवजम्म रोएता वरित्त पडिबज्जति वरित्तपडिबज्जिता णिग पडिबज्जइ।

२—अगार मावससावि अरणा पावि पज्जया
इम परिण मावज्जा सज्जुपसा विमुज्जइ ॥१९॥
तेवावि सवि गग्गवाणं मते वम्मविओ जया
ये ते उवाग्गो एव न ते ओहवट्ठहि ॥२॥

वसा प्रकार के निर्माणों में वाता कर्म परिग्रह भावि बड़े शोषों का सेवन होता है। तेरापन परम्परा में वे ही स्नान साधु साध्वियों द्वारा उपयोग में लाए जा सकते हैं जिनका निर्माण गहस्व अपने प्रयोगों से करते हैं। भोजन और पानी की तरह साधु स्नान की भी याचना करते हैं और गहस्व अपनी आवश्यकताओं को सीमित कर सुपात्र बाल की बुद्धि से उन्हें ठहरने के लिए निषेध करते हैं। शास्त्रकारों ने भी उद्दिष्ट स्थानों के लिए अनकवा निषेध किया है।

निषीत सूत्र के ५ वें उद्देशक में कहा गया है—‘‘ओ साधु अपने निमित्त हैं बने हुए स्थान में प्रवेश करता है व प्रवेश करने वाले का अनुमोदन करता है उसे मासिक प्रायश्चित्त आता है’’—

इस प्रकार तेरापन के प्रत्येक मन्तव्य के लिए बूढ़ आगमिक आधार है।



आचार्य भिक्षु के साहित्य में रहस्यवाद

(संक्षेप—मुनि श्री पुष्पराम जी)

कला जीवन के लिए है न कि कला के लिए जीवन (Art is for life not life for art) । वास्तविक कलाकार यही है जो कसबों की सत्यता का (वास्तविक स्थिति का) सुस्पष्ट वर्णन करा दे । कविता भी एक कला है और कवि कलाकार । कवि वह है जो जन-जीवन की गूढ़ समस्याओं को झूँटता है और उनका सही समाधान भी ढूँढ निकालता है । जब कवि की आत्मन्यस्तानमूर्ति कलात्मक रूप में उठी हुई जाती है निकलती है तब वह कविता का रूप धारण कर लेती है ।

आधुनिक कविता साहित्य क्षेत्र में प्रमुख रूप से (प्रधानतः) रहस्यवाद छायावाद प्रतीकवाद प्रसंगवाद आदर्शवाद और परार्थवाद की प्रचुरता है । प्रस्तुत निबंध में ऐरापत्र के आद्य सस्थापक “भा भिक्षु के साहित्य में रहस्यवाद” पर कुछ कहने का प्रयत्न किया गया है । यह निबिचार सत्य है कि “छायावाद और रहस्यवाद” आलोचना क्षेत्र में हिन्दी आलोचकों के बीच एक प्रेमी-सा बना रहा और बाज भी है । इसी तथ्य को पुष्ट करते हुए हिन्दी के सुप्रसिद्ध लेखक श्री बीनानाथ शरण अपनी “हिन्दी में छाया-वाद” नामक पुस्तक में लिखते हैं— “छायावाद और रहस्यवाद के संबंध में अव्यक्त प्रार्थना फेंकी हुई है ।”

निजी में छायावाद को रहस्यवाद का पर्यायवाची समझा तो किसी ने छायावाद को रहस्यवाद से बिल्कुल अलग माना । कुछ लोगों ने तो “छायावाद का रहस्यवाद” की स्वतंत्र वस्तुता की । हिन्दी के विद्वान आलोचक डा रामकुमार वर्मा ने छाया-वाद को रहस्यवाद बतलाते हुए “उसकी छाया में धातु का जलज से मिश्रण देखा है । उनका विचार है कि “नवीर बालासहीन कमी और सेंट्रॉनस्टाईन की कविताओं में यही छायावाद का रंग घुलता है ।”

आलोचना भिन्निके के उज्ज्वल नक्षत्र श्री रामचन्द्र शुक्ल भी इसी विचार को पुष्ट करते हैं । वे भी छायावाद को रहस्यवाद मानते हैं । उनके अनुसार रहस्यवाद के अर्थ में कवि उस जलज और बालास हीन प्रियतम को आत्मजन मान कर आत्मत विनमयी माया में प्रेम का जलक प्रकार से विनम्य करता है ।

आधुनिक रहस्यवाद की प्रमुख लेखिका श्री महादेवी वर्मा भी अपनी ‘याया’ की भूमिका में छायावाद और रहस्यवाद की एकरूपता करने हुए लिखती हैं कि — छायावाद ने मनुष्य के हृदय और प्रकृति के उस सम्बन्ध में प्राण दास विवे की प्राचीन वास है जिस प्रतिबिम्ब के रूप में कला का रहा है । और जिसके कारण मनुष्य को अपने कुछ में प्रकृति उदास और गुल में प्रकृति पुनर्जित जान पड़ती थी । छायावाद की प्रकृति वह रूप जाति में भरे जल की एककता के समान अनेक रूपों में प्रकट एक महाप्राण बन गई । वह जब मनुष्य के अन्त में के जल कम और पृथ्वी के ओस किन्तुओं का एक ही भूख है । प्रकृति के लघुगुण और महान् गुण निश्चित अन्तर्धार और उज्ज्वल विद्युत रेखा मानव की लघुता विचलता कीमलता कठोरता और मोह मान का चक्कर प्रतिबिम्ब न होकर एक ही विराट से उत्पन्न स्रोतवर है । जब प्रकृति की अनेकरूपता में परिवर्तनशील विमिश्रता में बहि मे ऐसा छायात्म्य कोमल का प्रयास किया जिसका एक छोर निजी अतीव वैतन और दूसरा उससे असीम हृदय में समाया हुआ था तब प्रकृति का एक लक्ष अमौलिक व्यक्तित्व केन्द्र जान पड़ा ।

परन्तु इस सम्बन्ध में मानव हृदय की सारी प्यास बुझ न सकी क्योंकि मानवीय सम्बन्धों में जब तक अनुप्राण अनित्य आत्म विमर्श का भाव नहीं बुझ जाता तब तक वे सत्य नहीं हो पाते और जब तक वे सत्य नहीं हो पाते जब तक मनुष्य की हीमानी नहीं हो जाती तब तक हृदय का अभाव दूर नहीं होगा । इसीसे इस अनेकरूपता के कारण पर एक मधुरतम व्यक्तित्व

१—हिन्दी नाम्य में छायावाद—से श्री बीनानाथ शरण पृ ५१

२—कविता (साहित्य म. १२१) । रामकुमार वर्मा ।

३—हिन्दी साहित्य का इतिहास—रामचन्द्र शुक्ल—पृष्ठ १११ ।

अपारोप कर उसके निकट आत्मनिवेदन करना इस काव्य—छायावाद का दूसरा सोपान बना जिस रहस्यमय होने के कारण ही रहस्यवाद नाम दिया गया।^१

इस विषय में आर्य के प्रसिद्ध निष्पन्न समालोचक डाक्टर मयनर का अत्यन्त सुस्पष्ट मत है। “पहला भ्रम उन लोगों ने फैलाया है जो छायावाद और रहस्यवाद में अन्तर नहीं कर पाते। आरम्भ में छायावाद का यही दुर्भाग्य रहा। यही तक कि स्वयं महादेवीजी ने भी छायावाद के ऊपर सर्वात्म्यवाद का भारी बोझ साध दिया है।”^२

छायावाद और रहस्यवाद के सम्बन्ध में इस प्रकार अवगत भावियाँ हैं जिसमें सबसे बड़ा बिध्न यह है कि कुछ चिन्तकों ने छायावाद को प्रकृति काव्य और रहस्यवाद को एक अलख परमात्मासत्ता की सजीव सीमा में बाँध कर दिया। यह स्पष्ट है कि आज के प्रगतिशील विचारक इस चिन्तन को किसी प्रकार अगामीयुक्त एवं अनुपयुक्त घोषित किम्विना नहीं रह सकते। उनका चिन्तन अपने आप में स्पष्ट है कि क्या एक अलख परमात्मसत्ता किंवा सम्पूर्ण विषय में विरवास नहीं रखने वाला केवल रहस्यवादी साहित्य किन्हीं ही नहीं सकता? इस पर डा. मग्रेन्ड का सुस्पष्ट उत्तर है—उस पर (छायावादपर) रहस्यवादना अपना रहस्यानुमति का आरोप करना अनर्थ करना है। भावियों का पोषण करना है। उसका (छायावादका) अर्थ साधना से—यही तक कि अलख आध्यात्मिक विरवास से भी नहीं हुआ। छायावाद के कतिपय कवि और समर्थक छायावाद के मुकुमार घरीर पर से आध्यात्मिक चिन्तन का भूषण उतारने को तैयार नहीं हैं। रामकुमारजी आज भी कबीर के योग की ध्यावली में अपने काव्य का व्याख्यान करते हैं। महादेवीजी की कविता के उपासनयन भी प्रकृति और पुरुष के कथा में उलझ बिना उसका महत्त्व समझन में असमर्थ हैं।^३ “प्रकृति पर मानव व्यक्तित्व का आरोप छायावाद की मूल प्रवृत्ति नहीं है क्योंकि स्पष्ट छायावाद “प्रकृतिकाव्य” नहीं है। और इसका प्रमाण यह है कि छायावाद में प्रकृति का चिन्तन नहीं है बल्कि प्रकृति के स्वार्थ से मन में जो छायाचित्र उठें उनका चित्रण है।”^४ सर्वतन्त्रवाद को छायावाद का उद्गम स्थल मानना सगत नहीं होगा। छायावाद का कवि आरम्भ से ही सर्वतन्त्रवाद की आध्यात्मिक अनुभूति समर्थित नहीं हुआ। पल्लव नीहार, परिमल औंल आदि की मूलभूत वासना अप्रत्यक्ष और सूक्ष्म तो अवश्य है परन्तु सर्वथा उदात्त और आध्यात्मिक नहीं है। आज के बुद्धिजीवी कवि के लिए वासना को सूक्ष्मतर करना तो साधारणतः समझ है। परन्तु आध्यात्मिक अनुभूति का होना उसके लिए सहज समझ नहीं है और यह स्वीकार करने में किसी को भी आपत्ति नहीं होनी चाहिए कि गत महायुद्ध के बाद जिन कवियों के हृदय से छायावाद की कविता उद्भूत हुई उन पर उस समय किसी प्रकार आध्यात्मिक अनुभूति का आरोप नहीं किया जा सकता।^५ यही बात रहस्यानुमति के विषय में बही जा सकती है। छायावाद की रहस्यानुमति एक प्रकार से मित्रासार है परन्तु वे धार्मिक भाषना पर आश्रित नहीं हैं। उनका आचार बही भाषना नहीं बर्या चिन्तन और आरम्भ में बही-कही मन की छलना भी है।^६

प्रो. विस्वम्भरदास एम. ए. साहित्य एल. ए. तो यहाँ तक कह दिया है कि यह “परिभाषा नाप्रबाधिक है क्योंकि सृष्टि की ब्रह्म की अभिव्यक्ति सभी विचारक नहीं मानते।”^७

इन आधुनिक हिन्दी समूह के प्रमुख विचारकों एक आलोचकों का यह नवीन चिन्तन स्पष्ट प्रभावित कण्टा है कि—“छायावाद और रहस्यवाद को केवल छाया चित्र एवं उलझन भरे किसी एक परमात्मा विषय की सजीव सीमा में बाँध कराना उनके साथ उचित न्याय नहीं होगा।

१—माभा (मुमिता से) महादेवी वर्मा—हिन्दी काव्य में छायावाद पृष्ठ—५३

२—आधुनिक हिन्दी कविता की मुख्य प्रवृत्तियाँ—डॉ. डा. मग्रेन्ड पृष्ठ १३

३—आधुनिक हिन्दी कविता की मुख्य प्रवृत्तियाँ—पृ. १४

४—“ ” ” ” पृ. ११

५—आधुनिक हिन्दी कविता की मुख्य प्रवृत्तियाँ पृ. १२

६—आधुनिक हिन्दी कविता की मुख्य प्रवृत्तियाँ पृ. १३

७—हिन्दी साहित्य के प्रमुखवाद और उनके प्रवर्तक पृ. ७७

छायाचार का अर्थ है—मानसिक संवेदना द्वारा प्रकृति के उत्सर्ग से मन में जो छायाचित्र उठें उन्हें उनकी प्रकृति की रूपरत्ना के माध्यम से अभिव्यक्त करना ।

कवि जब जीवन-संघर्ष से विकृत हो उठता है तब कुछ मुक्तान की आकांक्षा है । प्रकृति के सुन्दरे स्वरों में वह जो कुछ वृत्तनुवाता है वही अनुभूत्यात्मक छायाचित्र हमारे सामने छायावादी कविता का रूप लिये आते हैं ।

प्रकृति की सहज प्रथिमा में परम रहस्य की प्रगट करना रहस्यवाद है । सरल संघर्षों में हटे इस प्रकार भी कहा जा सकता है कि —“सहीम का अहीम की खोज में व्यथ हो जाना ही रहस्यवाद है ।

आचार्य विश्व आधुनिक कोटि के विद्वान् थे । उनका कवित्व भी आधुनिक मान्यताओं के विस्तारण में मुख्यतः प्रभावित हुआ है किन्तु उनकी अनेक पद्यों में असाधारण कोटि का रहस्यवाद उभर आया है । उन्होंने अपने जीवन-काल में अनन्त बदौलत हजार पद्यों की रचना से रासस्वामी भाषा के साहित्य को समृद्धिदात्री एवं गौरवान्वित किया है । उनकी कविता में सहज सीत्थप, गीत गीत मानुष का अनुपम विवेची समग्र है । वे केवल अभिव्यक्ति की कुशल सक्ति ही तो कहा है—“के विद्वान्मानससार भावविश्वनाम ही कुशल नहीं थे । वरन् ‘सत्याभिव्यक्ति की कुशल सक्ति ही तो कहा है’ के अन्त उपासक थे ।

यही कारण है कि उनकी सहज साधारण रचनाओं में भी स्थान-स्थान पर रहस्यवाद असाधारण रूप से प्रकट रहा है ।

कवि में एक स्थल पर जलज में होनवासी सहज प्रकिया के माध्यम से मानव मानस का कितना रहस्यमय चित्रण किया है ।

“इक मिथ यावनें बरसभो इक पावै पय बरसे नहीं काय ।

इक मान गही पिय बरसे कबो इक पावै बरसे नाय ॥

वही—सहीम जलज की नैसर्गिक प्रवृत्ति में अहीम मानव मानस की उबार अनुसार भावना का प्रकटन हुआ है ।

रूपना जगत के उपरान्त विहार करते करते कवि की दृष्टि सूखे आश तब एवं पुष्पित पस्कवित बतुरे पर केन्द्रित हो जाती है । तत्काल कवि हृदय बोल उठता है—

“केहू कब नाम में होय नाम बतुरो होय । फल गही पारिजा ए, कर ज्यों पारिजा ए ॥

नामा नु निरुकाय सीके बतुरो आय । आशानम बलि कबीए, बंध केवा नबी ए ॥

पिय आश नयो कुमकाय बतुरो रह्यो उहिहाय । आपने ओने बरैए नैषा नीर बरैए ॥

वहा कवि में व्यक्तियों की अहीम समय बृत्ति नीर अवयव बृत्ति (आशक के हत नीर जलज) की छाया सहीम आश नीर बतुरे की स्वाभाविक प्रकृति में प्रतिबिम्बित की है । नाह सहीम आपना का आरोपण अहीम अन्तरात्मा में नीर उसकी अनिष्टावाजो को मानसिक रूपनामी के साथ एकीभूत कर परिधान का रहस्य फल रूप में अभिव्यक्ति किया है ।

इसी प्रकार कवि की रूपना लक्ष्मणाते राजस्वाम के बाबरे के खेत में विहार करती है । वही मुक्तानक कविता गवरों के सहज भावकनो से परिपूर्ण बूटो (पीयो) में से प्रकाशा रूप में उमरते हुए बूटो का अवलोकन कर हृदयमग्न पृष्ठरत्न प्रलेप करते हुए अत्यन्त सहज शब्दों में कह उठते हैं—

“बाबर खेत बावै ठरे, बूट बूट में बूट ।

जु मिथ पर्ये ल्यारी बाव में बूट बूट में बूट ॥”

यहा सर्वत्र मिथ विद्वान् के लक्षण तत्त्व का आरोप एक वैधीय बूटो के माध्यम से प्रतिपादित हुआ है ।

ठीक इसी प्रकार कवि वीपक में पतन के अज्ञापात की प्रकृतिगत घटना से भी उपर्युक्त विद्वान्वादी की अन्त प्रवृत्तियों को इन शब्दों में एकरस बना देते हैं ।

१—“साकेत”—(राष्ट्रकवि मैथिलीचरण बृत्त)

२—कसा की परिभाषा—(विष्टरत्न)

३—विश्व प्रवरलाकर, खण्ड—१ रत्न—३१ विष्टर हविष्य री नीपई काक ५, डा ६, ७, ८ पृष्ठ ५८९ ।

४—विश्व प्रवर लाकर, खण्ड १ रत्न ३२, अखारी नीपई—काक १ पद्य ९६ पृ ९५९ ।

“ब्रह्मो बीबो तिहां आय नैरे, मरे पतनीयो साप रे।

ब्यूँ मिश्र बर्ष में बापबा रे, पापी मारे फर्फा में फाँफे रे ॥”

इस प्रकार आचार्य मिश्र के साहित्य में सहज सही प्रकृति के छाया बिना हाथ असीम आरम-परमारम धर्म-अधम आदि विभिन्न गहन तत्त्वों का रहस्यमय चित्रण सहज शब्दों में अनेक स्वरों पर उपलब्ध होता है।

आचार्य मिश्र की काव्य पेतना का बराबर विद्युत् अम्यारमबाध रहा है जिस पर बर्षन की यहरी छाप है। उनकी कविता प्रमुखतः सार्विक और पार्श्विक मात्र बहल करती हुई भी रहस्यवादी बन जाती है। उसकी अभिव्यक्ति हमें “व्याहृको” में अतिरिक्त अम्यारमबादी भाषात्मक दृष्टिकोण से उपलब्ध होती है। इस ग्रन्थ में विस्मयनीयता सहज रूप में समुद्भूत हुआ है यह नहीं कहा जा सकता। परन्तु कविने अम्यारम काव्य क्षेत्र में उक्तवाद के प्रति उपेक्षा के भावों का परिष्कार कर उसे उन्नयन करने का प्रयास शब्दों में सफल प्रयत्न किया है। वह इन स्वरों में स्पष्ट सुनाई देता है।

“ब्रह्मता नें बोपमा छती छते ब्रह्मती होय।

इम बाबी नें गुणग्रहो लगड़ो म करो कोय ॥”

उपमा अलंकार क्षेत्र में अत्यंत सत की कल्पना है और सत्य में अत्यंत की। अब हम चिन्तन की कुछा से उत्पन्न दुःप्रसन्न का परिष्कार कर मूकमूक गुण आभार तत्त्वों को प्रकट करना चाहिये। इसकी और अधिक समुचित करते हुए कवि लिखते हैं —

‘कब कूपल बोझीहुँसी पाग बीयो कब बाब।

बीर बजाणी बोपमा समझे छेम सताब ॥”

यहाँ बीपक के सहज लिखने का उत्कृष्ट हास्य के साथ ठावात्म्य एवं भीषण-भय के विरले की ध्वनि का प्रति प्रसंग में आरोपन और बाणी द्वारा समर्पित किया गया है।

एक बगड़ कवि परमार्य की आज में जयन्त व्याघ्र होकर लिखते हैं —

“साजी शब्द नहे बना सीसी अकल उठाग।

परमारक कोय तिके से मर बिरला बाब ॥

अपनी प्रस्तुतपक्षीक मनीषा के अल पर अनेक लक्षित साजी शब्दों का उच्चयन करते हैं। परन्तु इन प्रकृति के छाया बिबो में परमार्य परम रहस्यमय तत्त्वों की कोई बिरला ही बूढ़ पाता है।

इस प्रकार प्रत्यक्ष मूक मूक प्रकृति के संस्पर्श से समुद्भूत अमृमृति के प्रकृति स्वभावों में रहस्यमय चित्र उद्गीर्ण हुए हैं— उनकी रहस्यमयी कविता पद्यात्मिक में एक विवाह बेसा का परम अर्थमय उत्कृष्ट रहस्य चित्रण निम्न प्रकार है।

जब पानी-ग्रहण के लिए इन्हा उछत होता है तब बघाईदार को बाग भेजता बघूपल बाबो से बघाईदार को रुपये देना फिर इन्हें बा बाता औरमपर लखार का प्रहार करना बघू के छाता द्वारा बर पर लाल गुमास का उछालना सान के हाथ आभावा की माक बीचकर बही का टीका बहाना आदि सहज प्रकृतित परम्पराओं में छिपे हुए गूढ़ अम्यारम पक्षीय रहस्य का उद्घाटन कवि ने इन शब्दों में किया है —

“प्राणी बासो परणना जब आयुँ बहीयो बताय।

बी तू बंटो साहमी करे बसाई बाय।

तो गुमन परबाबत्या हन बिब दैले बाय ॥

तोही बिये में अब हुनो गुरत छडी के वेत।

सासा लहीन बुक सिर, वेत बर्ब ही वेत ॥

१—मिश्रप्रस्तावनाकर—सह—१ रत्न—३२, बड़ाही बीपई—हाल —१ पद्य—१ १ पृष्ठ ११

२—मि प्रब रत्नाकर—सह १ रत्न—२८—व्याहृको—पद्य—४ पृष्ठ ४९९

३—मिश्र प्रस्तावनाकर, सह—१ रत्न—२८ व्याहृको—पद्य—२, ४ ४९९

४—

— १ पृ ४९९

नाक ताँघ रही चोड़ियो अब तो हुयो अचिराज ।

भोग पकी नरके गयो मफटा अब तो जात ॥”

बर्षाबार को भायें मेजने के सखे से ब्रह्मा यह सुचित करता है कि मैं इन तारो की छाया में अर्वात्त भग्ना बदन की पावन बत्ता में (साँची प्रायः यज्ञ को ही हुमा करती है) तोरण मारने का निम्न कार्य कैसे कर सकता हूँ। (तोरण पर मोर चित्रिया रोता मना भाँच की आकृतियाँ चित्रित रहती हैं उन पर तलवार द्वारा प्रहार किया जाता है) तब बभ्रू पक्ष बाँके यह स्पष्ट बहुमान के सिम्रे बर्षाबार को सखे (रिखत) देते हैं कि तुम बाह के सुपुत्र हो यह टीक है। फिर भी यदि तुम्हें विवाह करना है तो यह बर्षा कार्य (चित्रियों के मारन का) करना ही पड़ेगा। इतना होने पर भी विधमान्य ब्रह्मा तोरण पर छोटी मार ही देता है। यह बेल कर बभ्रू का माँह उसके मस्तक पर मुकान बाँके के मिस से बूक उछाकता है। इधर घाव खाटी है और नाक चींच कर रही लगा देती है मानो नाक काट कर रही के बहाने पूना कमाटी हुई सिसा प्रदान करती है कि इन्हीं विषय मोनों में छिप होकर तुम्हें भीषण मारकीय याचनाएँ सेकनी पड़ी थी। ओ ! निर्लज्ज ! अब तो कुछ सज्जा का अनुभव करो।

महाँ स्मृत प्रचलित टीक-रिखायी में सूक्ष्म आर्य तत्त्व की आबना के आचार पर रहस्य की अभिव्यक्ता हुई है। आन महाकवि ने घाव को मुद्रांगन एवं आरती उठाउन का आरोपण सर्वत्र व्याप्त विचारण न उत्कर्ष उपलब्धि में इस प्रकार किया है —

घावो धूमो म्हाकियो सासु काव्यो नाक । घावो सुखरो स्फु करे डर काव्यो तिण नाक ॥

रपियाघेरी रावनी बस हो बाँके तेह । तो स्फु छे ना बापही नाबे जरसी नेह ॥

इम चिन्तन आभाकीया भ्यामा रपिया रोक । गुरत उतारे आरती इचरख पाव्या लोक ॥”

बनबन मन को घाव में करने का अमोघ मंत्र है यह चिन्तन कर अपमानित ब्रह्मा बाँकी की मुद्राएँ निकालता है और काँच बेकर अपने लक्ष्य में सफल हो जाता है। उसी क्षण आरती उठाने लग जाती है। अग्रतिम उत्साहमय वाद्य-बजन एवं अग्रत्यागित परिकल्पन बेलकर एकत्रित जन-समूह आश्चर्यचकित रह जाता है।

‘माताधिक सेवाय नु दुनिया हर्षित बाय ।

ऐ प्रीति भोज ना रह्यो दुःखान्न किया है कि अपनी बेइज्जती पर पर्वा बाँके के लिए भिष्टास भोजन की रिस्का देकर बाँचि बभ्रूजा को मुद्रमद्र किया जाता है।

कवि मूरम कल्पना से और रहस्य को बूझने से व्यक्त होता है और और बूझर (बुबाबा) में गृहस्थ का एक मूढ्य में हूँ एक बावब न बचन वा आरोपण करती हुई उसकी कल्पना इस प्रकार अभिव्यक्त होती है —

घर में मटो नाक में नाक्यो माया जात । भागे मेरयो बूखरो अब तो मुष्ट सभास ॥

बदल लगी परि न्याचही सबका बरनो भार । जाँस करमें बसवीतो देनी बचन प्रहार ॥

छहरे छहरो बापियो नाच न सके जाय । छोड़ी नासे ठाक को तो घेंठो हाथ सभास ॥

बीच मदी बाँकी बनी दागल कीयो लीबार । देखो नाम बिहम्बना ओ लायें नहीं स्मियार ॥

भोत्रा मेस्सा बाप स्फु मदी र एलाण । काळा हुवाय लोक में पकडे सेसा ठाण ॥

माया के मम्मल माँही से जूए की रखने का तात्पर्य है बीस रूप से तुम्हें गृहस्थ बाँकी में जूटकर समस्त मूह है उत्तर बापिग बा बीन सीचना पड़ेगा। अथर्वनी आत्मस्य बस विधानि के लिए समुचित हुमा तो बचन-बाबुकी का प्रहार होता। त्रिम्भारायो से उद्भिन्न होकर नाक न जाये इस पलायन की अप्रीति के कारण घर की बाहर का छोर बभ्रू की साँची के छोर में बाँच दिया जाता है। इन्हीं की विधाय बह करने के लिए बभ्रू घर का घर पकड़ देती है। इस प्रकार पाणीग्रहण (हलमेने)

१—मिश्र बन्ध रत्नाकर, मध—१ रत्न—२८ व्याकुलो पद्य—११ १२ १३ १४ पृष्ठ—४९९—५

२—मि रत्न रत्नाकर, मध—१ रत्न—२८ व्याकुलो-पद्य—१०—१८—१९ पृष्ठ ५

३—मि रत्न रत्नाकर, मध १ रत्न—२८ व्याकुलो—पद्य—२८ २७ ३ ३१ ३२

का बूढ़ रहस्य प्रगट हुआ है। फिर भी पसायन का अविश्वास समाप्त नहीं होता अतः द्वार्य के बीच में मेंहरी लगाकर बागी (चिन्हित) बना दिया जाता है, ताकि यदि बीड़ कर कभी जला भी गया तो इस मेंहरी के बाग के संशय से सहस्रो मानव समूह में सुखमता से पकड़ा जा सकता है।

आगे आचार्य मिश्र ने छठीय बँबरी के चार कोण भागे के बन्धन तीन वेधु, नवकलस में असीम चार गति कर्मबन्धन कुगुर कुदेव और कुधर्म तथा पाँच प्रकार के स्वावर एवं चार प्रकार के जगम बीच सुष्टि का रहस्यमय प्रगटन इन पाँचों में किया है —

“विह्वेगति बँबरी बाग ज्यो बन्धन डोर छे कर्म ।

बोया तीनू वाधड़ा कुगुर कुदेव कुधर्म ॥

पाँच बावर प्यार बस ए नव घाटी बोय ।”

बँबरी के चार कोने चार गति के प्रतीक हैं। विवाह के समय में जनुज्योय में नव मिट्टी के कलसों को तीन बाँसों के बीच रखकर ऊपर मृत के भाग से बांध दिया जाता है। इस दृश्य पर कवि अपनी कल्पना द्वारा रहस्य का समर्थन करता है। बाय का बन्धन—कर्मों का निबिड बंधन है। तीनों पोरेवेधु—कुगुर—कुदेव और कुधर्म हैं। नव कलसे पाँच स्वावर और चार बस इन नव घाटियों के मूलक हैं जिनमें जीवार्त्ता अनन्त काल से परिभ्रमण कर रही है।”

यह है आचार्य श्री मिश्र की नियम-केवली द्वारा प्रवाहित सहज समुद्रमूठ रहस्यवाद का संक्षिप्त नमूना और परम्परागत (स्विकृत) रीति-रिवाजों में परम आर्य सत्य का रहस्योद्घाटन। विवाह का प्रसंग जहाँ दृष्ट्य शृंगार रस का उत्पन्नक बन सकता है वहाँ उन्होंने चरम ब्रह्म्य रस का साक्षात्कार किया उनका प्रत्येक पद रहस्यमय छाया बिजों द्वारा उनकी आत्मानुभूत विरक्ति के रहस्य को स्पष्ट कर रहा है और जन-मानस में समय की विमल बाग प्रवाहित कर शान्ति रस से आत्मावित कर रहा है।

तैराप्रथ की विचारधारा और वर्तमान लोकचिन्तन

(ले. मुनि श्री बुद्धमलजो)

तैराप्रथ के साथ प्रवृत्त आचार्य भीलबजी ने तत्त्व चिन्तन की गहराई में पैठकर अनेक मौलिक तथ्यों का उद्घाटन किया था। वे जैन धर्म की मूल मान्यताओं को बिना बिचैन के साथ जनता में रखना चाहते थे। वह निर्ममतापूर्वक अपने मतभेद को प्रकट कर देने में उन्हें कभी किसी प्रकार की हिचकिचाहट नहीं हुई। आत्मानुभूति से उन्हें जो तत्त्व प्रतीत हुआ उसे उन्होंने भगवान् की पवित्र वाणी समझ कर सबके सम्मुख रक्खा।

साधारण जन प्रायः तत्त्व की गहराई को कम पकड़ता है और उससे बाह्य स्वरूप को अधिक। इसीलिए मूल के प्रायः प्रत्येक महापुरुष की समाज की ओर से पहले पहल निराशा अधिक मिलती है। सहानुभूति कम और सहयोग तो उन्हें भी कम। परन्तु इस स्थिति से आज तक कोई भी ज्ञात ग्रन्थ नहीं तो बचकराया है और न पराजित ही हुआ है। स्वामी भीलबजी के मार्ग में भी अनेक बिरोध और बाधाएं आईं। परन्तु उन्होंने उन सब को गौण करके अपने सच्चे स्वयं पर ही ध्यान केन्द्रित किया। उन्होंने अपने तत्त्व चिन्तन के फलित को सर्व जन हिताय अपना में प्रसारित किया। यद्यपि उनके सभी विचार अपनी पृथक् मौलिकता और गहराई किये हुए थे फिर भी बान और दया इन दोनों विषयों पर उन्होंने जो कुछ कहा—वह इतना नातिशारीक था कि तत्कालीन जनता उसे आत्मसात करने में बाधित हो उठी। उन विचारों के कारण स्वामीजी को बान और दया का बिरोधी तथा धर्महीन तक कहा गया। धीरे-धीरे मूल ने करबट की सामाजिक परिस्थिति या पकटी सोच चिन्तन में विशेष जागरूकता तथा गंभीरता आई। आज की सभी वर्गों के पश्चात् इस बात है कि इस मूल के मोक्षचिन्तन में उन विचारों का समर्थन हो रहा है। स्वामीजी के वे विचार आध्यात्मिकता की भूमिका पर अवलम्बित थे जब कि आज का लोक चिन्तन मुख्यतः सामाजिक और राजनीतिक आधार पर अवलम्बित है। समाज और राजनीति अन्धकार के विचार-ज्ञान से सर्वथा बाहर के विषय नहीं हैं। अतः वे अनेक स्थानों पर व्यापार के बिरोधी भी पाये जाते हैं। भूमिका का यह भेद तो साम्य-भेद होने के कारण है किन्तु तत्त्वान्वेषण में वे सब प्रायः एक ही स्थान पर पहुँचें तो इसमें कोई आश्चर्य की बात नहीं। यद्यपि किसी भी दो विचारकों में सख्त प्रतिष्ठित विचार-भेद होता प्रायः असम्भव ही होता है फिर भी स्वामीजी के विचारों से वर्तमानयुगीन विचारकों के विचार काफी अंशों तक भेद रहते हैं। आज यह निःसंकोच कहा जा सकता है कि वर्तमान चिन्तन की बाढ़ स्वामीजी तथा उनके धर्म सब तैराप्रथ की विचारधारा के अनुकूल दिशा की ओर प्रवहमान है। हम महा स्वामीजी के उन मौलिक मतधर्मों की वर्तमान विचार-धारा की दृष्टि से समझ देखना चाहेंगे।

ध्यान

समाहित प्रारम्भ—मनस्यो म जब तर सवह बरने की मावना आगुत नहीं हुई थी तब तक बान करन की भी प्रवृत्ति नहीं थी। बान में निर्दोष बान से उठने वाले मनुष्य को सप्रह्व की आवश्यकता ही नहीं थी। धीरे-धीरे जब बहु प्रायः-सृष्टि में आपा परिवार बनाने के अनुरूप परिवार के साथ रहने लगा बान के फल-फूलों की अनिश्चित प्राप्ति की परबधता से इत बर बननी सदा पर अपना नियन्त्रण रखने के लिए तृप्ति बर्ष पर धीने कया समझत तभी से उसमें सप्रह्व की अनिवार्यता हुई उगने उन अनिश्चित प्राप्ति को निमी बिबलित के समय में बान में लेने के लिए सुरक्षित रखना प्रारम्भ किया।

ध्यान जीवन है ममति जीवन की ओर मनुष्य का यह प्रथम परव्यास था। उस समय प्रत्येक मनुष्य अन्धकार और परिधमि था। जन न को पावन था और न क्षामी। बाकायत में संयोग बहात् उस समाज में कुछ व्यक्ति निरल और भ्रम हुए। वे अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति स्वयं नहीं कर सकते थे। तब पहले पहल सारे समाज ने सामन पर बिबलित पर समझा बान बान था। जगतीन व्यवस्थाको न उनक जीवन-यापन की व्यवस्था के लिए जो उपाय या उपायान सोचा था पर बा नि समाज के जय ध्यान अपने-अपन महह में ही व्यवस्था कुछ उन ध्यनियों को बान रहे।

इस 'दान' के मूल न अपनो और निर्बलों की समस्या को एक बार वे किस तो समाहित कर दिया क्योंकि वे तो व्यक्ति बिरसे ही थे। किन्तु बिरसे-बिरसे जब अनप्य की इच्छाएँ बड़ी परस्पर प्रतिद्विष्टता के भाव जागे तब उन कसमकस में व्यक्ति और व्यवहार का संघर्ष बना नहीं रह सका। कुछ व्यक्ति अपने आचरण से व्यक्ति और व्यवहार पर अधिकार जमा बैठे तथा कुछ उस कार्य में पिछड़ गये। फलस्वरूप कुछ व्यक्ति स्वामी बने और कुछ सेवक। कुछ धनी बने और कुछ निर्धन निमनों की स्थिति जब इतनी गिर गई कि वे अपनी उदार पूर्ति में भी असमर्थ हो गये तब उन्हें भी अलग व्यक्तियों के समान ही दानियों के सामने याचना के सिधे हाथ फेंकना पड़ा। परिस्थितियों जब ऐसे व्यक्ति की समस्या भाग से काम बड़ी हो गई तब देने वालों के हाथ भी झुकने लगे। तब फिर एक बार समाज के सामने वह स्थिति एन बिना समस्या बनकर उपस्थित हुई। व्यवस्थापकों ने तब उस समस्या को धर्म के साथ जोड़ा और पारलौकिक धर्म का प्रयोगन बतकर दानियों को इस ओर उन्मुख किया। धनी व्यक्ति अपने धन के बल पर लौकिक सिद्धियों को प्राप्त ही था अब पारलौकिक सिद्धियों भी दान के माध्यम से उसी के नियंत्रण में हो गई। गरीब व लौकिक असिद्धियों का अधिकारी बन सका और व पारलौकिक वा। उसका वर्तमान तो केवल दानियों के द्वारा प्रयत्न दान को ग्रहण कर उन्हें पुष्पाञ्जन का व्यवहार देते रहने का रह गया।

दान का अधिकार

एक ओर जब पुष्पाञ्जन के लिए दान की होठ लगी तब यह आवश्यक था कि दूसरी ओर देने वालों का सोल भी निरंतर बाल रहे वह नमी सूखन व पाप क्योंकि उसके अभाव में पुष्पाञ्जन और पारलौकिक एकरस हो रिक्त (सुरक्षित) करने का माध्यम समाप्त हो जाता। इस प्रकार एक ऐसा ही चल तयार हो गया जो कि दूसरों की पुष्पाञ्जन का अवसर देकर अपनी जीविका बचाने लगा। एक वर्ग अपने परलोक की समस्या हल होने से संतुष्ट था तो दूसरा अपनी जीविका की समस्या हल होने से। इस परस्परोपग्रह से यह परंपरा बहुत कठिन समय तक चली रही।

सहस्राब्दों का दान मानव जाति में एक नई वैतना जन्म ले रहा। सामाजिक और राजनीतिक स्थितियों का असिद्धिमान विच्छेदक से पुनर्निरीक्षण किया गया। फलस्वरूप धोषक और धोषित का मत उत्पन्न करने वाली सामाजिक और राजनीतिक स्थितियों के बिना आभाव उठने लगी। वे स्थितियाँ एक वर्ग को धोषक का अधिकार प्रदान करती और दूसरे वर्ग को उसी की हत्या पर जाने की स्थिति को मान्यता। इस वैचारिक उल्लंघन-मुक्त से जो परिष्कृत बिचार सामने आये उनका निष्कर्ष यह था कि—समाज के किसी भी व्यक्ति को धोषक बनना या तथा धोषक से प्राप्त सम्पत्ति में से अन्धाधुन का दान कर धोषक के तम को सबक बाल रखने का अधिकार नहीं दिया जा सकता। दान के आहूत रहना अब है—धोषक बाल रहे अमीरी और गरीबी आहूत रहे। अमीरी की इमारत इमी धर्म पर खड़ी रह सकती है कि उनके लिए बहुत स गरीबों के धर्म को लगीने का अवसर मई बना रहे। जहाँ यह अवसर समाप्त कर दिया जाता है जहाँ अमीरी की नींव डह जाती है फलतः गरीबी मजबूत होती जाती है। जिस यह लम्बी नहीं है वे इस विमर्श से उपादान को अन्तर प्रसर बसाकर रखता चाहते हैं। किन्तु उनके इस प्रयास से धोषक के बिना उभरने वाली याचनाओं की आग पालन हो जायेगी ऐसी संभावना कम ही है।

धोषक अभी मिट सकता है जब कि असंग्रह की भावना हो। यह के माय धारण का अविनाभाव सबक है। जो व्यक्ति धोषक करता है और उसके से कुछ दान देकर यह समझता है कि वह धोषक से पाप से मुक्त हो गया है वह मनुज बहुत बड़ ममावे म है। जो व्यक्ति तथा प्रसार व दान को बहावा देता है वे एक प्रसार व धर्म या अग्रगण्य धोषक को ही बहावा देने हैं। आज की जगह वैतना धोषक का बनाय रखने के इस अग्रगण्य प्रयोग के मूला में माना नहीं चाहती। दान के बहुभाष और धारक के हीन भाव को परिष्कृत करने वाला यह धार उग नहीं चाहिये। वह तो मविभाग के आधार पर उस पर अपना अधिकार प्राप्त ही है।

एक व्यापार

आज तक की दान प्रथा अपने आप में एक व्यापार जमी प्रगति बन गई है। जिस प्रकार व्यापार में अपने मापारस माप से भी अधिक से अधिक लाभ समान की भावना रहती है वैसे ही प्रायः दान दिया जाता है कि दान कदाचित्त से भी अल्प है अल्प और निरुद्ध से निरुद्ध बहुत देकर उनके बल में उरुद्ध से उरुद्ध बन की व भाषा की जाती है। एक निम्न

बीर चीन हुआ गाय ब्राह्मण को देने वाला व्यक्ति अपने अपने घर में कामयेंतु के स्वागित का पुष्पाञ्जन बाहुता है। रेखाटी में आये हुए छोटे सिक्के भी वह किसी गरीब की हथेली पर रखकर उससे सारी कृतज्ञता सतीतन की कोशिश करता है या फिर उन सिक्कों को मयबान् के घरणों में पकाकर अन्न पुष्प की कामना करता है। इसके अतिरिक्त बात अपनी घर की रक्षि से यथा समर्थ अधिक नाम और यथा भी सतीतना बाहुता है। किसी भी संस्था आदि में शान देनेसे पहले वह यह चीजा तय कर लेता है कि उसका नाम शिकारिक में कहाँ दिया जावेगा। यह सब व्यापार नहीं तो और क्या है ?

एक बार माजीजी से एक व्यक्ति ने कहा—“आप जानते हैं कि पचास हजार का दान देकर मेने एक बर्मसाका बनवायी पर बर्मसाका दुनिया ने अब मुझे ही उसकी प्रवन्ध समिति से हटा दिया। बर्मसाका नहीं तो कोई नहीं था पर अब पचास अधिकार बटाने वाले आ पये।” माजीजी ने भीरी-होते हुए कहा—“तुम्हें भिराणा ‘दान’ का जर्ज न समझते हैं। बस्तुतः किसी चीज को देकर कुछ प्राप्त करने की इच्छा दान नहीं व्यापार है। जब तुमने व्यापार किया तो जान-बूझि की संभावना तो रखी ही ? इस बटना तथा इस उत्तर के प्रकाश में यदि आज के दानवीर अपने आप को टोकोमें तो मात्र यही पावेंगे कि वे दान के नाम पर बहसके से एक नये प्रकार का व्यापार बना रहे हैं।

केवल बाता ही व्यापारी नहीं हो गया है, किन्तु बाधाता (पूरीता) भी उसी वृत्ति से बनने लगा है। संस्था विवेक के लिए बजा करने वाले व्यक्ति बाता के सामने बाधकारिता से काम लेते हैं। नाम और दान की वृत्ति का प्रकोपन देते हैं, सिफारिश और बबाब का भी उपयोग करते हैं। प्रतिष्ठिता की भावना को उत्तेजना देते हैं। बर्म और पुष्पाञ्जन का अनुपूर्व व्यवहार तो वे उसके सामने उपस्थित करते ही हैं। इसके अतिरिक्त जो भीष्ट मायन वाले हैं वे बाता के मन में बर्सा का मात्र बर्सान का प्रयास करते हैं। अनेक बार तो वे छप मास से कोडी तथा वर्षा बन जाते हैं। कई व्यक्ति कोई बुद्धात्त बटना मङ्ककर उसे कारभिक दण से गुना गुमाकर सहायता मायते हैं। ऐसी बटनाओं अनेक व्यक्तियों के साथ मट्टी हो रही हैं, पर मैं यहाँ स्वयं मेरा ही एक अनुभव बताऊँगा जो इस प्रकार है—

दिस्ती में एक बार जब कि मैं गया बाजार में टहल रहा था व्याख्यान समाप्ति के बाद एक बहुत आई और कहे ली कि वह अपनी सास ने साय यीश से आई थी पर वहा बचालक ही सास की मृत्यु हो गई। उसके पास न तो कर्म के लिए पैसा है और न आपस अपने दान पर्वण के लिए ही। बाहिर बिचसता है उसे फिर किसी के सामने हाथ फेंकना पड़ रहा है। अपनी बात को वह दो दो कर देते कारभिक दण से कह रही थी कि उपस्थित व्यक्तियों में से सायब ही कोई प्रभावित हुए बिना रहा हो। उन्होंने उस बहुत का भावमकठानुसार कुछ इच्छा दिया और वह बहो है बली गई। उसने से बहके बर्म भी न बही टहल रहा था। वह फिर आई और उसी बटनावलि को उसी कारभिक दण से बुझाती हुई सहायता प्राप्त करने बली गई। मेने उसे पहचान अवस्थ किया था पर कुछ कहा नहीं। उसके पचास में राजस्थान में आयदा और कटीर दो बर्म तक कहा रहकर फिर दिस्ती गया। उस बर्म भी वह आई और उसी बटना के बाजार पर सहायता प्राप्त की। इस बार वह वह जान ली तो मेने उससे पूछ लिया—क्यों बहुत ! ओ तुम्हारे फिजगी सास हैं ? कम से कम तीन बार तो तुम्हें उसके कर्म के लिए यहाँ से सहायता माँगते मेने देव किया है। वह एक दम सुरुका गई और कुछ क्लेशवादी सी भाभाव में अपने प्रथम बार ही आगमन की सूचना देती हुई वह तत्काश बहो से बली गई। उसके बाद मेने उसे दिस्ती में तो कई बार देखा है, पर नया बाजार के उस मजान में जाते फिर नहीं देखा। सायब जब भी उसकी सास उसी प्रकार मट्टी होगी और कर्म के लिए उसे नये-नये व्यक्तियों के पास से बर्बोवस्त करना ही पड़ता होगा।

कुछ व्यक्ति ऐसे व्यापार को बचान में छोटे बाकको से काम लेते हैं। इसलिये यहाँ बाकको को उठाने वाले बलक विरोध बन हुए हैं। उनमें से कई पत्र भी गये हैं। उनसे पता लगा है कि वे लोग पहले बाकको को उठाकर काते हैं। और फिर उन्हें भीव माँगन भी बला दिखाते हैं। वे दिन भर में जो कुछ इकट्ठा करते हैं वह सब लेकर वे उन्हें सामान्य योजना और सपना देने रहते हैं। बीच-बीच में वे उन्हें बाटने तक की बमकी भी देते रहते हैं ताकि वे अधिक पैसा काटे रहें और बिडी के सामने उनका भव बोल बन से बढते रहें। दिस्ती में एक बार मुनि भी नगराज की के सामने एक आई १०-१२ बने के एक ऐसे ही बाकको को लेकर आया था। उसने अपनी बटना सुनाते हुये बताया था—“बकिप में बंपकीर के पास रहने वाले बिल नमदूर का बाकको है। एक गरए बरमबादी साधु ने मुझे मिठाई खिलाते शिनेमा दिखाने और फिर बाकिप

“सम्पत्ता धर्म प्रदान धर्म दान नहीं किन्तु त्याग है। समाज प्रोहू करके वन इकट्ठा करना और उसमें से बीघा ता बिरहप्रस्तों को देकर अपने को पुनीत मानना यह अपने को और समाज को बोझा देना है।

मगवानदास केला मिलते हैं—

“कुछ मादमी सोचते हैं कि हमें अपने काम से इतनी आम होनी चाहिये कि हम दान-धर्म तीर्थ यात्रा आदि अच्छी तरह कर सकें। समय समय पर ब्राह्मण-भोजन व आति-भोजन कराके उसका पुण्य ले सकें। यह समझ ठीक नहीं। मनु शिष्ट वन कमाता और उस वन से कुछ पुण्य प्राप्त करते की कोषिण करना बीसा ही है जैसा कि कीचड़ में पाव रख पीछे उड़े घोंने की कोषिण करना। धार्मिक ईमानदारी या मेहनत का काम करने वालों को दान-पुण्य आदि की चिन्ता न नहीं पड़ना चाहिये।^१

बाबा धर्मविकारी लिखते हैं—

‘कोई यह न समझे कि हम अपनी भले बुरे उपायों से वन कमाते चाहेंगे और बिनोबा के सम्पत्ति दान वन में अपनी उद्दिष्ट से मुताबिक दान देकर इहलोक में कीर्ति और परलोक में सुखति भी प्राप्त कर लेंगे। पुरान सम्पत्ति दान न मन्दिर बनवाना घाट बनवाना भमघाऊए बनवाना अस्पताल और स्कूल खोल देना इत्यादि कई तरह के लोक कल्याणकारी कामों का समावेश होता था। बिनोबा का सम्पत्ति दान वन केवल लोक-कल्याणकारी आशोकन नहीं है बल्कि लोक-जीवन में शक्ति देना चाहता है। इसीलिय जिस दिन वह सफल होगा उस दिन न सचह के लिये अवसर होगा और न उस प्रकार के दान के लिए अवकाश ही होगा।^२

आध्यात्मिक आर आर दुमरिया अपनी पुस्तक ‘साइकोलोजिकल आउटलेख ऑफ बी स्टन’ में समाज सेवा और दान की परिधि से लिखते हैं—“दान कट्टों का माग नहीं करता वह दुखी को धार्मिक संतोष देता है। जनताधिक समाज के निर्माण में हमें सामूहिक प्रयत्न डालना पड़ेगा वत समूह अन्त करना है। क्योंकि यहाँ सबका कुछ अमीष्ट है इसीलिय सबका प्रयत्न भी अपेक्षित है। सब लोगो में सुख निर्माण में सब लोगो में माग किया अत कोई किसी का बहुमानमय नहीं है। इस प्रकार मानव का व्यक्तिगत सुखसित है।

एनए वगीन कुछ विचारकों के उपर्युक्त मतव्यों का आचार पर यह कहा जा सकता है कि बाबू दान प्रथा समाज की मुख्यवस्था के लिए मादक नहीं किन्तु बाधक ही बन रही है। आज का कोई भी स्वाभिमानी राज्य यह नहीं चाहेगा कि इस के लागू व्यक्तिगी भी आजीविना कुछ सबों की दानवीरता के आधार पर बल्लवी रहे। उस समाज व्यवस्था में अवश्य ही कोई न कोई वमी है जिसमें कि कुछ व्यक्तियों की दानवीरता तथा कुछ की दानवीर बनन का अवसर मिलता है। ऐसी स्थिति में दान और दानना का इतनेउपग्रही सबब तक तक बल्लता रहता है जब तक कि उस व्यवस्था का ही न बरख दिया जाये। आज न विचारक गल का स्वर उमा नयेत ही नहीं किन्तु स्पष्ट बोधना करता हुआ सुमाई देने लगा है।

तैरापक और दान

दान वे विनय में उगमन के अपन विभिन्न विचार हैं। यह एक धार्मिक संगठन है अतः उसका चिन्तन वा माध्यम आध्यात्मिकता की लिय हुए होना अनिवार्य है। प्रत्येक क्रिया की वह आध्यात्मिकता की नसोटी पर बल्लता है उस पर मनी उपगमधारी क्रिया ही उसके लिये मादक की जोति में जा सकती है। सामाजिकता की नसोटी उनसे मिल होती है। यह मादक नहीं है कि आध्यात्मिक नसोटी पर ठीक उतरनवाली क्रिया सामाजिक नसोटी पर तथा सामाजिक नसोटी पर ठीक उतरन वाली क्रिया आध्यात्मिक नसोटी पर एक ही समान उतरे। यदि ऐसा होता तो इन नसोटीयों का कोई विभिन्न अस्तित्व नहीं रह जाता। ऐसा तो हो सकता है कि किसी विनय विशेष पर नसोटी देना वा मार्ग मिल जाये और कभी बहुत दूर हो जाय। सामाजिक दृष्टिकोण हर बाग वा मुख्य प्रमुख रूप से समाज की नीतिक उपरति तथा सुख-मुक्ति हैं आनन्द है जब कि आध्यात्मिक दृष्टिकोण आत्मोपति से तथा साम्य-मायन के ऐक्य की भाषा में बहने दो समय की उपरति के आनन्द है। आध्यात्मिकता के मार्ग का चरम लक्ष्य होता है—पूर्णवैषम्य आत्म-विजात। आत्मविजात का साधन होता

१—गणेश्वर ईनिक जीवन् पृष्ठ ४

२—माधवीय आशि पृष्ठ ५९

है समय। इसकिए जो दान समय का सम्मन करता है, वही आध्यात्मिक पक्ष में वस्तु उत्पादान कहा जाता है। इस के अतिरिक्त दान का महत्त्व लौकिक या सामाजिक पक्ष में हो सकता है किन्तु आध्यात्मिक पक्ष में नहीं। इसी तरह चिन्तन के आधार पर तेरापच की मान्यता है कि दान के लिए उपयुक्त पात्र केवल वही व्यक्ति हो सकता है जो पूर्ववत् अहिंसा सत्य अस्तेय ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह के षोडशोपनिषद् की साधना करता है। ऐसा व्यक्ति समाज से स्नेहा कम है, बेता अधिक है। आचार्य विनोबा के शब्दों में यों कहा जा सकता है—“दुनिया में बिना शारीरिक प्रेम के मिठा मागन का अधिकार केवल सच्चे सयासी को है। सच्चे सयासी को जो ईश्वर-भक्ति के रंग में रंगा हुआ है—ऐसे सयासियों को ही यह अधिकार है क्योंकि उनमें से एक में ही मायम पड़ता है कि यह गलत नहीं करता पर अनेक बूझरी बातों से वह समाज की सेवा करता है।” सामू के अतिरिक्त अन्य व्यक्ति भाहे वह भगवत हो या बनाव दीन हो या बुद्धी समाज का एक अंग होने के नाते दान का पात्र न होकर सविभाग का पात्र है। उसमें आध्यात्मिकता की कमी नहीं बिम्बूद सामाजिकता की कमी नहीं उपयुक्त हो सकती है।

यदि यहाँ के सामाजिक अंग स सविभाग का विचार उचित हो चुका है फिर भी अभी तक वह कार्य क्षेत्र में बाधक नहीं हो पाया है। शोग अब भी सामाजिक समस्याओं का इस दान में लोभते हैं। तेरापच ने आद्य-वक्ता स्वामी मीपगजी ने इन विचारों को ध्यान में रख कर ही दान के दो भेद कर दिये। एक आध्यात्मिक धार्मिक या लोकोत्तर दान जो कि उत्पात्र को दिया जाता है और दूसरा साधारण व्यावहारिक या लौकिक दान जो कि सामाजिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए दिया जाता है। दोनों ही प्रकार के दानों का अपने-अपने क्षेत्र में महत्त्व हो सकता है पर जहाँ धर्म की भावना का प्रदन है वह तो केवल पात्र दान से ही खसक है।

दान के क्षेत्र में यह भेद केवल तेरापच ने ही नहीं किया है, किन्तु प्रायः प्रत्येक धर्म में सम्बन्धित से ऐसे ही भेद प्रतिपादित किये गये हैं। गीताकार ने दान के तीन भेद किये हैं—“सार्विक राजस और तामस। इनमें से श्रेष्ठ काल और पात्र के विवेक-पूर्वक दिया जाने वाला दान सार्विक प्रत्युपकार और फलाकावा से दिया जाने वाला राजस तथा देश और काल का विचार किये बिना अपना को दिया जाने वाला दान तामस होता है। तीनों प्रकार के दानों में से बिद्युद धर्म का हेतु तो केवल सार्विक दान ही हो सकता है।

महर्षि बुद्ध ने दान के चार भेद प्रतिपादित किये हैं—

“मिसुयो ! ये दो दान हैं।

‘कौन से दो ?

“नैतिक दान तथा धर्म दान”

“मिसुयो ! ये दो दान हैं। इन दोनों में धर्मदान श्रेष्ठ है।”

१—विनोबा के विचार पृष्ठ १२

२—वाचस्पतिमित्रि मय दान दीयतेऽनुप नारिणः।

देसं कामे च पात्रे च सर्वज्ञं सार्विकं स्मृतम् ॥

यस्य प्रत्युपकारार्थं फलमुद्दिश्य वा पुनः।

दीयते च परिकल्प्य सर्वज्ञं राजसस्मृतम् ॥

अद्वैतादौ महानमनामेन्द्रादधीयते।

असत्प्रमदमत्रात् सर्वज्ञसमुदाहृतम् ॥

(गीता १७।२ २१, २२)

३—अपूर्व निजाम प्रथम भाग पृष्ठ ९४ ९५

बर्मपात्र कहा जाता है ।^१ इसी प्रकार से कार्यपात्र तथा कामपात्र में भी उनके समावेश की कोई समावता नहीं है क्योंकि वहाँ कार्य पात्र में मृत्यु वर्ग तथा काम पात्र में स्त्री वर्ग को ग्रहण किया है । उनको दिया जाने वाला नाम समझा नहीं है जिसको कि वर्तमान की भाषा में पारितोषिक कहा जाता है ।

एक मीतिहार के मतानुसार तो "पात्र और अपात्र में गाय और सर्प बितना अंतर होता है । गाय को सुखे पुन बिस्तान पर भी वह दूध देती है और सर्प को दूध पिलाने पर भी वह उससे बिध की ही परिणति करता है ।"^२

इस प्रकार दान के विषय में पात्रापात्र का भिन्नक प्रायः सभी में किया है । स्वामी मीलनजी ने भी दान के विषय में यही बात कही थी कि दान के सभी प्रकार बर्म के अर्थ नहीं होते । जो उन सब को एक मामले में उन्हें जिन-बर्म की घसी का पठा नहीं है । आक और गाय के दूध केवल 'दूध' शब्द से अभिविहित होने मान से क्या कभी एक हो सकते हैं ? उनमें जो अंतर है वही अंतर पात्र और अपात्र दान में भी है ।

पात्र और अपात्र के ये भेद लोकोत्तरदृष्टि से किये गये हैं । इनमें से प्रथम दान मीलन का तथा दूसरा संसार का कारण बनता है । दान देने वाले व्यक्ति के सामने वहाँ लोकोत्तर साधना रहती है वहाँ सामाजिक आवश्यकताएँ भी रहती हैं । वह दोनों ही प्रकार का दान देता है किन्तु उसके सामने यह स्पष्ट रहना चाहिए कि दोनों ही प्रकार के दानों का उद्देश्य तथा फल पूजक पूजक है ।

औकिक दान को संसार का हेतु बताना का तात्पर्य उसका निषेध करना नहीं है किन्तु उसका यथावत् ज्ञान कराना है । देते हुए व्यक्ति को देने से रोकना निषेध करना होता है जब कि यथावत् ज्ञानना सम्पन्न ज्ञान है^३ । इन दोनों भावों को व्यक्त करने वाले शब्द पूजक हैं अतः उन्हें एक मानना उचित नहीं कहा जा सकता । तेरापय पर कुछ व्यक्ति प्रत्येक ऐसा भाषेप करते हैं कि वे दान आदि का निषेध करते हैं । किन्तु स्वामीजी ने इस बात पर स्पष्टीकरण करते हुए कहा कि आपम में एक बात तो यह आई है कि साधु को अगर कोई गृहस्थ अपने घर में आने का निषेध कर दे तो वह वहाँ न जाने और दूसरी बात यह आई है कि यदि कोई कठोर बातें कहता हुआ भी उसे दान दे तो वह के के^४ । जिस प्रकार यहाँ कठोर बात कहना और निषेध करना निमित्त बातें हैं उसी प्रकार निषेध करना तथा यथावत् ज्ञान कराना भी निमित्त है । ऐसी यथावत् स्थापना स्वयं तीव्रकरने की है ।

दया

अभ्यात्म लाभ और दया—अभ्यात्म क्षेत्र में 'दया' अहिंसा का ही एक पर्यायवाची नाम है । जैन भागम 'प्रसन्न-व्याकरण'

१—विभिन्न मार्गनैव हेतु सर्वेनै चतुर्नै मार्गै प्रविपादयन्ति ये ।

मातेष विस्वामनुबद्धकारिणी ताम् धर्म पात्र प्रवदन्ति साधवः ॥ (मीति बर्म समु सू १२ टिप्पण)

२—पात्रापात्र विभेदोक्तिं जेनूपन्नमयोक्ति ।

पुत्रात् सज्जामते क्षीरं क्षीरात् सज्जामते विषय ॥

३—समर्पणं धर्म कहैं तो नाइ जिन बर्म सेखी ।

आक में गाय दो दूध अम्पानी कर दीयो भेक समसी ॥ (बतावत-२-१४)

४—मुपातर में बीया सघार बटें छें कुपातर में बीया बधें सघार । (बतावत-१६-५७)

ए बीर बचन साक्षाकर जाणों तिण में छंका नहीं छें किगार ॥

५—दान देता में कहे तूं मत रें हज में तिणपास्यो निपेखो दानारे ।

पाप हुतो में पाप बढायों तिजरो छें गिरमस ग्यानो रे ॥ (बतावत ३-३९)

६—साक्षा ने बरज्यों तिण जर में न देवें करवा कहा तिण जर माहैं जावें रे ।

निपेखो में करवो बोख्या वे बीपू एकज भाषा में न समाने रे ॥

ज्यू कोइ दान देता बरज रज्यों कोइ बीधा में पाप बढायें रे ।

ए बीपू ई भाषा जरी जूरी छें ते पिण एषज भाषा में न समानें रे ॥ (बतावत ३-४२-४३)

है परन्तु जहाँ हिंसा या ममम का अभाव हो वहाँ अंतरंग में आत्मानुभूति के अतिरिक्त और कुछ हो ही नहीं सकता।

इसके अतिरिक्त यदि दया को अन्धकार की उपर्युक्त बचोटी स्वीकार नहीं होती और यदि उसे एक ही दया के सिद्धे अनेक हमारे छोटे प्रेमियों का बच तथा अक्षय्य आदि का प्रयोग स्वीकार्य होता है तो ऐसी दया को अन्धकार क्षेत्र में माय्यता नहीं मिला सकता। सोचो-सोचो होने पर सामाजिक क्षेत्र चाहें उसे किसी भी माय्यता क्यों न प्रदान करता हो।

सामाजिक क्षेत्र और दया—

सामाजिक क्षेत्र में दया प्रायः 'प्राणरक्षा' तथा 'कष्टनिवारण' के रूप में प्रयुक्त होती है। अन्धकार क्षेत्र में दया के माय्य अहिंसा और समय की मर्यादा अक्षय्य रहने की शर्त मानी हुई है। किन्तु सामाजिक क्षेत्र में ऐसी कोई शर्त उसके साथ नहीं है। वहाँ केवल सामाजिक उपयोगिता ही बचोटी के रूप में माय्य है। किसी की प्राण रक्षा तथा कष्ट निवारण के सिद्धे यदि कुछ हिंसा अक्षय्य तथा परिग्रह का प्रयोग किया जाता है तो सामाजिक क्षेत्र बसा करने की सूट देता है।

समाज केवल मनुष्यों का ही होता है अतः वहाँ सारी उपयोगिता मनुष्य को केन्द्र में रखकर ही मापी जाती है। जो कार्य मनुष्य जाति के सुख तथा समृद्धि के लिए सहायक होता है वह उचित है और दोष अनुचित। मानव ग्रेपेटा का इंसान मिथान में सर्वप्रथम मनुष्यों तथा उसके बाद मनुष्य के उपयोग में जाने वाले प्राणियों की चिन्ता की जाती है। जो मनुष्य के काम नहीं आते और उसे मुकसान पहुँचा सकते हैं ऐसे पक्ष आदि प्राणियों को मार देना भी सामाजिक क्षेत्र में निरिष्ट होता है। जबकि वह भी दया का ही एक अंग मान लिया जाता है। समाज में रहता हुआ व्यक्ति स्वयं हिंसा भी करता है और पचास भी। उसे अपनी और अपने परिवार की आवश्यकताओं तथा सुख-सुविधाओं के साथ ही अपने समाज तथा राष्ट्र की आवश्यकताओं तथा सुख सुविधाओं का भी ध्यान रखना आवश्यक होता है। उसमें वह मूल्य जीवा की हिंसा को तो दाम ही नहीं सकता किन्तु दूसरे स्तुल प्राणियों का बच करने की स्थिति में उसका सम्मन जा सकता है। सामाजिक दृष्टि कोन ऐसे अवसर पर प्रायः सहमति ही नहीं किन्तु प्रोत्साहन भी देता है। मर्याद लाघव के सिद्धे दया के लिए तो ऐसे प्रोत्साहनों के बिना उसका काम ही नहीं चल सकता।

इस म अक्षय्य मूल्य जीवा की हिंसा होती है इसमें तो किसी के इन्कार करने की मुझाइश ही नहीं है। किन्तु उसकी मुरगा के सिद्ध टिड्डी आदि छोटे तथा गहरि हारिण आदि बड़े जीवों का भी बच दिया जाता है। यह सब इसलिये दिया जाता है कि मानव समाज को अन्न की मुकमता हो। मनुष्य के प्रति दया और मुरगा की मम भावना के साथ अन्य प्राणियों का बच भी छिड़ा हुआ है। पर समाज उसकी चिन्ता न कर केवल मनुष्य की ही चिन्ता करता है। मनुष्य की लाघव ममत्ता को हल करने के सिद्धे वह केवल इतिवृत्त माचारण हिंसा को ही नहीं किन्तु पक्ष और पक्षियों के मांस का व्यापार बढ़ाने तथा बूझवाने कायम करने में भी बिनी प्रचार की हिचक नहीं करता। आज की दगरपक्षिचारों यह सब आवश्यकता के अनुसार करती ही हैं। इसन पीछे भी वही मनुष्य के हित की भावना मरिप्रति होती है।

समाजवादात्मक अपने दण्ड-विधान में अनेक प्रकार की हिंसा को बच बतार देता है। वह आत्मरक्षा तथा आत्मरक्षा को आत्मरक्षा के माय्य मरिप्रति ही मानता है। उसम मनुष्यदण्ड को भी भाय दिया गया है। कोई मनुष्य जब समाज के सिद्ध लवतरताक हो जाता है तब उस एक का बच बरके अनेक की मुरक्षा मरम को समाजवादात्मक न बचता की चिन्ता न की माता है। यह जम अनी का नहीं बहुत प्राचीन बाय के ही चला जा रहा है। 'आत्मरक्षात्मक दया इन्धुमरिप्रति बायन' बहुर माय्य के प्राचीन विधान बरि मरिप्रति मनु आत्मरक्षा का बच बरन बाय को निरिप्रति धारित दिया है। समाज की मुरगा के सिद्धे ऐसे दण्ड विधान की उपयोगिता हो सकती है। इसम समाज का हित भी हो सकता है। पर समाजवादात्मक भी इन बातों का अन्धकार मात्र कसे अनुमोदन कर सकता है? उनका तो माय्य दण्ड-विधान अहिंसा और दण्ड परिग्रह पर बाधारित है।

राष्ट्र रक्षा के नाम पर भी दण्ड के रूप में अपार मानव हिंसा की जाती है। ममम-ममम पर मरक उदय बाय इन यदों में दिये जान बाय नर सहायो को आज तक न किसी भी राष्ट्र न अर्थ धोषित नहीं दिया है। हर राष्ट्र अपने द्वारा दिये मय मरगहार को धारित तथा मुरक्षा के सिद्ध दिया जान बाता एक उचित बाय ही धारित करता है। अतः उन राष्ट्रों तथा उनका बिचि-बिचिता के अनुसार वह सब भी मानव-जाति के हित के सिद्ध ही दिया जाता है।

उपयुक्त कार्यों के समान ही और भी अनेक कार्य हैं। जिनमें मानव समाज की सुरक्षा और यहाँ तक कि प्रसादन के बिना भी हिसारों की जाती हैं और वे सब बँध होती हैं। इससे यह कहा जा सकता है कि सामाजिक क्षेत्र में दया को उपयोक्ता के आधार पर ही स्थान प्राप्त है। सिद्धान्त के आधार पर नहीं।

दया है सद्बोधक एक—

काम और पर समाज में कल्याण की भूमिका पर उत्पन्न हुई वृत्ति को दया कहा जाता है। जब किसी व्यक्ति को सन्देह में रखा जाता है तब उत्पन्न उसके प्रति करपा समझती है और आरम्भ उसकी सहृदयता के सिद्ध हो पड़ता है। किसी निर्बल को सबक के द्वारा बचाया जाता देखते ही निर्बल का सहयोगी बन कर उसे बचाने की कोशिश सहज रूप से हर कोई करता ही है। किसी की परीची मजान या विषयता जाति पर भी क्या उत्पन्न होती है और उनका प्रतिकार करने का प्रयास किया जाता है।

दया के ये उपर्युक्त सभी प्रकार समाज के किन्ने अत्यन्त उपयोगी हैं। अतः समाज में उनका महत्त्व है। काबान्तर में जब कि एक ऐसा युग आया जिसमें जीवन की हर अनिवार्यता तथा आवश्यकता को धर्म शब्द की परिधि में ले लिया गया उस समय इस सामाजिक आवश्यकता को भी धर्म का रूप मिला। धर्म को कि केवल अभ्यास का ही चोत्तक या तब से सामाजिक कर्तव्यों का भी चोत्तक हो गया। धर्म की आवश्यकतापरक व्याख्या के साथ भौतिक उदय-अस्त्यव को भी सामाजिक किया जाने लगा।

पहले धर्म का क्षेत्र उन्हीं व्यक्तियों से अनुप्राणित होता था जो अधिक से अधिक त्याग और तपस्यामय जीवन बिताने से तथा आत्मरक्षा रक्षा करते थे। किन्तु पीछे वह जनस भी अनुप्राणित होना तथा जो अधिक अभ्युदय कर सकें वे तथा दूसरों के अभ्युदय में सहायक बन सकते थे। अभ्युदय इन्द्रिय सुखों की प्राप्ति में प्रमुख सहायक था तब हर एक व्यक्ति का उस और मुकाब होना स्वाभाविक था। परन्तु चापुर्ण सामर्थ्य तथा मजबूती के भेद ने किसी को अभ्युदय क्षेत्र में आगे कर दिया और किसी को पीछे। जो अभ्युदय में आगे रहे वे अधिक सकलता अर्जित कर सकें तथा सफ़्टों पर विजयी बन सकें और जो पीछे रहे वे वे निर्बल तो बन ही पर साथ ही सफ़्टों से भी बिरहें रहे। ऐसी स्थिति में उन्हें दूसरों की दया पर अवलम्बित होना पड़ा। इस प्रकार समाज में दयावान् और दयापात्र का जन्म प्रारम्भ हुआ। बीरे-बीरे इस जन्म ने दयापात्र या दयनीय में हीनता और दयानान् में जड़ता की भावना उत्पन्न कर दी।

जब यह भावना यहाँ तक बढ़ गई कि हर दयापात्र व्यक्ति को अपने दयालु व्यक्तियों के जहान से दूर कर दी जाने के लिए बाध्य होना पड़ा और उनकी दया पर जीता उसके लिए अपमानजनक ही नहीं किन्तु मरने से भी अधिक दुःख हो गया तब समाज के उबार विचारकों ने दया शब्द के स्थान पर उपकार शब्द को महत्त्व देना प्रारम्भ किया। उस शब्द में भी अब बीरे-बीरे ने ही भूमिती पनपने लगी तब उसके स्थान पर 'सेवा' शब्द प्रचलित हुआ। सेवा शब्द दूसरे किसी की हीनता अविश्वस्त न कर सेवा करने वाले को ही उसकी सबकई की याद दिलाता है। सबकई और जड़ता दोनों साथ साथ नहीं पनप सकती अतः यह शब्द उनकी जड़ता पर नियन्त्रण करन के किन्ने भी उपयोगी समझा गया। पर यह शब्द भी अधिक दियो तक नहीं चल सका। जोग सेवा के बह पर स्वामी बनने का उपाय खोजने लगे। जनतन्त्र के वातावरण ने गीत ही सेवा अवसर उपस्थित भी कर दिया। अब बहुत से व्यक्ति सेवा के नाम पर जनश्रिय बनत हैं और फिर प्रतिकूल स्वभाव मत बदोर कर स्वामी बन जाते हैं।

जब समाज के विचारक वर्षावरो को इस सेवा शब्द में भी बड़ी जड़ता की दू जाने लगी तो कि दया में भी तब उन्होंने दोनों में से किसी भी एक की हीनता या उन्नतता की अविश्वस्तता को हटाने के लिए परस्परोपग्रह की भावना को पनपाने के लिए 'सहयोग' शब्द को नाम में लेना प्रारम्भ किया। सहयोग में किसी भी एक की नहीं किन्तु दोनों की ही शक्ति का सम्मिलन रहता है अतः उसमें न किसी को उपहृत करने तथा न किसी से उपहृत होने की ही आवश्यकता रह जाती है। केवल उसमें यही भावना विद्यमान रह जाती है कि आवश्यकता होने पर सहयोगियों और सहयोग पावो। योग में एक से एक की काम नहीं चलता। कम से कम दो तो होने ही चाहियें किन्तु वे सहयोग के क्षेत्र में मुख्य बल होकर ही पकड़ हो सकते हैं। पिछले सभी शब्दों में एक की प्रवृत्तता और एक की निर्बलता या योग ही विरिष्ट होता था पर सहयोग में दोनों का दुम्ब बल विरिष्ट है।

वस्तुन सामाजिक दृष्टि में क्या उपकार और सेवा आदि से कहीं अधिक महत्त्वपूर्ण सहयोग की मांगना है। यह मांगना एक पक्ष की सफलता और दूसरे पक्ष की निर्दलता की अभिव्यक्ति पर स्थापित न होकर, दोनों पक्षों की समकक्षता पर स्थापित होती है। यही पर आधार उसकी बहु मूल सामाजिकता फिर से निश्चयी हुई नजर आ रही है और स्थापित सामंजस्यता का महत्त्व समझा होता आ रहा है।

तेरास्य और क्या—

तेरास्य अपने अध्यात्मपरक बिचारों के आधार पर ही हर वस्तु को अहिंसा और समय की कसौटी पर बख्ता है। जहाँ उसकी दृष्टि में क्या के दो रूप हैं—एक आध्यात्मिक और दूसरा लौकिक। क्या के सभी रूपों को वह अध्यात्म नहीं मानता इसीलिए उसका इस क्षण में बिचार करने का अनुरोध रहा है। उसका कथन है कि क्या एक उत्कृष्ट धर्म है? अबन्ध पर जो उसकी सीमा का अच्छी तरह से विवेक पूर्वक पाठना करते हैं मस्तिष्क के समीप न ही होने हैं।^१ अविश्वपूर्वक उसकी पाठना नहीं हो सकती।

बिभक्ष और परिपूर्ण क्या कही है जिसमें किसी प्रकार की जीव हिंसा को स्थान नहीं है उसी को आध्यात्मिक क्या कहा जाता है।^२ सभी प्राणी जीवित रहने की कामना करते हैं परन्तु की कामना कोई नहीं करना इसीलिए प्राणिजन्म को सर्वथा बर्जनीय माना गया है।^३ जिस क्या में प्राणिजन्म का प्रसंग साथ में आता हो वहाँ उसका बिभक्ष रूप टिक नहीं पाता। हिंसा जीवन के लिए अनिवार्य हो सकती है। बिन्तु क्या जीवन की उस अप्रकृता को ज्ञान के क्षेत्र में भी रहने देना चाहिये? अहिंसा की आराधना पूरी न की जा सके तो कम से कम उसका स्वकृप-ज्ञान तो किया ही जा सकता है। ज्ञान सर्वत्र क्रिया से जन्म रहे तभी तो ज्ञान से ज्ञाने मनुष्य की प्रगति कायम रह सकती है और एक दिन अन्तिम बिन्तु पर आकर क्रिया भी उसकी समकक्षता प्राप्त कर लेती है। वही पर मनुष्य ब्रह्म कृत्य होता है। उससे पहले ज्ञेय की सम्पूर्णता होने पर भी दूरव अवधिष्ट ही रहता है। हिंसा और अहिंसा का बिभेक तो सम्पूर्ण ही होना चाहिये बाहे किन्तु वह उत अहिंसा को जीवन में जगार पाये या नहीं। हिंसा करे और उसे अहिंसा समझे तो यह कुदृष्टी भूक होगी।

प्राणी अपने प्र की का पाठन करने के लिए दूसरों का प्राणोपहार करता है। दूसरे पक्षों में इस बात की कह जा सकता है कि हर जीवन दूसरों के जीवन हरण पर ही आधारित है। परन्तु यह एक तथ्यवर्ति हो है। इस प्रकार की अपरिहार्य हिंसा कोई अहिंसा तो नहीं बन जाती? यदि वहाँ के जीवन के लिए सर्वत्र 'मात्स्य न्याय' प्रवर्तित है और हर सबल जपन से निवृत्त को अपना आहार बनाता है^४ तो क्यों न उसे धारी-आरक की एक मजबूती या आवश्यकता मानकर उसी रूप में स्वीकार कर लिया जाये। यह क्या आवश्यक है कि उसे अहिंसा या धर्म का रूप दिया जाये? यदि ऐसा किया जाता है तो उसे कुमति बिभक्षित ही समझना चाहिए।

१—क्या क्या सब को वहाँ से क्या धर्म छे डीक।

क्या जोरुन ने पालनी त्यागे मुक्त नवीक ॥ (अनुकम्पा ८-१)

२—उ बाय हृणार्ने मही हृमिया मधो न जाने टाय।

मनबचन काया करी आ क्या वही निजराय ॥ (अनुकम्पा ८-३)

३—सर्वे जीवादि इच्छति जीविन न मतिग्यजं।

तस्मा पाणि बहु कोरं निगंधा बज्जयतिनं ॥ (दण्डवर्णनिक-१-११)

४—पानी पाया निमेमनि

५—जीवो जीवरय जीवनम्

६—मध्य गमगम लोक में सबका से निवला ने काय

तिन में धर्म पदपियी कुदृष्टी कुदृष्ट बनाय। (अनुकम्पा—३-१)

छोटे या बड़े किसी भी प्रकार के प्राणी की हिंसा में जो व्यक्ति धर्म बलि करते हैं वे जागमिक पाप के अनुसार मंद बुद्धि हैं।^१ तैरापय के मतानुसार ब्या एक आत्म गण है यद्यपि उसमें जहाँ बेहामिमृजता आती है वहाँ वह आध्यात्मिक न रह कर लौकिक हो जाती है। बेहामिमृजता होत पर उसमें असमय या मोह आदि की प्रवृत्तियाँ साध में बृद्ध आती हैं जो कि केवल लौकिक प्रवृत्तियाँ ही हैं। स्वामीजी ने ऐसी ब्या को मोह वया मोहानुकम्पा या लौकिक उपकार आदि नामों से पुकारा है। ब्या के इन दोनों प्रकारों को या समझा जा सकता है—कोई कसाई बक्रे को मारता है, तब वहा ब्या करने वाले व्यक्ति की तीन प्रकार की प्रवृत्तियाँ हो सकती हैं। एक तो बक्रे का मांस खादि बेचने से जो आर्थिक लाभ कसाई को होता है उतना इन्ध देकर वह उसे छड़ा सकता है। दूसरे कसाई को डरा-धमका कर या मार पीट कर छड़ा सकता है। तीसरे—कसाई को हिंसा का पाप समझाकर इन्ध परिवर्तन से वह उसे छड़ा सकता है। इन तीनों में प्रथम दो प्रकार केवल लौकिक हैं क्योंकि उनमें प्राणरक्षा का ध्यान प्रमुख है साधन धुद्धि और आत्माभिमुखता का नहीं। प्रथम प्रकार में परिश्रम का प्रयोग किया जाता है जो कि कसाई के हिंसात्मक परिणामों में कोई परिवर्तन न करते हुए केवल उसमें बिना किसी प्रकार का परिश्रम किये लाभ मिल जाने का सोच पैदा करता है और जागे के लिए उसके उस व्यापार को बड़ावा ही देता है। दूसरे प्रकार में स्वयं ब्या करने वाला ही हिंसक बन जाता है। डरावा धमकावा या मार पीट करता हिंसा की ही प्रवृत्तिमा है। केवल एक तीसरा प्रकार ही ऐसा है जो कि हान्य-परिवर्तनकारी होने के कारण विशुद्ध है। उसमें स्वयं कसाई हिंसा को छोड़ने का संकल्प करता है और फलस्वरूप बचने के जीवन की भी रक्षा हो जाती है। ब्या का यही प्रकार मृगश्राही होता है। दूसरे प्रकार में केवल बेहामिमृजता होने से औपचारिक ब्याही रहती है। बक्रे को बचाने का दृष्टिकोण मुख्य होगा बड़ा केवल अपने सम्मुख मारा जाने वाला बकरा ही बचाया जा सकेगा जब कि कसाई की आत्मा को बचाने के दृष्टिकोण में उसके डारा जीवन भर में मारे जाने वाले सन सहस्र बक्रे को प्राणरक्षा स्वतः हो जायगी। आत्मरक्षा के स्वान पर बेह-रक्षा या प्राणरक्षा की बात स्मृक होने के कारण मन पर अधिक सरलता से बैठती जरूर है परन्तु विज्ञानों इस तत्त्व को महसूस में सोचा है वे अच्छी तरह से जानते हैं कि दोनों में भिन्नता बड़ा अन्तर होता है। आत्मा को बच दीन कर दिया जाना है तब देख के प्रेम में मोह का सम्मिश्रण अवश्यमात्री है। 'शुद्ध प्रेम देख का नहीं आत्मा का ही सम्य है।' महाराम नाथी का यह वाक्य भी इसी बात की पुष्टि करता है।

महाराजी ने जन्म भी एक बार उनकी सुरक्षा के लिये पिस्तौल साथ में रखनेवाले अपने मित्र "वेल्स ब्रेक को समझाते हुए बेह-रक्षा और आत्मरक्षा का अन्तर बतलाते हुए कहा था—“मेरे मित्र ! यदि तुम मेरे सन्धे स्नेही होते तो इस धारी पर तुम्हारा इतना मोह होना समझ नहीं पा। स्नेह केवल धारी की ही रक्षा नहीं करता आत्मा की भी रक्षा करता है धारीर आज नहीं तो कल अवश्य मर जायेगा। स्नेह के लिए अन्धधमुर वस्तु पर आसक्ति रखना अनिबध है।” महाराम जी ने अपने अन्तिम अनशन के समय भी ऐसी प्रावना व्यक्त की थी। अन्तिम अनशन के दौरान में उनके पुत्र बेबबास पाथी ने उन् अनशन छोड़ देने के विषय में उन्हें देने हुए अन्त में प्रार्थना करते हुए लिखा था—“जाप जीवित रहकर जो काम कर सकते हैं—उसे जापनी मुख्य वृत्त नहीं कर सकेगी इसीलिए आपसे प्रावना करूँगा कि जाप मेरी बिनगी स्वीकार करें और अन्त उपवास छोड़ दें। महाराजी ने इसका उत्तर देते हुए लिखा था—“तुम्हारा अन्तिम वाक्य तुम्हारे प्रेम का मोहक प्रतीत है लेकिन तुम्हारे प्रेम का आधार मोह अवस्था अज्ञान है। मोह जमी ज्ञान नहीं बन सकता चाहे वह सार्वजनिक जमी में ही मजबूत बना न हो। जब तक कोई मनुष्य अपने मोह का पूर्णतया त्याग नहीं कर देता और जीवन-मरण में कोई मज नहीं समझता वह सोचना कि उसके जीवित रहने से ही कोई महान् कार्य सम्पूण होता है केवल अहंकार मात्र है। जब तक त्रियोत्तर तब प्रयत्न करते रहो यह एक धुन्धल जहाज है पर हमस एक जमी है। प्रयत्न को मोह गति बाधना मे करना चाहिये। चापय अब तुम समझ गये होंगे कि मे तुम्हारी प्रार्थना क्यों स्वीकार नहीं करता।

१—यम्बोने^१ तमे पाथे पाथेय हिमति मरुद्वी (प्रसन्न व्याकरण)

२—माथीबाणी पृष्ठ ८२

३—उपादे १८८ निर्माण—पृष्ठ २१७

४—ईतिव 'शिशुनाम' ११ अक्षर १ ५७

घरीर रखा की भावना क साथ मोह का जो छिया सम्बन्ध होता है उसकी ओर इंगित करते हुए—हरिमात्र उपाध्याय भी एक बगल सिद्धते हैं—गोधीकी ने जब-जब उपवास क्रिये हैं तभी सोमा को उनके प्राणों की अधिक चिन्ता हुई है। यह स्वाभाविक असा दो है पर इसमें छिपे हमारे माह को हमें समझ सेना चाहिए, नहीं तो उपवास आदि का मम हम ठीक ठीक न समझ पायेंगे।

केवल घरीर रखा में ही नहीं किन्तु अनक बार प्राण हरण में भी मोह का सम्मिषण होता है। वही भी कर्मा एव दया की भावना बसो ही बिचार दे सकती है जैसी कि घरीर रखा में। अनेक बार ऐसे प्रसंग सामने आ सकते हैं जब कि खाद्यान्न या रोग प्रसार के समय अपने ध्यायित पशु को मूक या रोग सत्पण तडप कर मरने देने की अपेक्षा कष्टरहित मृत्यु के लिए उसे गोली मार कर या बिप देकर मार दिया जाता है। इसी प्रकार मुबदोह धादि में भाग लेने वाले बहुमूल्य बीड धादि को भी जब बातक बात सय आती है तब उस उस यक्षणा से मुक्त करने के लिए गोली मार दी जाती है। ऐसा करते समय उनके स्वाधिया के मन में उनके प्रति किसी प्रकार का डप नहीं किन्तु प्रेम व करुणा के ही भाव हो सकते हैं तो क्या प्रेम और कर्मा स उत्पन्नित इस कार्य को अहिंसा या अत्यात्म में गिना जा सकता है? यदि नहीं तो इससे यह स्पष्ट सिद्ध हो जाता है कि सभी प्रकार की करुणा या दया अहिंसा के गुड रूप में समाविष्ट नहीं हो सकती। बलुन मोहरहित दया या करुणा ही अहिंसा है। धाप सब केवल व्यवहार मात्र है। अत्यात्म की कौटि का स्वर्ण व्यवहार से नहीं किन्तु वास्तविकता से ही हो सकता है। संक्षेप में यही उत्तरप की दया-विप एक मान्यता है।

वर्तमान चितक और दया

अहिंसा या दया का मिडान्त जो तो बहुत गहन है परन्तु उन सिडान्त को यदि हम बीड से सव्या में बांधना चाहें तो इतना ही है कि किसी को पीडा न पहुँचाओ। जानाबन का समझ नार भी इसमें है। अहिंसा शब्द की व्युत्पत्ति यद्यपि निषेध परक है परन्तु हर निषेध के साथ बिधि और हर बिधि के साथ निषेध सया ही होता है। केवल बिधि या केवल निषेध कुछ ही ही नहीं सजता। इसीलिए अहिंसा में जहाँ हिंसा का निषेध व्याप्त है, वहाँ बिषय मंत्री की भावना भी उसमें समाविष्ट है। किसी को पीडा न पहुँचाने का मन्त्र्य करन बाका बलुन उसी समय सबके साथ में सभी भाव रत्नन का भी सधनी बन जाता है। इसी दृष्टि से अहिंसा के उपासक को आगमबारी न सब प्राणियों से सभी रत्नने का संदेह दिया है।

अहिंसा की इस साधना में हृदय का महज सारस्य और समवृत्ति अपेक्षित है अन्यथा अत्यविषयित या अत्यधरुष प्राणियों का बच करके विकसित या सत्त्वधीक प्राणियों की सुरक्षा करन में उसे अहिंसा के ही रसों होन सगेंगे। विषयवृत्ति के कारण वह अपने सम्मन घर्शन के अभाव को पकड़ नहीं सकेगा और उसी मान्यता को पुष्ट करने का माहम करने सपेगा। अनक व्यक्तियों न ऐसा किया भी है। उनकी मान्यतानुसार बड़े प्राणियों की रक्षा के लिये अन्य सत्त्व प्राणियों का बच बच ही है। उस कार्य-निष्पत्ति में पानी बनस्पति आदि मुक्त प्राणियों व अस्तित्व को तो वे पियेंगे ही बया जब कि हिंसा पण तथा विदेसे बनूबा तक को मार देने में वे हिंसा नहीं मानते। हिंसा और अहिंसा के विषय में जो गाना बिचार प्रस्तुत बिय जान है उन सब क मूम निरीक्षण से यह तो स्पष्ट ही मिड मान सना चाहिए कि यहाँ सभी प्राणियों की बीधिन रखन का समान अविचार है, तब फिर किसी भी प्राणी के लिए दूसरे के प्राणों की बलि लेने का किसी को कर्म अविचार हो सकता है? स्वय अपना बलिदान देन का अविचार प्रत्यक को हो सकता है पर दूसरे का बलिदान लेने का नहीं। इसीलिए जहा किसी भी छोटे या बड़ प्राणी की हिंसा होती है या उसको आघात पहुँचता है वहाँ बलुन अहिंसा या दया मंत्री हो सकता है। दया व लिए भी यदि हिंसा करनी होगी तो फिर उस दया से व्यवहार भले ही मय किन्तु अत्यात्म तो नहीं ही मय सजता। इसी बिचारों को पुष्ट करन बाके कुछ एतद् युवीन चितन की बिचार भी मनीय हैं। मयप्रथम हम अहिंसा के ममम महारतागारी के बिचार महाँ उद्भूत करना चाहते हैं—

१—एव सपाधियों मार जन हिंसइ वि चप ।

अहिंसा ममय केव एयावन विपाणिया (मृग गडाग)

२—“मसी मृगु कप्यु”

“पूर्व अहिंसा सम्पूर्ण जीव प्राणियों के प्रति बुद्धिमान का सम्पूर्ण अभाव है इसलिये वह मानवतर प्राणियों में ही तक कि विषमर कीड़ों और हिरण्य जानवरों का भी आतिथ्य करती है ।”^१

‘ज्येष्ठ के बुढ़े और शीतल भी मेरे सहोदर हैं । जीने का जितना अधिकार मेरा है उतना ही उनका है । हाशफि ‘मोरस’ के दोनों के सामने मैंने अपने सहोदर बुढ़े शीतल के विनाश का समझन किया तथापि मैंने जीव-मात्र के प्रति आवश्यक प्रेम-धर्म का कुछ रूप भी बतलाया । इसका पूर्वसा से पासम मुखसे इस धर्म में न हो सके तथापि इस सम्बन्ध की मेरी यद्वा तो अविचल रहेगी ।”^२

“मनुष्य इस हिंसा के बिना जी नहीं सकता जाते पीते उठते-बैठते इच्छा से या अनिच्छा से कुछ न कुछ हिंसा करता ही रहता है । इस हिंसा से कृत् जानने का वह महान् प्रयास करता है । उसकी भावना में केवल मनुकम्पा हो वह सुख जल का भी नाश न चाहता हो तो समझना चाहिये वह अहिंसा का पुजारी है ।”^३

‘जेठी जैसे लोकोपकारी कार्य में जी बाकी जी ने स्पष्ट रूप में हिंसा का होना स्वीकार किया है । उस हिंसा को अनिवार्य तथा सम्म हिंसा की कोटि में गिनते हुए जी ने उसे अहिंसा मानने को तैयार नहीं वे । है एक समाज या राष्ट्र के मार्मर्यक से अतः उन्हें जनेक बार आवश्यकता होने पर अनिवार्य हिंसा का समर्थन करना आवश्यक हो जाता करता था फिर भी वे अपने अहिंसा विषयक ज्ञान की विधुति में कोई अन्तर नहीं करने देना चाहते थे । इस सम्बन्ध में उनकी अन्धा अविचल थी । इसी अन्धा के रूप पर उन्होंने हिंसा को हिंसा कहने का सामर्थ्य पाया था ।

‘जेठी के विषय में वे कहते हैं—“यह बात सच है कि जेठी में मृदम जीवों की अपार हिंसा है । मार्ममात्र प्रभुतिमान उद्योग मात्र सहोच है । जेठी हरगति आवश्यक कर्मों में अतीर-व्यापार की तरह अनिवार्य हिंसा है । उसका हिंसापन बला नहीं जाता है । किसान जो अनिवार्य जीव नाश करता है उसे मैंने कभी अहिंसा में गिनाया ही नहीं है । यह वह अनिवार्य होकर अन्ध भले ही गिना जाय किन्तु अहिंसा तो निश्चय ही नहीं है ।”^४

महात्मा भी ने अहिंसा के सूक्ष्म विवेचन में वनस्पति के मृदम जीवों की जीवन निमित्त की जाने वाली हिंसा को भी हिंसा ही माना है । जेठी को मारना करने वाले जीव तथा उत्पन्न मराने वाले वन्यर आदि प्राणियों को मारना तो स्पष्ट हिंसा है ही परन्तु उन्हें बदेव कर नमाने में भी उन्होंने सख हिंसा ही देखी । समाज-जीवक मनुष्य को मारने में नहीं किन्तु अन्ध तक हृदय परिवर्तन में ही उन्हें औचित्य लगा । समाज-हिंसा में भी जेठी नाशक जीव तथा समाज-वैही मनुष्य को मारने में उन्हें समाज का स्वार्थ ही दृष्टित हुआ और उन्होंने उस स्वार्थ को हिंसा ही कहा । वहीं उत्तम और निम्न जेठी के दो प्राणियों में से किसी एक को मार कर दूसरे को बचाने का प्रसंग आ पड़ तो वहीं उन्होंने निम्न जेठी के प्राणी को मारकर उत्तम जेठी के प्राणी को बचा देने की बकाअत न करके उस प्रसंग से बचने और दोनों को ही न मारने को बड़ा धर्म कहा है । उनके उपर्युक्त विचारों को व्यक्त करने वाली उनकी कव्वाबकि इस प्रकार है—

“निर्गमिष आहार्य वनस्पति जानने में हिंसा है—ऐसा जानते हुए भी निर्बोयता का आरोपण कर, मन को सहोच होते बर्बाद फुलवाते हैं ।”^५

“वन्धर को मार कर मगाने में मैंने कुछ हिंसा ही देखा है । वह भी स्पष्ट है कि उन्हें अपर मारना पड़े तो उसमें अधिक हिंसा होगी । यह हिंसा तीनों काक में हिंसा ही गिनी जायेगी । उसमें वन्धर के हित का विचार नहीं है किन्तु आत्म के ही हित का विचार है ।

१—बाकी बाकी पृष्ठ ३७

२—व्यापक धर्म साधना पृष्ठ ९-१

३—मुड़ और अहिंसा पृष्ठ १७५

४—अहिंसा—ममम भाव पृष्ठ ३५-३९

५—अहिंसा—पृष्ठ ५७

६—व्यापक धर्म साधना पृष्ठ ३ /

७—अहिंसा पृष्ठ १२८

एक बार महात्माजी से किसी ने पत्र द्वारा प्रश्न पूछा—“कोई मनुष्य या मनुष्यों का समुदाय लोगों के वड़े भाग को बट्ट पहुँचा रहा हो दूसरी तरफ़ से उसका निवारण न होता हो तब उस का माध करने तो यह अनिवार्य समझ कर अहिंसा में खपेगा या नहीं ? फसल का नाश करने वाले जीवों के नाश को आपन हिंसा नहीं गिना है उसी भाँति मानव-समाज का नाश करनेवाले आदमी के नाश को क्या आप अहिंसा न मानेंगे ?” इसका उत्तर देते हुए महात्माजी ने फसल का नाश करने वाले जीवों के नाश को हिंसा न मानने की बात को सर्वथा अव्यक्त कर दिया है और भागे लिखा है—“किसान की (किसान द्वारा की जाने वाली) हिंसा में या सेवक ने जो दृष्टान्त दिया है उसमें रही हुई हिंसा में समाज का स्वार्थ छिपा हुआ है, अहिंसा में स्वार्थ की स्थान नहीं है। पत्रलेखक के प्रश्न का मिलाजुब जवाब तो प्रत्यक्ष से बहर कर दिया जा सकता है, मगर तो भी दोनों में बहुत अन्तर है। शत्रु का हृदय परिवर्तन करने का कोई सामाजिक उपाय हमारे पास नहीं है इसलिए उसका प्राणहण क्षायक शक्य मिला जाए। किन्तु पापी से भी पापी मनुष्य का हृदय-परिवर्तन हमेशा शक्य है।”

“मच्छी खाने वाले को बचरैली मच्छी खाने से रोकने में बहुत कष्टा हुआ है। बचरैली करनेवाला गोर हिंसा करता है। बलाकार अमानुषी कम है।”

“तब क्या गाय को बचाने के लिए मैं मुसलमानों से कहूँगा या उनकी हत्या करूँगा। ऐसा करके तो मैं मुसलमान और गाय दोनों का ही दुश्मन बनूँगा।”

“उसका (अहिंसावादी का) यस्ता तो सीधा है। एक को बचाने के लिए वह दूसरे की हत्या नहीं कर सकता। उसका पुरकार और कर्तव्य तो केवल विनम्रता के साथ समझाने बुझाने में है।”

“मांस ने माँरी न मारकर ने जगारको ए धर्म होय एषो प्रसन्नपन आन को शक्य होय छ हैं तो एप्रम बातना प्रसन्न मैं भी उबरी बाबा नौ मारं करूं छू, ते बया जर्म छे।”

सेवा जो कि दया या अहिंसा का ही एक अंग मानी जाती रही है महात्माजी की दृष्टि से वह सर्वत्र अहिंसा में नहीं बच सकती। कुछ ऐसी सेवाओं को जो कि हिंसा की प्रोत्साहन देती हैं तथा हिंसा से प्रेरणा प्राप्त कर सकती हैं उनहून को प्यार माना है। वे कहते हैं—

“अहिंसा की दृष्टि से घलन बाणन कर मारने वालों में और नि घलन रहकर बायको की सेवा नान वालों में कोई फर्क नहीं देखता हूँ। दोनों ही सफ़ाई में शामिल होते हैं और उसी का नाम करते हैं। दोनों ही सफ़ाई के बोध के दोषी हैं।

“जो मनुष्य बहुत बुरा करता है और जो उसकी सहायता करता है दोनों में अहिंसा की दृष्टि से कोई भेद नहीं दिखाई पड़ता जो आदमी डाकुओं की टोली में उसकी आवश्यक सेवा करने उसका मार उठाने जब वह बाबा आस्ता हो तब उसकी बीबीधारी करने जब वह बायक हो तो उसकी सेवा करने का काम करता है, वह उस बकरी के लिए उतना ही विनम्र है, जितना कि वह बुरा डाकू। इस दृष्टि से जो मनुष्य मृत्यु में बायकों की सेवा करता है वह मृत्यु के बोधो से मुक्त नहीं रह सकता।”

‘बसपाक तो पाप की बड़ है। उनके कारण मनुष्य अपने शरीर की तरफ़ से क्षयवाह हो जाता है और अनिधि

१—अहिंसा पृष्ठ ५७

२—अहिंसा पृष्ठ ५७

३—हिन्दुस्तान

४—हिन्द स्वराज्य पृष्ठ ७७

५—हिन्द स्वराज्य पृष्ठ ७९

६—नवभूत पृष्ठ १५९१ अंक १७ दिनांक २४-११-१९२१

७—हिन्दी मञ्जीवन २ सितम्बर १९२८

८—आत्मकथा—भाग ४

“पूर्व बहिषा सम्पूर्ण बीच बारियों के प्रति दुर्भावना का सम्पूर्ण अभाव है इसलिये वह माननेतर प्राप्ति को यही तक कि बिपन्न कीड़े और हिंसक जानवरों का भी बर्हिमन करती है।”^१

कम के चूहे और बीच की मेरे सहोदर हैं। बीने का बितना बर्हिमन मेरा है। उतना ही उनका है। हाकिम ‘बोरसब’ के छोड़ो के सामने मेने अपने सहोदर चूहे बीच के बिनाश का समर्पण किया। उचापि मेने बीच-भाष के प्रति सारनत प्रेम-भर्म का धृष्ट रूप भी बतलाया। इसका पूर्णता से पाकन मुझसे इस जन्म में न हो सके तथापि इस सम्भव की मेरी अज्ञा तो बर्हिमन रहेगी।”^२

“मनुष्यब इष्ट हिंसा के बिना भी नहीं सकता। चाते पीते उठते-बैठते इच्छा से या अनिच्छा से कुछ न कुछ हिंसा करता ही रहता है। इस हिंसा से धृष्ट जाने का वह महान प्रयास करता है। उसकी भावना में केवल अनुकम्पा ही वह सूक्ष्म अनु का भी नाश न बाह्य हो तो समझना चाहिये वह बहिषा का पुकारी है।”^३

खेती जैसे कोकोपकारी कार्य में भी यात्री भी ने स्पष्ट रूप से हिंसा का होना स्वीकार किया है। उस हिंसा को अनिवार्य तथा साम्य हिंसा की कोटि में मिलाते हुए भी वे उसे बहिषा मानने की तैयार नहीं थे। वे एक समाज वा राष्ट्र के मार्गदर्शक से बात उन्हें जनेक बार आवश्यकता होने पर अनिवार्य हिंसा का समर्पण करना आवश्यक हो जाना करता था फिर भी वे अपने बहिषा विषयक ज्ञान की विपुलि में कोई अन्तर नहीं पड़ने देना चाहते थे। इस सम्भव में उनकी अज्ञा बर्हिमन थी। इसी अज्ञा के दृष्ट पर उन्होंने हिंसा को हिंसा कहने का सामर्थ्य पाया था।

खेती के विषय में वे कहते हैं—“यह बात सच है कि खेती में सूक्ष्म बीजों की अपार हिंसा है। कार्यमात्र प्रभुतिमान उद्योग मात्र सदोष है। खेती इत्यादि आवश्यक कर्मों में शरीर-व्यापार की तरह अनिवार्य हिंसा है। उसका हिंसापन चला नहीं जाता है। किसान जो अनिवार्य बीच नाश करता है उसे मेने कभी बहिषा में मिलाया ही नहीं है। वह सब अनिवार्य होकर धम्म नष्ट ही मिला जाय किन्तु बहिषा तो निषेध ही नहीं है।”^४

महाराजा बीने बहिषा के सूक्ष्म विवेचन में जनस्पति के सूक्ष्म बीजों की मोक्ष निमित्त की जाने वाली हिंसा को भी हिंसा ही माना है। खेती को सख करने वाले बीच तथा उत्पात मचाने वाले बन्धर बादि प्राप्ति की मारता तो स्पष्ट हिंसा है ही परन्तु उन्हें बरेक कर मगाने में भी उन्होंने छत्र हिंसा ही देखी। समाज-धीवक मनुष्य को मारने में नहीं किन्तु अन्त तक हृदय परिष्करण में ही उन्हें औचित्य लगा। समाज-हिंसा में भी खेती नाशक बीच तथा समाज-धीही मनुष्य को मारने में उन्हें समाज का स्वार्थ ही दृष्टिगत हुआ और उन्होंने उस स्वार्थ को हिंसा ही कहा। जहाँ उत्तम और निम्न दोनों के दो प्राप्ति में से किसी एक को मार कर दूसरे को बचाने का प्रसंग आ पड़ तो वहाँ उन्होंने निम्न दोनों के प्राप्ति को मा रहकर उत्तम दोनों के प्राप्ति को बचा लेने की बकाकत न करके उस प्रसंग से बचने और दोनों को ही न मारने को दबा बर्म कहा है। उनके उपर्युक्त विचारों को व्यक्त करने वाली उनकी शब्दावलि इस प्रकार है—

“निधमिप बाहाटी जनस्पति जानें में हिंसा है—ऐसा जानते हुए भी निबोचता का बाछेपन कर, मन को सतत है बर्हिमन पुसकाते है।”^५

“बन्धर को मार कर मगाने में मे शत्रु हिंसा ही देखता हूँ। यह भी स्पष्ट है कि उन्हें बगर मारना पडे तो उसमें बर्हिम हिंसा होगी। यह हिंसा टीना बाल में हिंसा ही धिनी जायेगी। उसमें बन्धर के हित का विचार नहीं है किन्तु बाधन के ही हित का विचार है।

१—बीबी बाजी पृष्ठ ३७

२—व्यापक कर्म भावना पृष्ठ ९-१

३—मुष्ट और बहिषा पृष्ठ १७५

४—बहिषा—प्रथम भाग पृष्ठ ३५-३६

५—बहिषा—पृष्ठ ५७

६—व्यापक कर्म भावना पृष्ठ ३ ८

७—बहिषा पृष्ठ १२८

उत्तर—मे भाबी हिंसा नबी मती ओई शू । यबी ये बार धरोली ने बाबा गो खिबार करती अन बाबा न बीजा अतुओं गो खिबार करता में बोया छे । पण ए “बीबो बीबरय बीबनम्” तो प्राणी जपत नो कायनो जटकाबनानु मन कदी कत्तम्प नबी बनानु ।”

तेरापय के आद्यप्रवर्तक स्वामी जीबनजी के सामने भी बीबरसा सम्प्रदायी ऐसे ही प्रदन जनेक बार उठये गये थे । वे उसका ओ उत्तर दिया करते थे उसका सक्षिप्त आशय यह है कि हिंसा का ओ परिणाम हृदय-परिवर्तन क द्वारा हुआ है वही वस्तुतः दुष्ट अहिंसा हो सकती है । इसके अतिरिक्त भय दिखाकर अन देकर, प्रलोभन देकर या अन्य किसी प्रकार के असुख साधन के प्रयोग से यदि हिंसा को रोका जाता है तो वह स्वयं अपने आप में एक प्रकार की हिंसा है । एक हिंसा को रोकने के लिये यदि दूसरी हिंसा का प्रयोग किया जाता है तो वह अहिंसा या बचा नहीं बन जाती । अहिंसा का निष्कारत्मक रूप है—किसी प्राणी को नष्ट न पहुँचाना और बिषयात्मक रूप है—प्राणी मात्र से मैत्री भाव रखना तथा परिपूर्ण औदार्य के साथ सभी छोट-बड़ प्राणियों के जीवनधिकार को अपने ही समान मूल्यवान समझना ।

बढ़ती है। अंग्रेज डाक्टर ठोस बतये गये-जीते हैं, बेधरीर की झूठी सावधानी के सिधे हुर साक भाखा जीवा की जान छेते हैं। बीमिष्ठ प्राणियों पर वे बिमिष्ठ प्रयोग करते हैं।^१

जीवानी स्वामी जीवदया के विषय में या बहते हैं—“जीव दया मा जीव न टपावी राखवो छे के बिकार ने ? बीने जीव पने टपावी राखवो अन बिकारपणे गयवा वेवो—एतु नाम जीव दया छे। अने जीव ने जीव पणे न जोरकता बिकारी मानवो अने बरीरबासो मागवो तेनुज नाम जीव हिता छे। जीवकोने बहेबाय ते छन नबर छे ? जीवतो पोताना न जान बरन आनन्द आदि अनन्त पुष्पा मो पिण्ड छ। हरेक जीव पोताना गुण भी पूरो छे। पर बीवो पोता पोता ने स्वभाव ने जोरकनी न पर्याय मां गूठता प्रबट करे तो तेमनी दया बाय। माई ते मा काई जाके नही-आम बापी न मानी जो पोताना आत्मा ने बिकार बी बचाने छ एव जीव दया छे।”^२

सुखक गणेशप्रसादजी कहीं बहते हैं—

“उम डेप मोह-ये-सीमा आत्मा के बिकार है ये जहाँ पर होते हैं वही आत्माकति (पाप) का संघम करता है। दुखी होता है। नामा प्रकार के पापादि बायों में प्रवृत्ति करता है। कभी मर पाव हुआ तब परोपकारिणी कार्यों में व्यग्र रहता है। तीव्र राय-ड्रेप हुआ तब विषयो में प्रवृत्ति करता है या हिमादिपापो में मग्न हो जाता है—कभी मी इसे पालि नहीं मिलती। जहाँ आत्मा में राय-ड्रेप नहीं होते वही पूर्ण अहिंसा का उदय होता है। अहिंसा ही मोक्ष मार्ग है।”^३

जीव दया के विषय में नाका कालेछपर ने एक ऐसा प्रश्न उठाया है, जो वायल प्रत्येक मूलम चित्तक के सामने उठता रहा होगा। वे “जीव-दया” नामक निबन्ध में लिखते हैं—“बहुत कर्प पहले की बात है मग में यह मनन चल रहा था कि प्राणियों को मरने से बचाना चाहिये या नहीं ? यदि यह निश्चय हो जाए कि बचाना चाहिये और यही एक दया बन जाए तब क्या बिया जाए ?” इसी बात को वे आगे बढ़ते हुए कोषरथ आधम में मेहुमान के रूप में बाव हुए स्वामी उपदेश के विषय में लिखते हैं कि उनकी सहायको के लीके एक छिपनसी दब कर मर गई। तब उन्हें उसका दुःख हुआ किन्तु वह दुःख जीव हत्या कानही किन्तु कीनो का बन्ध बुर करण में मरब देन काही उपयोगी छिपनकी के मर जाने का था। बिन्ही ने वह सारी बात बाकी के सामने रखी और जीवा को बचान न बचाने की कर्णा छेड़ की इस पर गावी जी न जो कुछ कहा उसे केन्द्रक ने अपन निबन्ध में जो उद्धृत किया है—“सभी प्राणियों को बचान का हमारा धर्म नहीं है। छिपनकी कीनो को छाती है यह क्या मने देखा नहीं है ? छिपनकी अपनी लूटक बूझी है। इस प्राकृतिक व्यवस्था में पढ़ने का कर्तव्य मने नहीं माना। बिन जानबरो को हम अपन स्वायं या टीक के सिधे पाखते हैं उनको बचाने का धर्म हमन अपन ऊपर सिद्धा है। इससे जाने जाना हमारे सिधे धर्म नहीं है। महात्माजी के इस उत्तर पर भी उन लोगों में परस्पर काही कर्णा बची। आबिर उस कर्णा का जो निष्कर्ष बिघोटीकाक माई न निकाला छे यहाँ यो उद्धृत किया गया है—“मन तटस्व ब्रह्मा उदासीन हो तब बचान का प्रयत्न नहीं किया जाए। जीव को बचाने की कृति बायूत हो दया माव जमड तनी उसे बचाने का प्रयत्न करता बन्हा।”^४

महात्माजी के सामने ऐसा प्रश्न एक बार ही नहीं किन्तु अनेक बार उपस्थित हुआ लगता है। वे स्वयं एक ऐसे माई का प्रश्न उद्धृत कर उसका उत्तर देते हुए लिखते हैं—

“एक माई पूछ छ—नामा जगुजी एक बीजानी आहार कया अनेक बार ओइए छीए। माते त्या एक बटोकी ने एरो छिहार कया रोज जोखू छू। अन बिकाबी ने पकीजी मो। भूए माने जोबा करवो ? अने बटकावता बीजानी हिंसा करवी ? बाबी हिंसा अनज बयान करेछे। आमा अपने एु करवू ?

१—हिन्द स्वराज्य पृष्ठ २

२—आरमभम कर्प ४ प्रथम प्रावण २४७३

३—आरमभम कर्प ४ प्रथम प्रावण २४७३

४—अनकाण्ड जुल १९४८

५—मचनीत जनवरी १९५९ पृष्ठ ४८

६—मचनीत—जनवरी १९५९ पृष्ठ ४९

७—अहिंसा पृष्ठ २७

उत्तर—मे बाकी हिंसा नहीं करती जोई हू । बणी ये बार बरोही ने बाँदा मो चिकार करती अने बाँदा मे बीजा बहुतों मो चिकार करता में बीया छ । गण ए 'जीवो जीवस्व जीवनम्' सो प्राणी जगत मो कायबो अटकाववानु मन कबी कर्त्तव्य नयी बगामुं ।

तेरापथ के बाद्यप्रवर्तक स्वामी श्रीकृष्णजी के सामने भी जीवरक्षा सम्बन्धी ऐसे ही प्रश्न अनक बार उठये गये थे । वे उसका जो उत्तर दिया करते थे उसका सक्षिप्त आशय यह है कि हिंसा का जो परिस्थान हृदय-परिवर्तन के द्वारा होना है वही वस्तुतः खुद अहिंसा हो सकती है । इसके अतिरिक्त भय बिसाकर, मन देकर प्रबोधन देकर या अन्य किसी प्रकार के समुदाय साधन के प्रयोग से यदि हिंसा को रोकना जाया है तो वह स्वयं अपने आप में एक प्रकार की हिंसा है । एक हिंसा को रोकने के लिये यदि दूसरी हिंसा का प्रयोग किया जाता है तो वह अहिंसा या क्या नहीं बन जाती । अहिंसा का निवेदनात्मक रूप है—किसी प्राणी का कष्ट न पहुँचाना और विवेकात्मक रूप है—प्राणी मात्र संयत्री भाव रक्षना तथा परिपूर्ण औरार्य के साथ सभी छोटे-बड़े प्राणियों के जीवनाधिकार को अपने ही समान मूल्यवान समझना ।

आचार्य भीखणजी और उनके प्रत्युत्पन्न दृष्टान्त

(ले मुनि श्री दुलीचंदजी)

आचार्य सत्त भीखणजी का समय एक ठात्विक प्रश्नों की जटिलता का समय था। उस समय जैन-धर्म अनेक सम्प्रदायों में बँटा हुआ था। सम्प्रदायों में परस्पर छोटे-बड़े अनेक मतभेद चलते थे। स्वामीजी ने इन मतभेदों में से एक मूक मार्ग दिखाया। वे उत्पन्न व आचरण सम्बन्धी प्रत्येक प्रश्न का उत्तर आगमनानुसार देते थे। उनके सामने प्रति दिन नए-नए प्रश्न आते। उनका उत्तर वे सुयम और आसुबोस भाषा में देते थे। उनके शीघ्र-से-शीघ्र दिये हुए उत्तर में भी एक प्रकार का विशेष चमत्कार रहता था। उनके उत्तर अधिकतर हृदयशाही उदाहरणों को किये हुए होते थे। इसीकिये वे अनेक लोगों के किये भी सहज बोधवन्म्य होते थे। उनकी भाषी सूर्य के समान प्रकाशमयी थी। उससे गूढ़-से-गूढ़ प्रश्न का छत्रपट भी इस प्रकार हट जाता था जिस प्रकार सूर्य के किरण बादल से छन-पट। उदाहरणों के द्वारा प्रश्नों का समाधान कर देने की उनमें एक विशिष्ट क्षमता थी। स्वामीजी को उन सूर्योदयायक उदाहरणों के सिध्द सोचने-विचारने की आवश्यकता नहीं होती थी। जिस प्रकार छिने-पट पर कबासुख के अनुसार चित्र आते रहते हैं उसी प्रकार स्वामीजी के मस्तिष्क में प्रश्नोत्तरों के अनुरूप उदाहरण उभर आते थे। इससे कोई ऐसा अनुभव होता मानो यह कोई पहले ही काम में किये हुए उदाहरण हो। उनके उदाहरण अकादम और बुद्धिपुरस्सर, हृदय को स्पर्श करने वाले और एक वैज्ञानिक ढंग से विषय का विश्लेषण करने वाले तथा प्रत्येक कर्ता के हृदय को विषय बालोक से बालोकफिर करनेवाले होते थे।

स्वामीजी प्रत्युत्पन्न प्रश्नों के जनी थे। उनके विभिन्न स्वप्नों में दिये गये उदाहरणों को पढ़ने से पता लगता है कि वे किस प्रकार की बलौकिक शक्ति अपने आप में समेटे हुए थे। उनके वे उदाहरण भी उनकी आसु-प्रज्ञा के ही बोटक हैं। निराल्प वे विषय के अनुरूप वहाँ उनके कुछ प्रत्युत्पन्न—उत्पन्न रचकर दिये हुए उदाहरणों का सकलन किया गया है, वह इस प्रकार है—

मेरा ज्ञान-बारा

बूढ़ी घड़र में एक व्यक्ति बर्षा करने के किये आया। एक प्रश्न का उत्तर पूछा तो उससे पहले बूढ़ी घड़र और घड़े से पहले दीसरा—इस प्रकार स्वामीजी के उत्तरों के प्रति उपेक्षा कर बहु प्रश्न करता जाता था। स्वामीजी ने कहा—गाय महिपात्रि के सामने अधिक बार डाकने से वे भारे को कचरे में परिणत कर देती हैं। यह सुनकर वह उत्तबिष्ट हो उठा कहने लगा—आप ठी मुझे पसु बता रहे हैं। स्वामीजी ने हँसते हुए कहा—इस हिसाब से मेरा ज्ञान भी ठी बाम्य बना जा रहा है।

बच्चे के नूँह पर चपट

छप-आवना को मनुष्य पहचान जाता है किन्तु राय-मावना को पहचानने में कुछ कठिनाई होती है। एक बार इस प्रकार का एक प्रश्न आया तो स्वामीजी ने इस विषय को इस प्रकार समझाया कि किसी ने बच्चे के नूँह पर चपट लगाई, बच्चे को बाले बहते हैं अने मनुष्य। बच्चे की चपट क्यों लगती हो? किन्तु बच्चे के डार में अगर कोई कच्चा देठा है तो उसे कोई नहीं रोचता। जिस प्रकार चपट लगाने का बुल्ल होता है उसी प्रकार कच्चा देकर बच्चे में पराई बस्तु देने की बुरी प्रवृत्ति डाकने का बुल्ल भी होगा चाहिए था। किन्तु राय की प्रवृत्ति छतनी थीअ मनुष्य के पकड़ में नहीं आती। स्वामीजी ने इस उदाहरण से बताया कि मनुष्य जितना हरे के प्रति जानबूझ रहा है, उतना ही राय के प्रति भी रहे। राय और हरे दोनों ही जनों के बीज हैं।^१

मत्से बबलुन रखने भी नहीं हैं

स्वामीजी अपना मिठीय मुगगर सहज वृत्ति में रहते थे। एक बार किसी व्यक्ति ने आकर कहा—बूढ़े सम्प्रदाय वाले

बाप में अकगुण निकालते हैं। स्वामीजी ने कहा—अबयुक्त बालते तो नहीं? यह तो अच्छा ही है मुझे अबयुक्त रखने की नहीं है? कुछ में निकालना कुछ बे और मेरा काम सरलता से बन जाएगा। इस प्रकार स्वामीजी विरोध की बातों को भी विनोद में परिणत कर लेते थे।^१

सुम्हारा मुँह देखने वाला नरक जाता है।

एक बार आचार्य भीष्मजी मारवाड़ जिले के बेसूरी गाँव की ओर बिहार करते हुए जा रहे थे। बागेराज की ओर जाते वक़्त कुछ महाजन उन्हें मार्ग में थिक्के। उन्होंने पूछा—आप का नाम। स्वामीजी ने कहा—मेरा नाम भीष्म। उन्होंने फिर पूछा क्या भीष्मण तोरापयी? स्वामीजी ने कहा—हाँ बड़ी है। जानेध में आकर एक ने कहा—सुम्हारा मुँह देखने वाला तो नरक में जाता है। स्वामीजी ने भी कगते ही पूछा—क्यों भाई! फिर सुम्हारा मुँह देखने वाला कहाँ जाता है? उसने कहा—मेरा मुँह देखने वाले को तो स्वर्ग मिलता है। स्वामीजी ने कहा—यद्यपि मेरी यह मान्यता नहीं है कि किसी का मुँह देखने से स्वर्ग बन नरक मिलता है। किन्तु सुम्हारा मुँह मैंने देखा है और मेरा तुमने अब अपने कथनानुसार स्वर्ग ही तोच तो कि मैं कहाँ जाऊँगा और तुम कहाँ। इस प्रकार के कटु वाक्य सुनकर कोई विरसे ही व्यक्ति होगे जो समझ न पाएँ। किन्तु आचार्य भीष्मजी ने ऐसे अवसरों पर भी अपना सयुक्त बनाए रखा। उपर्युक्त उदाहरणों से यह स्पष्ट है कि आचार्य भीष्मजी ने पूर्ण नटीरता से सामने आने वाले व्यक्ति को भी किस प्रकार मुझता से निश्चर किया।^२

शाकर बबली है तो कुत्ते रोते हैं।

स्वामीजी ने विष्णु सम्प्रदाय १८४५ का वातुर्मास जोधपुर जिले के पिपाड़ गाँव में किया था। वातुर्मास में जनक योग भद्रासु बने। उपकार के दृष्टिकोण से यह विरोध अच्छा कहा जा सकता था। वैदिक व्याख्या का तम थाकु था। बनेक नागरिक व्याख्याओं में भ्रम लेते रहे। किन्तु कुछ लोग ऐसे भी थे जो व्याख्यान न सुनकर कही एकांत में बैठ कर निष्ठा किया करते थे। किसी ने आकर स्वामीजी को यह सारी स्थिति निवेदन की। स्वामीजी ने उड़ी क्षण एक उदाहरण देते हुए कहा—कि उन लोगों को वस्तु-स्थिति का पता नहीं है अथ ऐसा करते हैं। गम्भीरों में शाकर बबली है तो कुत्ते रोते हैं। वे इस बात का जेब नहीं कर पाते कि यह शाकर किसी बूढ़ की भीत पर बसाई जा रही है या भगवान् की पूजा में। इसी प्रकार ये लोग भी व्याख्यान की हितप्रस बावों के महत्त्व को नहीं धीक पाते इसलिये निष्ठा करते हैं।^३

कुछ गरी रात बड़ी कमती है।

एक इसी प्रकार की दूसरी बटना और भी है। रात्रिकासीन व्याख्यान स्वामीजी स्वयं दिया करते थे। जनक योग व्याख्यान में रस लेते थे। परन्तु कुछ विरोधी लोग इससे गाराज भी हुआ करते थे। वे प्रहर रात आने से पहले ही कहने लगते कि बेबो बेड़ प्रहर रात बकी गई है फिर, भी ये व्याख्यान दे रहे हैं। साधु को इसी रात तक व्याख्यान देना नहीं फसता है बाबि बाबि। आचार्य भीष्मजी को अब इसका पता चला तो उन्होंने कहा—कुछ गरी रात बड़ी ही कमती है। सुनिश्चित होने के पहले अगर किसी के घर में मृत्यु हो जाती है तो वह रात उसे और भी बड़ी लगती है। मेरे व्याख्यान और प्रचार से जितने कुछ होता है उन्हीं वह समय अधिक लगे तो कोई आचर्य नहीं।

बस रक्का बल जंग नहीं।

आचार्य भीष्मजी ने चर्चा करने की भी एक अवयुक्त कहा थी। वे किसी भी चर्चावादी से भय नहीं खाते थे। प्रत्येक विषय की चर्चा के लिये हर समय प्रस्तुत रहते थे। सामने के व्यक्ति को इस प्रकार निश्चर करते कि उनके लिए समझना फलित हो जाता। एक बार कुछ सरावगी लोग भी कि वियम्बर वे चर्चा के लिए आए। उन्होंने प्रत्यक्ष किया कि साधुओं को शर मान भी बस नहीं रहना चाहिए। अगर कोई साधु बस रहते हैं तो वे परिपह—सहन करने के घट का रंग करते हैं। यह एक प्रकार की कायरता भी है।

स्वामीजी ने पूछा—परिपह कितने हैं? उत्तर मिला—बाईस। स्वामीजी ने फिर पूछा—यह सब परिपह कौन सा है? उन्होंने कहा—मूख का। स्वामीजी ने सन्मिद कहा—आपके मुनि महाराज भोजन करते हैं या नहीं?

१-मिम्बु बुद्ध्यान्त १३

२-मिम्बु बुद्ध्यान्त १५

३-मिम्बु बुद्ध्यान्त १९

४-मिम्बु बुद्ध्यान्त २८

उत्तर मिला—हाँ एक समय करते हैं। स्वामीजी ने कहा—इस अपेक्षा से आपके मुमिनो ने पहले परिपक्व को छुट्ट करवा कर प्रथम भग्न किया। प्रत्युत्तर में उन्होंने कहा—मूल लगने पर आहार तो करते हैं। स्वामीजी ने फिर पूछा—पानी पीते हैं या नहीं? उन्होंने कहा—पानी भी पीते हैं। स्वामीजी ने कहा—तो यह भी परिपक्व का प्रथम भग्न हुआ। उन्होंने कहा—प्यास लगने पर पानी तो पीना पड़ता है। स्वामीजी ने कहा—यदि मूल लगन पर “आहार” और प्यास लगने पर “पानी” यदि कठारा परिपक्व का प्रथम भग्न नहीं होता तो फिर शीत आदि के निमित्त वस्त्र पहनने से प्रथम भग्न कैसे हो सकता है? वे निवृत्त होकर सीप गए।

पानी होने से उत्पन्न पानी नहीं हो पाता

मास्बाब में एक जादूबा गांव है स्वामीजी एक बार वहाँ प्यारे। एक साई स्वामीजी के निकट आकर कहल गया कि भगवन्! आज तो मूर्ति पूजा का नियम बर रहे हैं, और उबर हम देखते हैं कि प्राचीन काल में बड़े-बड़े सदासीनो तथा कोट्वा बीरों ने मन्दिर बनवाए हैं। वे कोई मूर्त यादगी तो बे ही नहीं? स्वामीजी ने कहा—तुम्हारे पास यदि पचास हजार रुपये हो जाएँ तो तुम मन्दिर बनवाओगे या नहीं? उनमें कहा—हाँ नहीं क्यों बचस्प बनवाऊँगा! स्वामीजी ने लगन हाथ पर सारिरक प्रदल भी पूछ लिया कि तुम्हारे में जीव के मेर गुण-स्थान उपयोग योग केरया आदि विद्यने-वैद्यने हैं? बहुत बचारा हलप्रमत्ता हो गया और स्वामीजी उन्निबन्धन करने लगा कि भगवन्! इस विषय में तो मैं कुछ भी नहीं जानता। स्वामीजी ने कहा कि तुम्हारे प्राचीन काल के सदासीन कोट्वाबीर भी ऐसे ही उत्पन्नानी रहे होंगे। कठ मन्दिर आदि बनवान में कोई तरफ जानी पीछ ही बन जाता है। इस प्रकार स्वामीजी में बर्षा करने के विषय में अनक दिनेपनाई थी। वे जबी बरत समय बतारने नहीं थे धीरेपुर्बक बिसयी बात हीती उछी की बात से उठे समझा दिया करते थे।

नदी और फूल

एक मन्दिर मार्गो भाई ने स्वामीजी से कहा—आप के किए लयी पार करते में बर्ष है ता हमारे किए भी फूल बड़ाने में पने है। स्वामीजी ने कहा—एक लयी में बरत तक पानी है एक में पान् तक और एक बिन्दु तक लुछी है। ऐसी स्थिति में हम मूर्ति नदी बाम रखते न जायें। किन्तु पानी बाली लयी से अवल ई सेकर भी बचने का प्रयत्न करेंगे। आपके सामने कुछ मूल फूल हैं कुछ बल्माए फूल और कुछ नाची बलियाई हैं इतम से आप जीव-से बचयेंगे। उसत कहा—हम तो कच्ची बलियाई चुन-चुन कर बड़ावय। स्वामीजी ने कहा—अतएव आपके हिया के परिणाम ठहरे, और हमारे अहिमा के। इसविषे यह फूल का वृत्तान्त लयी के साथ सगन लयी बैठता।

माय चारा पानी है और रूप बेनी है

स्वामीजी ने जिस प्रकार जिज्ञासा से समझा देने की बला थी उसी प्रकार साधारण व्यक्ति को भी। सामने का व्यक्ति बना भी क्या म हो पर वह उनमें प्रभावित हो जाता था। घटना जाकरला मौज की है। एक बहुत के बर प्रातः पानी का। माय उमर पर गए और बचपना की। पर वह बहुत रिछी भी प्रकार उस मौज पानी को देने के लिए तैयार नहीं हुए। उमरा लक्रे का जि तुम्हें पाइय पानी दूनी ता धुने अण्ड जग में पीने को ऐसा ही पानी मिलेगा। मेरे से एग पानी लगी पीया जा सकता। अन कुछ में छाया हुआ ताका पानी आप चाहें बिचन लक्रे पर यह पानी में नहीं दे नाहीं। इतर मानुषा के फिय भी बज्जिआई थी जि ब कुछे आदि का सचिप पानी के नहीं सचते थे। यमी के दिन थे। पानी की बचपन आगमना की। अन मायुषा में निशान-स्थान वर माजर स्वामी जी से पारा हास कह गुनाया।

स्वामीजी उगे पर गए। पावन मौज पर बगी उत्तर था कि महाप्राज। मेरे में जीवन नहीं पीया जा सकता। जा में पद पानी लगी दूनी। स्वामीजी ने कहा—बहल! गुम माय का क्या निशानी हो? उनसे कहा—बाप। माय तुम्हें बचने में क्या लगी है? उनमें कहा—रूप। स्वामीजी ने कहा—इसी प्रकार यदि तुम साधुजी को जीवन देनी

तो भी मुन्हें उसका सुफल ही मिलेगा । यह बात उस बहूज की समझ में विष्कृत ठीक उत्तर गई और उसने प्रसन्नता पूर्वक पानी बेना स्वीकार कर लिया । स्वामीजी के दो शब्दों ने उस पर जादू का सा काम किया ।

मैंने कितने और डके हुए कितने

स्वामीजी से किसी ने पूछा—विभिन्न सम्प्रदाय हैं अनेक मतमतान्तर हैं । उनमें साधु कौन हैं एव भसाधु कौन ? स्वामीजी ने कहा—किसी अंधे ने एक बैध से पूछा—इस घाहुर में मगे कितने हैं और डके कितने हैं ? बैध ने कहा—तुम्हारी बीबा में बीपथ बाध कर डीक बना ब फिर तुम ही देख एता कि कितने नगे हैं और कितने डके हुए ।

स्वामीजी ने ठल्ह बरकाते हुए कहा कि किसी को व्यक्तिगत रूप से साधु या भसाधु ठहराने का मेरा काम नहीं है । मैं तो साधु तथा भसाधु की पहचान बतला देता हूँ फिर साधु कौन हैं, भसाधु कौन हैं यह तुम स्वयं ही देखो ।

बंर के अन्तराय दोष

विक्रम सम्बन् १८५९ में स्वामीजी ने देवगढ वालुर्मास किया । साथ में चौबू साधु से और चौन्ह ही जायाँ । बुरे सम्प्रदाय वाले साधुजा ने कहा—भीखगी ! हमें यहाँ तीन साधुओं का भी आहार पानी पूर्वतया उपलब्ध नहीं होता बापकी इतने साधुजा के लिए बाह् र कसे प्राप्त होता होगा ? स्वामीजी ने कहा—डारका में छहसो साधुजा को आहार पानी मिलता था किन्तु इडम मूनि गोबरी से लाकी हाथ ही खींच रहे थ । वह उनके ही अन्तराय कर्म का उषय था ।

कपास और मड़ की नमस्कार

साधुत्व व्यक्ति की वृत्तियों का आधार से सम्बन्धित है । एक बार किसी अनभिन्न व्यक्ति से स्वामीजी का पासा पना । साधुओं का आचार सम्मन्वी प्रल जाया तो कहन लगा—हम तो जापा (खोहरण) मुखपति को नमस्कार करते हैं । बाहे आचार कंसा भी हो हमें क्या पबी । स्वामीजी ने कहा—ओबा ऊन सं बरता है और ऊन मेबा की होती है । अत यदि बीध को नमस्कार करने से निस्तार होता ता पहले मेबा को नमस्कार करना चाहिए । क्योंकि बीध का जगम देने वाली से ही तो है और यदि मुखवस्त्रिका को नमस्कार करने से कल्याण होता है, तो पहले कपास के पीथ को नमस्कार करना चाहिए क्योंकि मुखवस्त्रिका का कपडा कपास से बनता है और कपास पीथो पर लगता है । इस प्रकार स्वामीजी केवल बैध पर प्रदा रखन वाले लोगो को विामन्न व्यक्ति से समझाते थे ।

टाँव पर बाँरी का बीस

आचार के बिना केवल बंध में रहने वालो को स्वामीजी न टाँवे पर बाँरी के बीस के समान कहा है । एक साहूकार की दुकान में एक ग्राहक जाया । उसने एक पस का मुड लेना चाहा । छठ ने पैसा लेकर उसे गड ब दिया । उसने सोचा बोहनी बाँरी हुई है पहले पहल टाँव का पैसा मिला है ।

दुसरे दिन फिर वह बिनी बल्लु की बारीब क लिए एक रुपया लेकर जाया । साहूकार ने रुपया लेकर उसे वावस्वक बल्लु दे दी । साहूकार न आज भी छस माना क्योंकि पहल पहल उसे बाँरी के बरीन हुए थ । तीसरे दिन फिर बरी ग्राहक किसी बल्लु क लिये एक लोटा रुपया लेकर जाया । साहूकार ने उसे हाथ म लेकर दशा रुपया लोटा का भीचे टाँवा और खर बाँरी का बीस एमा हुआ था । साहूकार ने रुपय की भीचे गिराछ हुए कहा—आज तो बहुत बुर हुआ । बोहनी के समय लोट रुपय क बरीन हुए हैं ।

ग्राहक ने कहा—छठकी । गाराज क्या होत है ? परसा मेन अब टाँव का एक पैसा लेकर मुड बरीया तो बाप बहुत प्रसन्न हुए । कल मेन एक बाँरी का रुपया लेकर बाप से सीदा लिया तब भी बाप बल्लयन्त प्रसन्न मूश में दियाई पडे । आज मे जो रुपया लाया हूँ उसमें टाँवा और बाँरी दोनों हैं । अत अब तो बाप को अधिक प्रसन्न होना चाहिए था ।

छठ ने झकाते हुए कहा—मूर्ख ! परतो तु जा पैसा लाया था वह केवल मुड बाँरी का था । टाँव का पहल पहल मिलना छहनु माना गया है इस लिए प्रसन्न हुआ था । बल केवल मुड बाँरी का लछ एमा था अत उसे भी बोहनी के समय बाँरी माना गया है इसलिये प्रसन्न हुआ था । आज तु जो रुपया लाया है वह न टाँवा है और न बाँरी । इसके

नीचे टाँबा है और ऊपर चाँदी का शोक लगा हुआ है। इसलिये यह छोटा है। छोटे सिक्के से तो मनचढ़ान ही हो सकते हैं।

स्वामीजी ने इसका हार्दिक समझाते हुए कहा—गृहस्थ पैसे के समान हैं। साधु अपने के समान हैं। साधु का केवल बेष धारण करने वाला सोस चढ़े हुए अपने के समान हैं। जो गन्धाक्षिप्त टाँबा है और न चाँदी। वह तो केवल बोझा ही है।^१

उछाळा पत्थर तो मिरोगा ही

एक बार किसी माई ने स्वामीजी से पूछा—अगबन् ! साधुओं को अमुक्त क्यों होगा ? जब कि वे किसी को भी दुःख नहीं देते।

आचार्य भिक्षु ने कहा—जिसने पत्थर उछाळ कर सिर नीचे किया है, वह तो उस पर मिरोगा ही। जाने नहीं उछाळेगा तो नहीं मिरोगा। जबकि पहले जो दुःख दिया है, वह तो भुपत्तना ही होगा। अब दुःख नहीं देते।^२

बीब की उत्पत्ति अवनति के कारण

बिहार कटोरे-कटोरे आचार्य भिक्षु एक बार सिरमारी गाँव में पधारे। वहाँ निवास करने वाले एक आश्रम में प्रसन्न किया गयबन् ! बीब को गरुड फल के बाटा है ? स्वामीजी ने कहा—जिस प्रकार कोई भारी पत्थर अपने ही बोझ से अपने आप पेंबे में बैठ जाता है। उसी प्रकार कम कभी भार से बीब गरुड (अधोपति) की ओर अग्रसर होता है।^३

उसने हुरी बार फिर पूछा—अगबन् ! बीब जैसा स्वर्ण की ओर कैसे उठता है ? स्वामीजी ने कहा—जिस प्रकार काठ के टुकड़े को कोई सरोवर के पेंबे में जाकर छोड़े तो वह हल्का होने के कारण अपने आप ही ऊपर उठ जाता है और किसी के सहारे की आवश्यकता नहीं रहती। इसी प्रकार जो आत्मा कर्मों से विरतनी हल्की होती है, वह उठती ही जैसी स्वर्ण की ओर उठती रहती है।

तीसरी बार फिर उसी व्यक्ति ने एक प्रश्न किया—अगबन् ! आत्मा संसार समुद्र से पार कैसे पहुँचती है ? स्वामीजी ने कहा—पैसे को पानी में डालने से वह डूब जाता है। भिक्षु उसी पैसे को तपाकर एक कटोरी बना ली जाए, वह पानी पर छोड़ने से तैरने लगती है। उसके अन्दर यदि एक पैसा रखा जाए तो उसे भी वह तैरा लेती है। इसी प्रकार सधम और उप के द्वारा आत्मा हल्की तथा सत्यान होने पर ही संसार समुद्र से पार होती है और अपने सम्पर्क में जाने वाले को भी पार करने में सफल होती है। स्वामीजी की बुद्धि कितनी प्रसर की उज्ज्वल भाग कितना निर्दम और स्पष्ट वा इसका आनाम उपर्युक्त प्रश्नों में निपटता है। दुर्गम आध्यात्मिक तत्त्वों को उन्होंने कितनी सरलता से समझाने का प्रयत्न किया है।^४

रोग कैसे हटें

एक रोगी को एक बेष ने कहा—यह बीबबि बीको पुम्हार रोग बुर हो जाएगा।

रोगी ने कहा—इस बीबबि को मैं पेट में नहीं पीकर बाहर पर बाक खुली कंसा ? यदि बीबबि में नुम होता तो यह बाहर पर बाकने से भी काम ही करेगी।

स्वामीजी इसको ऐसे कहते—जिस प्रकार पेट में बाकने की बीबबि की बाहर पर बाकने से कोई काम नहीं होता। उसी प्रकार सन्तो की भाषी मुनकर उस पर भ्रष्टा जाए बिना अज्ञान का रोग बुर नहीं होता।^५

बाबाजीर बख्श

एक बार किसी माई ने स्वामीजी से प्रश्न किया—साधु बिहार कटोरे-कटोरे रास्ते में पक गया हो और उबर से कोई बँक-बाजी सहनचमा ही आ रही हो तो उस पाबी में साधु को बैठा कर काया जाए तो कसा ?

१-भिक्षु वृष्टान्त २९५

२-भिक्षु वृष्टान्त १२२

३-भिक्षु वृष्टान्त १४१

४-भिक्षु वृष्टान्त १४२

५-भिक्षु वृष्टान्त १४३

६-भिक्षु वृष्टान्त २९९

स्वामीजी ने कहा—गाड़ी के बसेले यदि सहजतया गलहा मिला जाए और उसके ऊपर नठकर साया जाए तो कैसा ? प्रसन्नता मुसकाकर बोला—आप गलहे की बात बीच में क्यों लाते हैं ? स्वामीजी ने कहा—साधु के किये गलहे पर चढ़ना ब्रिचना हास्यास्पद है उतना ही गाड़ी पर चढ़ना ।^१

ब्रह्मचर्य और श्रेष्ठ

ब्रह्मचर्य पासने वाले को बहुत यत्नकर चलना पड़ता है । ब्रह्मचर्य का पाठन कोई सहज कार्य नहीं है । स्वामीजी ने कहा है—ब्रह्मचारी पूर्णतः मर्यादित जीवन बिताता हुआ ही अपने ब्रह्मचर्य को सुरक्षित रख सकता है । अन्यथा नहीं । यदि ऐसा हुआ यदि किसी का श्रेष्ठ है तो उसके चारों ओर बाध कर देने पर ही वह सुरक्षित रह सकता है अन्यथा पशु उस मत्त कर बैठे हैं । इसी प्रकार ब्रह्मचारी के लिए अपने मन बचन और क्रिया को तो पबित्र रखना ही चाहिए, पर साधनही साधन कुछ व्यसहारों की बाढ़ भी लगायी चाहिए जिससे कि विपरीत किंगी व्यक्ति का आचरण उस अपने पथ से विचलित न कर सके । ब्रह्मचर्य की सुरक्षा के लिए श्रेष्ठ से भी अधिक सावधानी की आवश्यकता है ।^१

नीबू की बात बहा

ब्रह्मचारी को उपदेश देते समय स्वामीजी समझाया करते कि अपने में विपरीत किंगी व्यक्ति के साथ क्रिया-कलाप विषयक चर्चा करने से भी बचना चाहिए । वह कार्य नीबू की बात बँटा ही जाता है । जिस प्रकार नीबू की बात बरत खूने से उसके स्वाद की ओर धिक् पैदा होती है और स्वाभाव ही मुह में पानी भर जाता है । इसलिए एनी चर्चा भी व्यक्ति की चिन्ता को बदलने वाली तथा विचलित कर देने वाली हो सकती है ।^१

माठा और काबर

ब्रह्मचारी के लिए अपने से विपरीत किंगी के साथ एक आसन पर बैठना बर्जित है । स्वामीजी उस समझाने के लिए कहते हैं कि पूर्व हुए बात के साथ काबर या कोहले की फाँक रख देने से उसपर सम मत्त हो जाता है । जिस प्रकार छीर की चमड़ी का जाती है, उसी प्रकार रोटी बनाते समय वह फाँक लगाता है । उसके चिनारे बराबर नहीं रह पाता । ठीक इसी तरह ब्रह्मचारी यदि विपरीत किंगी के साथ एक आसन पर बैठता है तो ब्रह्मचर्य के प्रति उससे मन की एकाग्रता का पक्षि हो जाना समझ हो जाता है ।

सन्निपात में दूध-मिथी

ब्रह्मचारी के लिए अति गरिष्ठ भोजन वर्जनीय है । फिर बड़ी यदि निरन्तर हानि लगे तो फिर उगक दुष्परिणामों का कहना ही क्या ? स्वामीजी ऐसे भोजन को सन्निपात रोग में दूध-मिथी में मुख्य बतलाया करते थे । सन्निपात में दूध और मिथी के पीने से काम का प्रकोप बढ़ जाता है और रोपी उसके द्वारा अधिक पायल हो उठता है । इनी प्रकार निरन्तर गरिष्ठ आहार काम को उदीप्त कर देता है ।

पेट और हाँडी

ब्रह्मचारी भाषा में अधिक आहार न करे । भाषा से अधिक आहार करना ब्रह्मचारी के लिए खतरा में लायी नहीं है । स्वामीजी ने इन विषय पर एक उदाहरण देन हुए कहा है—मेर भर अन्न पचाने वाली हाँडी में नौ-गवा मेर अन्न पचाने का प्रयत्न करता है तो वह हाँडी और अनाज बोला से ही हाथ को बँटाता है । जब अधिक अन्न भरने में हाँडी पूर जाती है तो अधिक भोजन से पेट पर बुरा असर पड़े नहीं सकता ? अनिभीजी का पेट खूने लगा है भाषा प्रकार के रोय उस भरना बढ़ा बना लेते हैं । भीम की लीनपना उस अल्प हृष्टियों के विषय में भी लीन बना देती है । यदि वह उस अधिक आहार को हथ में कर लेता है तो उसके शरीर में तेजस् की मूर्ति होने से ब्रह्मचर्य राशिन होन की स्थिति पैदा हो सकती है । इस प्रकार हर दुष्ट न अति आहार वर्जनीय है ।

१-मिथु वृष्टान्त १५४

२-गीत की मन्त्राव

३-गीत की मन्त्राव डा ३ गा २

४-गीत की मन्त्राव डा ४ गा १२

५-गीत की मन्त्राव डा ८ गाथा १४

६-गीत की मन्त्राव डा ९ गाथा १७

वृत्ति का रत्न

ब्रह्मचारी को अपने सरीर को सोमा विभूषा में आसक्ति नहीं होनी चाहिए। बना-उना रहने वाला व्यक्ति साधना के मार्ग में लप नहीं सकता। स्वामीजी कहा करते थे कि अपने आपको सुन्दर बिलाने का प्रयास करना एक मानसिक दुर्बलता है। उसके अंतर्गत में कहीं-न-कहीं अवश्य ही अपने से विपरीत लिंगी के प्रति एक अज्ञात आकर्षण छिपा होता है। वह अपने बनाव से उसको अपनी ओर आकृष्ट करना चाहता है। वह मानसिक कमबोरी उसके ब्रह्मचर्य को नष्ट करने वाली हो सकती है। जिस प्रकार किसी वृत्ति के पास रत्न हो वो दूसरा सबल व्यक्ति सहज ही उसे छीन सकता है। क्योंकि कमबोर व्यक्ति के पास प्रतिरोध करने की कोई शक्ति नहीं होती। उसी प्रकार मानसिक कमबोरी वाले व्यक्ति के पास रहा हुआ चीस रत्नी रत्न भी सुरक्षित नहीं रह सकता। उसकी प्राचीरिक विभूषा आदि से आहूट होकर कोई भी विपरीत लिंगी उसे विचलित कर सकता है और उसके ब्रह्मचर्य को हानि पहुँचा सकता है। इसलिए ब्रह्मचारी को विभूषाप्रिय न होकर धारणी से ही रहना चाहिए।^१

स्वामीजी के साहित्य में इस प्रकार अनेकानेक उदाहरण मिले पड़े हैं। विविध प्रसंगों पर दिये गए वे उदाहरण विस्मयक होते हैं ही साथ-ही-साथ इनके पढ़ने से यथिच्छ भी उत्पन्न हो उठता है। स्वामीजी अपने उस युग के आगत द्रष्टा के रूप में एक महान् पुरुष थे। उन्होंने अपने जीवन में अनेक प्रकार के कष्ट सहन करके भी साहित्य साधना की। उनका साहित्य अत्यन्त सरल है। सोच-साध में संघमित होने के साथ-साथ गहन उत्सव की छिछाने वाला भी है। उनका अधिकांश साहित्य राजस्वामी पीठों की बाली में रचित है। गायन करते समय उनका यह साहित्य ऐसे ही गीत लगता है कि उठने यह विभिन्न प्रकार के दृष्टान्त जो धीमे में सुकम्ब का-सा काम करते हैं। अपनी प्रत्युत्पन्न बुद्धि के द्वारा तत्काल दृष्टान्तों का निर्माण करने में तथा समय पर हृष्य में घुपी तीर से बैठ जाने वाली कपी बात कहने में स्वामीजी के समकक्ष जाने वाले विरले ही व्यक्ति मिलेंगे। यहाँ पर स्वामीजी के तत्काल धिये हुए उदाहरणों तथा उक्तों का बोझ-सा संकलन किया गया है। मृग खास्ताव चाहने वालों को तो स्वामीजी के मूक ब्रह्मों से ही काम चलाना चाहिए। जो ऐसा नहीं कर सकते उनको बोझ या आस्ताव तो इस केन्द्र के द्वारा अवश्य प्राप्त होना।

आ० भिक्षु के चर्चा प्रसंग

(ले० साध्वी भी मंजुलालजी)

जिज्ञासा अधिकतम चेतना का सहज बर्ण है। इसलिये मनुष्य सदा अस्पष्ट को स्पष्ट करना चाहेगा है। इसीलिए जो उसे उत्पत्ति हुई है। आचार्य संनार ने 'बादे बावे पायले तत्त्वबोध' कह कर मनुष्य की जिज्ञासा के अनवरत प्रसरण को ज्ञानवृद्धि का संकेत कहा है, तो आचार्य हरिमय ने 'आचार्य धिप्यवो पलाप्रतिपक्ष-परिग्रहात् या कस्माद्भास हेतु' स्यादतीवाद उदाहृत कह कर बाद को एक अधिकृत जिज्ञासा का परिधान दिया है। पर मनुष्य ने उसे अधिकृत ही रहन दिया है यह कहना बरा कठिन है। क्योंकि जिज्ञासा के साथ-साथ मनुष्य में मोह भी होता है। मोह बन्धन पदा करता है और उससे पैदा होता है मायह। जहाँ मायह होता है वहाँ उत्पत्तीबोध की भावना नहीं रहती। अपने आपको प्रकट करने की भावना रहती है। इसीलिये बाद के साथ-साथ विपक्षबाध तथा सख-मिग्रह स्वार्थों के विकास ने भी उत्कृष्टात्म में महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त कर लिया। यद्यपि बौद्ध मनीषियों ने उन्हें ज्ञान-बोध के लिये अनिवार्य नहीं माना पर फिर भी वह अपवाद इतना महाभाष्य था कि उससे बर्धन की सारी पद्धतियाँ प्रभावित हो सकी थीं। फलतः एक निग्रह-स्वान्धारि ने भी मनुष्यों को अपनाये बनाने में महत्त्वपूर्ण सहयोग दिया है।

वर्तमान की विचार पद्धति इससे भिन्न है। जब और पराजय के सीमातीत विकास ने अंत में तटस्थता को जन्म दिया तो वर्तमान की अपनी एक विशिष्ट उपकृति है। आज कोई भी व्यक्ति उन्नतता नहीं चाहता सुनना और सुनना चाहता है। यद्यपि सबको अपने साथ ले चलने की मानव की मनोभावना अब भी बूढ़ी पड़ी हुई है पर विचारों की बढ़ती हुई गरिमा को सहने के लिये उसका तत्त्व तब भी अब सक्षम नहीं रहा है। आचार्य भिक्षु में भी अपने विचारों के प्रति असीम आस्था थी पर वे उसे दूसरों पर बोझा पड़ाने नहीं करते थे। क्योंकि विचारों का उच्चतम विकास जितना अपने आप में दृढ़ होता है उतना ही वह दूसरों की बुद्धता का समर्थक होता है। पर आचार्य भिक्षु के सामने एक दूसरी परिस्थिति थी। दूसरे लोग भी उनके विचारों को सहन नहीं कर सकते थे वे उनके बार-बार चर्चा करते तो आचार्य भिक्षु को भी अविच्छिन्न रूप से उसमें भाग लेना पड़ता था। यद्यपि जहाँ तक होता वे चर्चा को टाकने वा यत्न करते पर एक समुदाय के सहायक होने के नाते वे इससे सर्वथा बच भी नहीं सकते थे। इस प्रकार उनके जीवन की विविधताओं पर से कोई एक निष्कर्ष निकालना पड़ता अप्रत्यक्ष हो सकता है पर वह विविध नहीं हो सकता यह निश्चयेह है।

मनुष्य जन्म से ही विज्ञान नहीं होता अतः पहले उसे अभ्यास करना आवश्यक होता है। आचार्य भिक्षु न भी आचार्य कृष्णाचर्यी के चरणों में बैठ कर शास्त्रों के अन्तर्गत आचार्य में उठने वा एक मुनियोजित अभ्यास किया था। इस बीच में स्वयं आचार्य तथा उनके विभूष परिकर से उनका गुड बाध होता रहता होगा यह निश्चयेह है। पर शास्त्राचार्य में भ्रम भेद वा उनका पक्ष भावसर राजनगर में ही था ऐसा प्रतीत होता है। सन् १८९५ की बात है। राजनगर के आचार्यों के मन में साधुचर्चा को लेकर अनेक प्रश्न पैदा होने लगे थे। इसीलिए उन्होंने साधुओं की चरण-नमस्कार करना छान दिया। आचार्य कृष्णाचर्यी को जब यह पता चला तो एक आचार्य होने के नाते उनके लिए आचार्यों को शास्त्र करना आवश्यक हो गया। इसीलिये उन्होंने अपने धिप्य समुदाय पर दृष्टि डीढ़ाई और सत भीलचर्यी को अर्धतोन प्रचार के लिए उपयुक्त समझा। आचार्य वा आदेश पाकर सत भीलचर्यी अपने सहयोगी साधुओं की केशर राजनगर की ओर चल पड़े। यहाँ आकर उन्होंने आचार्यों के प्रश्नों की ध्यातपूर्वक भुजा। उनमें से ये प्रमुख प्रश्न थे—

- (१) साधुभोग आचार्य—अपने लिये बनाये हुए आहार तथा स्थानक का उपयोग करते हैं।
- (२) अपने लिये लट्टीके हुए वस्त्र लेते हैं।
- (३) वस्त्र पात्र आदि उपरि वर्णित से अधिक रखते हैं।
- (४) अविभाज्य की आशा लिये बिना ही बीछाई की बीछाई देते हैं। इन प्रश्नों के नाथ-नाथ राज-रत्न को लेकर भी उन लोगों में बायी विचार-व्यव था।

आचार्य मिश्र ने उनके प्रश्नों को सुना तो मन में एक स्पन्दन हुआ। अपनी जर्मी के दूसरे पक्ष पर विचार करने पर उन्हें लगा कि सिद्धान्त और आचार में स्पष्टता ही एक मेघ रेखा है। पर वे एक विचार पद्धति से जुड़े हुए थे अतः वहाँ उसके बिना कुछ कहने का भी उनका साहस नहीं हुआ। पर वे सत्य को बख्शीवार भी कैसे कर सकते थे। अतः आचार्य मिश्र को भी यादों के प्रलोभों के सामने झुकना पड़ा। इस नम्रता ने यादों को भी द्रवित कर दिया और उन्होंने सब मिश्र पर यदा कर पुनः बन्धना करनी प्रारम्भ कर दी।

कोय व्यवहार से अधिक श्रुते हैं सिद्धान्तों से कम। आचार्य मिश्र के व्यवहार ने लोगों के मन में अज्ञा के भाव जागृत कर दिये अतः उन्होंने उन पर विश्वास कर लिया। आचार्य मिश्र पर एक मूर्खतर उत्तरदायित्व था कि वे सत्य को प्रकट करने के लिये किस मार्ग का अनुसरण करें। बहुत सोच-विचार के बाद उन्होंने निर्णय किया—“युक्त आचारों तक इन प्रश्नों को पहुँचा देना चाहिए तथा उनसे विनय कर यथासाध्य इनका हल निकालने का प्रयास करना चाहिये।

सत्य क्या है? इसका निर्दिष्टन निर्णय तो सर्वत्र ही कर सकते हैं पर हमारी अपनी बुद्धि भी नयमहीन नहीं है वह स्पष्ट है क्योंकि सर्वत्र के हाथों में निर्णयिका की ओर सौंपा मनुष्य की अपनी निर्णयिका की ओर ही एक लक्ष्य है। पर उस निर्णयिका में भी इतने स्तर हैं कि उसे किसी एक केन्द्र पर आकर नहीं जोड़ा जा सकता। इसलिये परस्पर विवाद होते हैं। सत्य एक है, पर दृष्टि अनेक हैं। इसलिये वह भी अनेक हो जाता है। आचार्य कृष्णदासजी ने सत्य को जिस केन्द्र स्थान पर से देखा था आचार्य मिश्र उसे उस स्थान पर से नहीं देख पा रहे थे अतः दोनों में दृष्टि भेद हो गया। आचार्य मिश्र व समाचार को बौद्धिक उस भेद को मिटाने का प्रयत्न किया पर वे उसमें सफल नहीं हुए। उनका यह बाध नहीं था कि वे जो देखा हैं वही सही है। पर दूसरा जो कुछ देखा है वही सही है इसका क्या प्रमाण है? कोई उन्हें अपनी बात समझाता तो शायद वे उसे भी स्वीकार कर लेते पर असत्य के साथ समझ करमा उन्हें अच्छा नहीं लगा। इसलिये छात्रों पर निर्णयिका का बोझ आ पड़ा। वेग आगम नृष और शिष्य दोनों को समान रूप से मान्य थे। अतः उनके माध्यम से विचार-विमर्श चलता रहा। अतः एक-दूसरे के सामने नहीं आया तो सत्य ने उन्हें अपना मित्र मार्ग अपनाते की स्वतन्त्रता दे दी।

आचार्य मिश्र सर्वत्र वे यह कहा नहीं जा सकता पर उनकी दृष्टि विचारों की ऐसा कहने के बहुत से प्रमाण हैं। निश्चय तो उसमें भी हो सकती है क्योंकि यह ब्रह्म वाच्य है। पर ही-वील वहाँ तक लगातार किसी एक विचार पर आ जाने का उनका प्रयास पना नहीं लगा कि वह भेदमूलक ही था। आचार्य कृष्णदासजी ॥ अलग हो जाने के बाद भी उन्हें वह विचार नहीं था कि वे किसी भेद सच के प्रवेष्टा बनें तो फिर उस समय तो उनमें गुरु भाव उत्पन्न ही कैसे हो सकता था? उन्होंने अपनी इतिया में स्थान-स्थान पर कहा है—मूल तो अमूल विषय में ऐसा माहित होता है पर किसी दूसरे को इसमें कुछ अन्तर जान पड़े तो वह उसे सुनाने के लिये स्वतन्त्र है। यह सब प्रमाण उनकी अनाग्रह बुद्धि के लिये प्रयुक्त लिये जायें, तो शायद अनुपपन्न नहीं होना। आ कृष्णदासजी का आ मिश्र पर अत्यन्त स्नेह था इसीलिये जब वे उनसे अलग हुए, तो आ कृष्णदासजी की बहुत अच्छा। आचार्य मिश्र भी यदि सत्य के प्रबल समर्थक नहीं होते तो उस स्थिति के प्रभाव में वह चाते। किन्तु एक दिन ऐसा आया कि आ मिश्र आ कृष्णदासजी के सम्बन्ध में अलग हो गये।

जाति सदा असम्यक् से होती है। उसे सर्वत्र भारी बहुमत का विरोध सहना पड़ता है। आ कृष्णदासजी के साथ साथ समाज था और आ मिश्र के साथ कुछ इने-विने स्त्रीय। इसीलिए बहुमत ने ओर कपाया और उन्हें सर्वप्रथम ‘बर्म’ में आ कृष्णदासजी से चर्चा करनी पड़ी। चर्चा का विषय था—“साधु लोग आगमोक्त विधि से आचार का पाठन नहीं कर रहे हैं। आ मिश्र ने छात्रों पर प्रमाण प्रस्तुत करते हुए बताया कि साधु लोग कैसे आचार का पाठन नहीं कर रहे हैं। तथ्य इतना अनागत था कि उसे टाकना संभव नहीं था। अतः आ कृष्णदासजी ने कहा—यह तो ठीक है पर क्या पाँचों दुपम भार में मूढ़ साधु का पाठन आ सकता है?

आ मिश्र ने कहा—पाठा क्यों नहीं आ सकता। समान्य महावीर ने स्वयं आचारों में कहा है—विहित और बेवशाही साधु ही ऐसा नहीं है कि पाँचों भारों में समान्य मही पाठा जा सकता है। अगवती सूत्र तो यही तर्क साक्षी देता है कि पाँचों भारों के अन्त तक मूढ़ साधु का पाठन हो सकता है।

आ मिश्र को घुनतर्कों में विवश नहीं था। उन्हें वही मूढ़ भ्रमता के दृष्टन होते वही वे सारी रात ही चर्चा में

दिता रहे थे। जिसामु लोग अधिकतर रात में ही उनके पास आते थे। सप्ताह का इतना कड़ा आठव का कि दिन में तो जोन उनके पास जाने में ही डरते थे। दिन में अगर उनके पास कोई जमा जाता तो उसने किये सामाजिक का दण्ड-विधान लगाते नभ में कर दिया था। इसकिय लोग रुक-छिप कर ही उनके पास आते थे। एक बार रात के समय एक व्यक्ति उनके पास आया और उनसे तत्काल चर्चा करने लगा। चर्चा करते-करते काफी रात बीत गई पर स्वामीजी तत्काल चर्चा में निमग्न रहे। सामुद्रा ने बोड़ी बेर प्रतीक्षा की की पर आखिर जब देखा कि यह चर्चा तो काफी लम्बी चलेगी तो घोने की तयारी कर लिये। स्वामीजी ने भी उन्हें सो जाने के लिये कहा। इसलिये सामुद्रा सो गए। स्वामीजी और आगन्तुक व्यक्ति निश्चित रूप से चर्चा करते रहे। इस प्रकार चर्चा करते-करते रात को सो-तीन बज गये। ज्ञान चर्चा पूरी हुई या नहीं पर आगन्तुक व्यक्ति को इस भय कि प्रकाश में उसे कोई देख लेगा चला जाना पड़ा। वह जमा गया तो स्वामीजी न देखा अब तो रात थोड़ी ही सोय रही है, अब अब सोकर क्या करेंगे बैठे-बैठे स्वाध्याय करने लगे। बाड़ी देर में सामुद्रा जगते तो देखा कि स्वामीजी तो स्वाध्याय रत हैं। उन्होंने पूछा—आप तो बहुत थकती उठ गये? स्वामीजी ने मुनकराकर कहा—सोया ही क्या था? सब सामुद्रा बिसमय बिस्मरित नेत्रों से उनकी ओर देखते ही रहे यम।

अब हम उनके कुछ ऐसे चर्चा-प्रसंग उद्धृत कर रहे हैं जिनसे पाठकों को स्वयं ही उनके विचार अवगत हो जाएंगे। कोई व्यक्ति विवाद के लिये उनके पास आता तो वे टाकने का ही प्रयत्न करते। एक बार उदयपुर में एक व्यक्ति उनके पास आया और बोला—मीठबजी! मुझे चर्चा करो। स्वामीजी ने गंभीर स्वर में कहा—तुम हमारे स्थान पर आये हो मत तुम से क्या चर्चा करे। तब वह कहने लगा—मही कुछ तो चर्चा करनी ही पड़नी। स्वामीजी कुछ मुसकराये और कह लगे—बच्चा तुम सही हो या असही?

व्यक्ति—सही हूँ।

स्वामीजी—कैसे?

व्यक्ति—मही मही मिच्छामिदुक्कह में तो असही हूँ।

स्वामीजी—कैसे?

व्यक्ति—मही मही मिच्छामिदुक्कह में तो सही-असही दोनों ही नहीं हूँ?

स्वामीजी—कस?

वह तो चले रहा न गया। गुस्से में आ गया और स्वामीजी की छाती में एक मक्का मारकर चमत्ता बना।

जाकेट में पुरके कुछ भाई-बहान स्वामीजी के चर्चानार्थ आये। उनमें एक प्रश्न की लेकर परस्पर विवाद छिड़ गया।

विवाद प्रश्न यह था कि छ पर्याप्त क्या बस प्राण जीव हैं या अजीव? कुछ कोय कहते—जीव हैं और दूसरे कुछ लोग कहते अजीव हैं—दोनों पक्षों के अपने-अपने प्रमाण थे। जब प्रमाण सामने आये पर कोई निर्णय नहीं हो सका। बड़े बड़े विवाद इतना बढ़ गया कि अंत में उन्हें निर्णय के लिये स्वामीजी के पास जाना पड़ा। स्वामीजी न दोना पना की बात सुनी और कहने लगे—ऐसे विषय या विवादप्रसंग ही हम अगर बिना समझ ही छोड़ दें तो हमारी कोई हानि नहीं हारी। स्वाध्याय के लिये हमारे पास ऐसे अनेक विषय हैं कि अगर हम उनका विचार-विमर्शण करें तो क्यों तक कर सकते हैं। तब उन्हें छोड़कर विवाद में क्या पड़ा जाय?

उस समय जब कि स्वामीजी के छात्रियों की संख्या बहुत ही थोड़ी थी कुछ छापी फिर अलग हो गए तथा उन्होंने अपना स्वतंत्र प्रचार करना प्रारम्भ कर दिया। स्वामीजी के एक प्रिय प्रिय्य मुनि भी वेणीयमजी ने उनसे निवर्तन किया—आपकी आज्ञा हो तो य मैं उनसे चर्चा करने के लिये जाऊँ। स्वामीजी ने उन्हें रोक्ते हुए कहा—मही। अभी समय नहीं है। चर्चा अभी करनी चाहिए जब कि करने काळा में भिन्नाष्ट हो। बिना जिज्ञासा के चर्चा करना अच्छा नहीं होता।

उन्हें अपन आचरणों और मित्राणों पर पूरा विश्वास था अतः हाथ और जीव को वे विषय महत्त्व नहीं देने थे। बहुत कुछ लोग उनके पास निवर्तन हसकिये आने थे कि वे बाहर जाकर यह पर्याप्त कर सकें कि उन्होंने भीमपत्नी से चर्चा

की है। पर स्वामीजी किसी से झगड़ा करना नहीं चाहते थे। जंघा से बैठते उससे उसी प्रकार से निबाह कर लेते। टीकमचोरी नाम का एक अच्छा बागदार था वह उनके पास चर्चा के लिये आया। स्वामीजी ने उससे बातचीत प्रारम्भ कर दी। पर टीकमचोरी में यह एक विशेषता थी कि वह अपनी बात अधिक बहता और दूसरी की कम सुनता। पर स्वामीजी भी एक ही माहिर थे। उन्होंने एक रास्ता निकाल लिया। टीकमचोरी उनसे भी प्रश्न पूछता वे उसका जवाब दे देते। इस प्रकार चर्चा बापूजी से जटिल होने से बच जाती और टीकमचोरी के जिज्ञासु मानस की भी धानि मिल जाती।

वे कुछ ज्ञान के हामी थे वित्तव्यय के नहीं। पर उन्हें ऐसे व्यक्तियों से भी पासापब जाता था कि जो केवल विरोध के लिये ही चर्चा करना चाहते थे। उस समय स्वामीजी उन्हें जिस प्रकार उत्तर देते उसके कुछ उदाहरण ये हैं—एक बार हीराजी मान के एक व्यक्ति ने उनसे प्रश्न पूछा। स्वामीजी ने उसका प्रश्न सुना और कोई प्रत्युत्तर नहीं दिया। हीराजी बहने लगे—मेरे प्रश्न का उत्तर दीजिये। स्वामीजी ने कहा—कोई अपवित्र (मिट्टामूत्र) खड़ी हांजी (टीकर) लेकर जाने और कहे मुख इधमें भी ठीक हो तो कीन समझदार व्यक्ति उसमें भी ठीक चेंपा ? इसी प्रकार जो अमूर्त भावना से प्रश्न करता है, उसे मैं उत्तर नहीं देना चाहता।

एक व्यक्ति पूछने लगा—जीसबजी। संसार में साधु कितने हैं और असाध कितने हैं ? स्वामीजी के सामने कठिन समस्या आई। किसीको साधु बड़े और किसीको असाध। वह व्यक्ति भी इसलिये आया था कि यदि जीसबजी किसी को असाध कहें तो मैं छोड़ो तो उनके निकट अड़काऊँ। पर स्वामीजी भी बड़े चतुर थे। उन्होंने उसे एक उदाहरण दिया—एक बंद के पास एक बंदा आरंभी आया और पूछने लगा—बंदराजजी। संसार में कितने लोग कितने हैं तथा बपड़े पढ़ने हुए कितने ? बंद ने उसका जवाबन मिटा दिया जिससे वह स्वयं देख सके। इसी प्रकार मैं तुमको साधु और असाध के कथन बता देता हूँ। तुम स्वयं देख लेना संसार में साधु कितने और असाध कितने हैं।

एक व्यक्ति स्वामीजी के पास आया और बोला—जीसबजी अमुक विषय में आप ही देखा कहते हैं तथा दूसरे साधु ऐसा कहते हैं, यह परस्पर विरोध क्यों ? आपको इसका तार (निर्णय) निकालना चाहिये। स्वामीजी कुछ रुकें और बोले—मार्द बिन्दू हामी ही नहीं दीखता उन्हें भीटी कैसे दिखाई देती। बर्न का तप बड़ा बहन है, उसे समझनेवाले बिरले ही आत्मावादी होते हैं। जो स्वप्न रूप से हिंसा करते हैं, उन्हें हिंसा और बाहिंसा की सुझाव तक के जाने से क्या काम हो सकता है ? बापूजी यह उत्तर पाकर इतना समुत्त हुआ कि वह सदा के लिये उनका ही हो गया।

पीपाड का एक व्यक्ति 'मास्की' एक बार स्वामीजी के पास चर्चा करने के लिये आया। बहने कदा आप किसी प्यासे की पानी पिचाने में पाप कैसे कहते हैं ? स्वामीजी ने उठी है पूछ लिया—कोई व्यक्ति किसी बीब को मार कर जाने तो उसे पाप हुआ या बर्न ?

मास्की—पाप। स्वामीजी—यदि कोई दूसरे की बिराये तो। मास्की—पाप। यह सुनते ही उन्होंने भारमस्की से कहा—भारमस्की। स्वाही और पब आओ और किसी कि दूसरे की बिराये में मास्की पाप कहते हैं। मास्की तो बिचारत आचर्यचक्रिस्त रह गया। कहने लगा मेने तो बिराये में पाप कहा है। पानी पिचाने में पाप कही कहा है। स्वामीजी—पानी में क्या बीब नहीं होते ? जब स्वयं के पानी पीने में पाप है तो दूसरों को पानी पिचाने में बर्न नहीं से होया ? जब तो मास्की को अपनी भूख स्वीकार करनी पड़ी। पर भारमस्की मनुष्य को यों सीने में सप का बर्न कही होने देता है। कहने लगा—पाप है तो मेरा नाम मठ किजियेगा।

ज्ञान और बपा का प्रयोग स्वामीजी के बिचारों की एक नई अभिव्यक्ति थी। इसलिये लोग बचको सहसा समझ नहीं पाते थे। छोटी समझ वाले लोग उसमें सम्मिल जाते और स्वामीजी की बुरा-बला कहने में कुछ कमी नहीं रखते। यद्यपि किसी बीब को बचाना भी बर्न नहीं होया तो फिर बर्न होया ही क्या ? इसी बिचारों की लेकर एक व्यक्ति स्वामीजी के पास चर्चा करने के लिये आया और पूछने लगा—भीड़ी को बचाना क्या है या नहीं ?

स्वामीजी ने अपने पक्षन छिछाने को उसे किसी सरलता से समझा दिया यह उनके इस प्रसंग से किताब स्पष्ट है—बो सबभूष ही मनन योग्य है।

स्वामीजी—भीड़ी की कीड़ी जाने वह जान है या स्वयं कीड़ी जान है ?

बिज्जासु—कीड़ी को कीड़ी जानना जान है।

स्वामीजी—कीड़ी को कीड़ी घरबना यह सम्मकृत्य है या कीड़ी स्वयं सम्मकृत्य है ?

बिज्जासु—कीड़ी को कीड़ी घरबना ही सम्मकृत्य है।

स्वामीजी—कीड़ी को मारने का त्याग किया वह दया है या कीड़ी बच गई वह दया ?

बिज्जासु—कीड़ी बच गई वह दया।

स्वामीजी—जान को कीड़ी बच गई। बोड़ी बैर बाह जोर से हवा आई और कीड़ी हवा में उड़ गई, तो क्या उसे बचाने वाले की दया भी उड़ गई ?

बिज्जासु कुछ सोचकर बोला—कीड़ी बच गई यह दया नहीं है। उसे मारने का त्याग किया यही दया है।

स्वामीजी—तो कीड़ी को बचाने का त्याग करना चाहिये। या उसे मारने का ?

अब तो बिज्जासु स्वयं ही समझ गया और बोला—बचा हम किस-किस को सकते हैं हम नहीं मारें यही दया है। इसलिये किसी को नहीं मारना ही दया है।

इस प्रकार आचार्य मिश्र के जीवन के ऐसे अनेक वर्षा प्रसंग हैं जो उनके व्यक्तित्व को अनामास ही प्रकट कर देते हैं। पर उन सब का यहाँ उल्लेख सम्भव नहीं है। फिर भी इनके आधार पर हम यह तो जान ही सकते हैं कि वे एक अत्यन्त अनाग्रही तथा सम्मक वर्म नेता थे। यद्यपि उनके जीवन में अनेक ग्रास्त्रीय वर्षाओं का भी अवसर आया है जिनमें टीकमढोसी की वर्षा बरबलू वर्षा आदि प्रमुख हैं पर वह उनके जीवन का वैयक्तिक पक्ष था। अतः यहाँ पर हम उन्हें छेड़ना नहीं चाहते।

महामहिम आ० भिक्षुका विहार क्षेत्र और उनके अनुयायी

(ही०—साध्वी श्री छानांजी)

साधक सीमा के बंधन में नहीं रहते । वे विस्तृत होकर विस्तार करते हैं । उनका बहिरंग विस्तार ही भव्य सत्कृति में विहार छाया से अभिविष्ट होता है । विहार साधना का एक महत्त्वपूर्ण है जो उसे निवार देता है परिष्कृत कर देता है, बर्त देता है, बेचना देता है । किसी कवि ने साधक के भिन्ने कितना सुन्दर विवरण किया है—

पानी तो बहता भरा पड़ा गन्भीर होय ।

साधु तो रमता भरा दाब न जाने कोय ॥

महामहिम वा भिक्षु भी भव्य परम्परा के महान साधक थे । पर विहार उनकी साधना की दृढतम संकल्प था । उनका व्यक्तिगत विवरण वा जो परिचय की बुरी से स्थापित हुआ और सच्यों की बोटी से चमका था । वे चित्त के बनी थे । उनका बौद्धिक और धार्मिक भव अनुकूल था । उनकी सूक्ष्म मनीषा ने धारणा वा अपूर्व चिन्तन मन्त्रन करके हमको विध्यात्मक दिया । इसके पक्ष में उनके चरित्रादर्शों ने विद्याधर वा भाग का स्पर्श कर, सृष्टियों मनुष्यों के मानस में सीर-सीर वा विवेक बागुल कर अविरल मानवीय सत्कृति को उपकृत किया है ।

बेपत्नीत बर्ष की बय में बीजित हुए । ७ बर्ष की आयु पूर्ण करके विरंगत हुए । ५ बर्ष तक साधु पर्याय में रहे । ८ बर्ष तक कृष्णायनी के सच में रहे । १८१७ में पेश पत्र की भाववती-बीसा स्वीकार की ।

यद्यपि पर विहार आपका धारणीयता का बत वा फिर भी आपने जब इस नूतन महा पत्र को ग्रहण किया तब मन-मन्त्राण का मार्ग अग्रस्त विद्याई दे रहा था । आपके सम्बन्ध इस बात के प्रतीक है ।

‘मरण शुद्ध मय पद्मो

लोक समस्तता हीरं नहीं करस्या खेयो पार ।

स्वामीजी स्वसाधना में क्ये उपस्था करते और सतिता के सत्त्व आत्मको में आतापना सेते पर महापुरुष के जीवन से यह विस्मय कुछ पाना चाहता है । विद्यात्मकी और फलेह्वर्यकी दो बड़े सत विनको स्वामीजी के जीवन में वासा की क्रिया विद्याई ही लोकात्मिक बेयो की तरह उनकी सेवा में उपस्थित हुए और करबद्ध होकर प्रार्थना की—मनस् । उपस्था का कार्य तो हम भी कर सकते हैं पर आपसे इस विस्मय के उपकृत होने की सम्भावना है । आपकी मनीषा में बहुभूत समता है—सत्य अभिव्यक्ति करने की अनमानस काम बन करण की और उन्हें समझाने की बत आप अनोखार के लिए कुछ करें ।

बोनों सत्तो की अनन्य प्रेरणा से गिराया के बाहक फट गये । उनकी विषय बाणी ने उनके हृदय को हिला दिया । स्वामीजी की पति ने एक नया मोड़ किया । भगवान् महावीर व गौतम बुद्ध और राजकुमार महेन्द्र की तरह जनकस्थान की पवित्र भावना की लेकर उन्होंने प्रसन्न किया । राजस्थान के विद्याधर बसन्तक पर भूमे । ‘बरेवेति बरेवेति’ ही उनकी साधना का स्मय बना । वे अन्तिम प्राप्ति तक भूजावस्था में भी चमकन करते रहे । एक-एक क्षण में कई बार पचारे । अत आपका पर विहार राजस्थान में सधीम रहते हुये भी सुविस्तृत रहा है । आपके समग्र विहार को उस समय की तत्कालीन भौतिक स्थिति के बाजार पर ५ विद्याओं में विभक्त कर सकते हैं —

(क) मेवाड (ख) मारवाड (ग) बुवाड (घ) हाथोटी (ङ) बली ।

मेवाड मारवाड दोनों ही क्षेत्रस्वामीजी के विहार के मुख्य स्थल रहे हैं । दोनों ही क्षेत्र पुरुषों की भूमियां हैं । सत्य स्वामन्य अनेक सैकमात्राओं से परिभूत हैं । जहाँ छोटी-छोटी पहाड़ियों में कल-कल करता हुआ मुक्त निवाह मनुष्यों के मुक्त चिन्तन का स्पष्ट प्रतीक है । जिनके कर्मों में योगिनी सीरा और महाप्राणा प्रसाप जैसे सीर-सीरा हुये जहाँ माभाबाह जैसे शानवीर व उदारवेला उत्पन्न हुए, जहाँ सृष्टियों कीपनवाओं का सतीरव चीहर की आका में चमक उठा । आपने भिक्षु ने प्रचार व विहार के लिए उची भूमि की सर्वोत्तम समझा । वे जीह पुरुष की तरह पहाड़ियों पत्थरो सैकमात्राओं और

बिजयोपगत घाटियों में निर्भीक होकर बिचरे । अरावली की सुपीर बिजयोपगत घाटिया में उनके चरण चढ़ते ही गये । वहीं रुके नहीं अपितु चले ही गये । उनकी गति में अपूर्व उत्साह था । भावना में अन्तर्चेतना का आकाश स्फुरण था । जहाँ उपहार देता आपक वचन उसी और चले पड़े । छोटे-छोटे ग्रामों में सड़कों में और नगर में धम की छत्ती श्रोतस्त्रिनी प्रवाहित थी । मेवाड़ मारवाड़ के कण-कण में गई चेतना भर दी । आज भी वहाँ की धूम-धौलिया में निर्भरो के प्रमुक्त पीछों में मानो स्वामीजी के पद आपो की प्रतिष्ठाभिमानी गूँज रही हैं ।

नई बीला के बाद आप के कुछ ४४ आनुमसि हुए जिनमें ४२ आनुमसिों का सीमाव्य मारवाड़ व मेवाड़ की पुण्य स्वामी को मिका जिनका विवरण इस प्रकार है —

स्थान	सख्या	सबत्	देस
बेल्वा	१	१८१७ २१ २५, ३८ ४९ ५८	मेवाड़
बरस	१	१८१८	मारवाड़
उबनगर	१	१८२	मेवाड़
बदायिना	२	१८२४ २८	मारवाड़
बगडी	३	१८२७ ३ ३६	मारवाड़
भाबोपुर	२	१८३१ ४८	बूझाड़
पीपाड़	२	१८३४ ४५	मारवाड़
आमट	१	१८३५	मेवाड़
पाडु	१	१८३७	मारवाड़
सावत	१	१८५३	मारवाड़
भीबीडार	३	१८५७ ५ ५९	मेवाड़
पुर	२	१८५७ ५७	मेवाड़
खरवा	५	१८२६ ३२ ४१ ४६ ५४	मारवाड़
पामी	७	१८२३ ३३ ४ ४४ ५२ ५५ ५९	मारवाड़
सिरियाही	७	१८१९ २२ २९, ३९ ४२ ५१ ६	मारवाड़

मेवाड़-मारवाड़ में स्वामीजी के बिहार स्वक निम्नांक है —

बाबरोमी बेल्वा आमट काबासरवारमड देवमड योगम्वा मयापुर राजनगर भीलवाडा पुर, पीपमी कुबावल देवीयो कम्पेडी कुरज कुबारिना रेकमवरा घोइला मारब भाबो नम्माभी वामारी कोटारिया चारमुखा मायरा बीपीवा पुर, मेमबाज भीमला रीछड औधपुर, पामी इगाना बोराड चान्दार्ण वरन जगारन मुपरी मोजन राम निह का मुडा माण्डा सामर, सावडी खरवा बीबीडा भसाला धाणराव पीनाम लहाही बूयोड बयैरह ।

मेवाड़ और मारवाड़ के बाद आप बूझाड़ में पधारे । बिजनमड जयपुर, आपके पद-चिह्नो के पवित्र हो गये । बूझाड़ के छोटे-छोटे प्रदेशों को भी आपने बूझ निकाला । वहाँ आपके स्वप्नवासीन प्रभाव में भी धमकतूर पृष्ठ । एष में एन इडर वरम मावक रैमार हुए, जिनकी प्रियासीलता अनुपम थी । जयपुर के साक्षा हरचम का नाम उष्मपनीय है जो स्वामीजी की अनुसन्धि में भी राय का आराधन व प्रचार करने रहे । हाइली में भी आपका पावन पयापण हुआ । कोट कुन्दी के मूर्त मानक समूह में चेतना की स्फुर पीछ गई । आपके दिव्य आलोच के बहु अनुयाय आलोचि हो गये । जन जन को एक नई राहमिरी पर एक आनुमसि का सुदीर्घ समय भी हाइली के माध्यम नही बरदा था । यदि एग रागा का वहाँ भी बहून कुछ प्रचार की समावता थी ।

१—यहाँ स्वामी जी का प्रथम आनुमसि अम्भीरी ओरी (वाल कोटरी) में हुआ और आम्भीरी स्वामी व चरणों में गरा निपट गया था ।

२—यहाँ गुप्त रूपनाथजी के माध जोरदार चर्चा हुई थी ।

पत्नी प्रवेश

किसी विरोध स्थिति में स्वामीजी सं १८३६ में बड़ी भी पवारे । चन्देरी (काठनू) में श्री रामदेवजी के मन्दिर में ठहरे । फिर बाबबान छाप होते हुए शुरू पवारे । पाँच दिन ठहरे । स्वामीजी की यह यात्रा ५ -६ मील की थी । यद्यपि बाब की दृष्टि से इतनी बड़ी यात्रा कुछ अधिक नहीं है । तथापि उस युग की परिस्थिति के अनुपात में यह बहुत सम्मती मात्रा थी । स्वामीजी को एक ग्राम से दूसरे ग्राम में पहुँचने में भी भयकर तुफानी सवयों से बाजी लेनी पड़ती थी । वे स्वाध मित्रता और न पट भर आहार ही भिक्षा करता प्रत्युत जन-जन से पब-पब पर तिरस्कार भरे बचनों की ठीसे प्रहार ही मिलत ।

स्वामीजी की इस सुवीर्य यात्रा में सवयों के पर्वत तो खड़े ही थे । केचक की बीमारी ने भी आपके अहम्प उल्लाह व आपकी बीरता को परखना चाहा । भारीमालजी स्वामी पर आक्रमण हुआ पर आपकी अचिरम कति को कौन रोक सकता था ? भारीमालजी स्वामी और अन्य शिष्यों को बड़ी कोड़ आपने केवल ही सत्तों के साथ इतनी सम्मती सुल्लों से परिपूर सवटी पकड़ती पार की । इस दृष्टि से यह यात्रा बाब की १५ मील की यात्रा से भी भारी पड़ जाती है ।

स्वामीजी बुद्धावस्था में भी बिचरते रहे । एक बार यदि कान्तिविजयजी मिले । परस्पर मधुर सहाय बल पड़ा यतिजी—आप तुमिया नगरी पवारे या नहीं ?

स्वामीजी—यतिजी ! तुमिया नगरी कौन-सी ?

यतिजी (साहकार)—मोटे गाँव ।

यतिजी को यह गर्व था कि वहाँ हमारे भावकी का बाहुल्य है । गीतजन्म की हाल वहाँ पर चलेगी नहीं पर यतिजी के माबो को ठाठे हुए स्वामीजी न बहा—तुमिया नगरी में भी जाने का बिचार है । आखिर वहाँ हो बार पवारे । भारी उपहार हुआ । वहाँ के पोरबाब परिवारो ने स्वामीजी की अद्भुत ग्रहण की । बहुत ही कीम सुलम बोधि बने ।

घासन के अत्यन्त उत्तम मन्त्री मुनि और उपस्वी मुनि श्री मुक्तकाव्यी जैसे अनर्घ्य रत्न उसी तुमिया नगरी की लजि से निकले वहाँ स्वामीजी के अग्रजमम की बुरें मिरी थी । दूसरी बार जब स्वामीजी मोटे गाँव पवारे उस समय अवस्था बुढ़ हो गई थी । घसन में अत्यन्त बचान का अनुभव होता था । स्वामीजी ने स्वयं इस स्थिति का वर्णन अपने सुकौशल पत्र में किया है

“भाटी टी बाटी जड़नी बोहिली बोहरो है । मृताके रो बाट
मोड़ी तो पय मोड़े बजा आगे है प्यार तीरं रा बाट
जिनेवर बैषा बुझपा आया हो बरनो रोहिलो ।

स्वामीजी के वाचन चरचारित्र्यो से पवित्र होनेवाले समय राजस्वान के भू-भाष को आज्ञा की औपेक्षिक स्थिति के अन्तार पर निम्नानुसार पाँच भागों में विभक्त किया जा सकता है —

(१) उदयपुर (२) जयपुर (३) जोधपुर (४) बीकानेर और (५) कोटा ।

आप बीकानेर जिलाबा में शुरू जयपुर जिलाबा में समाई गाओपुर तथा कोटा जिलाबा में कोटा-भूमी तक पवारे । आप जयपुर और जोधपुर ने अधिकांश नू भावों में भी पहुँचे ।

स्वामीजी के बिहार के समय किनकी बटिन परिस्थितियाँ थीं उसका बिज इन पद्यों में जीता गया है

“बोपाय्यो जब हज्ज मार्ग पर, सघार हुयी लारे सारो
रह्य ने स्वाध दियो गौनी सघट नू बीर नहीं हाय्यो ।
गाने की मिनगी कोणी ही सोने को सोच नहीं काय्यो
को बुनिया ने नमसाजन न सारी सारी रातां जाय्यो ।
छानी में सड़ी बम्पुचारी भाषां पर ठोलां टी लेभी
नाय्यां रा बाघ सहज ने बी, मायर की गहवाई से ली ।

वो मिल गयो अगारों ने कम बमता सोकां पर बालो
कटा के भारी मेक में वो फोमल कन्वा पर शास्वो ।”

हम पदों तथा आपाद जगमो के 'पौष बर्य पहिचाप रे, बच पण पूरो ना मिल्यो
बहसपने बच बाप रे, वो चौपड़ो बाहि रझो स स्पष्ट पता बसता है कि उनको
जिस तरह से बाधाओं को धीर कर लाये बढ़ना पड़ता था पर सीमाय की बात है कि स्वामीजी के कदमों पर बसनाबसे
वो बनपायी ने वे अनुकनीय सिद्ध हुए ।

बेनीरामजी स्वामी

द्वितीय कमठ स्वामी बेनीरामजी श्री इतिहास के स्वर्णिम पृष्ठों में समुल्लस्य हैं व स्वामीजी की बानी को राजस्थान
तक ही सीमित न रहने केकर उनके शिष्य सरेख को केकर मध्य भारत में पहुँचे ।

वे स्वामीजी के प्रचार कार्य में अनन्य सहयोगी रहे । आपका आ भिक्षु उचित सर्व ग्रन्थ कंठस्थ थे । संवाचित
शेन में भी आप प्रवीण थे । बर्षा के विषय में भी आप से बाबी केनबाका कोई बिरका ही मिल पाता । व्याख्यान देने की
बापरी घसी अत्यन्त सुन्दर और मौलिक वृष्टान्ता से पूर्ण रहती थी । आपका एक-एक शब्द इतना मधुर होता कि वह चुन्क
पी तरह मोता का बीज सेता । आपका साहस सहायीय था । आप जब माछन में पहुँचे तब आपकी एक दिन में तीन
घन स्नाना में ठहरना पड़ा पर आप तिस मात्र भी बिचलित न हुए, प्रत्युत अन्तर में उत्साह की ली जकटी ही रही ।
आप बड़ी विह्व की तरह गरज । आपकी बाक बाघों को कम्पित कर देती तथा बीरो में साहम भर देती थी । आपकी सच्चाई
के समग्र कभीक तक हवा हो जाते । आपने मध्य भारत में खूब प्रचार किया ।

आप निर्भीक थे । एक बार बोर सतों की फुलकों से गये । तब आप बोरो के पवन-बिह्व वलकर बोर परस्की
में पहुँचे तथा रात भर बड़ी ठहरे एवं उन्हें समझाकर एक पात्र और कुछ चित्रों के पदों के अतिरिक्त और सब कुछ छ
बाये । सुगिया नदरी में भी स्वामीजी ने सब वृष्टियों से सुयोग्य समझकर अपन से पहले बेनीरामजी स्वामी को भजा था ।
स्वामीजी के प्रचारको में सर्वप्रथम नाम आपका रहा ।

मनि बिरपास और कौतुबख

य शोनी ही स्वामीजी के छासन के जमकते सितारे एवं अछा के साकार रूप थे । इनमें स्वामीजी के प्रति अगाध भक्ति
थी । शोनी ही बिनयवान बोर तपस्वी व निर्धिमामनी थे । जयाचार्य ने मुनि श्री बिरपास को 'धन-मुनि' बिरपास स
विमुक्ति दिया । शोनों न अपनी सुदीर्घ तपस्याओं से छासन की नीब को मजबूत किया है । धर्मवृद्धि के सिधे आपन
स्वामीजी की जो अनूब प्रेरणा दी थी उसके सिधे सेछापव छासन ही नहीं अपितु समग्र मानव समाज युग-मुक्तक श्रेणी रहेगा ।

मुनि डोकरजी और हरनाथजी

मुनिजी डोकरजी व हरनाथजी भी बड़े सुयोग्य संत थे । यद्यपि इन्होंने स्वयं विद्या प्रचार नहीं किया फिर भी इन्होंने स्वामी
जी के मनोबुद्धि अपना जीवन बिगाकर प्रचार-कार्य में सहयोग्य दी है । स्वामीजी के मुक्तारविन्द से निरल शब्द—

“गढ़ सम-नामन में इनका कितना सहयोग रहा” स्पष्ट ही उनकी कृतज्ञ सहयोगिता के प्रतीक हैं ।

मुनि बेतछीजी

मुनि बेतछीजी का भी नाम युग-युग तक अमर रहेगा बिह्वोन बठौर बनुछासन प्रिय स्वामीजी की आन्तरिक हवा अपन
गुनक ध्वजहार से प्राप्त की । वे कलाकस्ता में उनकी सेवा के सिध बाड़े-नड़ रात भर काम कर भविष्य के सिध एक मुन्तर
उपहाण छोड़ पय । आपके आचार-विचार सहज बनिज बाकक की तरह व बबल बलरपति पी तरह निर्मल थे । इसी
लिप स्वामीजी ने आपको 'सन्तुषी' बिरपास से सम्बोधित किया । जयाचार्य न मयाधार नह कर आपने बहुमान दिया
और बापरा जीवन बरिज अलग सिखा । द्वितीयाचार्य भारमलजी भी केनबी डारा आपका नाम मुयाचार्य के समग्र
बंजि हूँ । व स्वामीजी के अनन्य सकल सुयोग्य सहायक शिष्य थे । इन्होंने २२ वर्ष तक स्वामीजी की समरत होकर
सेवा की ।

मुनि हेमरात्रजी

स्वामीजी के सुयोग्य शिष्यों में ऋषि हेमरात्रजी का नाम भी कभी भुलाया नहीं जा सकता जिनका जीवन एक ही अनेक रूपों में निबिरा है। गृहस्वीपन में ही इनकी योग्यता को देखकर स्वामीजी की इनपर दृष्टि पड़ो सी। आपकी मनीषा बहुत ही सूक्ष्म और कष्ट मुक्त थी। बचपन में गृहस्थावास में भी आप व्याख्यान देने। बर्षा करने में आप बिबकण्य व निर्भीक थे। किसी सत्ता के स्थान पर जाते और उन्हें पचस्त करते। आप व्यापार के लिए पाकी खातिजों में जाते तथा वहाँ अपने सम्पर्क में आने वाले मनुष्यों को समझाते और बर्षा की तरफ आकृष्ट करते। आपने जब सामुप्रतिपक्ष सीखना आरम्भ किया तभी स्वामीजी ने माटीमालकी स्वामी को संकेत कर दिया—माटीमाल। तुम अब निश्चित पद सधोगे। इतने दिन में था। जब कभी बर्षा का काम पड़े तो हेमरात्र को तैयार समझना। जमाचार्य के विधानुसंग आप ही थे। जमाचार्य के अनेक पक्षों में सहज ही आपकी असाधारण योग्यता मुखरित हो रही है

“उपसम समदम धीक में हो हेम सटीका संत

धीक आर पिच बिरमा होसी हो साय महा गुनवत।

आप एक सच्चे आत्माजी और परोपकारी संत थे। आपने बहुतों को दीक्षा दी बहुतों को आश्रय दिलाया और बहुत से सत्ता को निब बना सुयोग्य सत्ता में ढाला है। आप जिन शासन के स्वाम्य कुछक जमाचार और स्वामीजी के सत्त सन्नेसवाहक थे।

भारतमाली स्वामी

उपवृत्त संत मुनि स्वामीजी के कार्यक्षेत्र के सत्तवि नज्ज थे। इस सत्तवि मन्त्र में भारतमाली स्वामी प्रुष विहारे के समान थे किन्तुने बर्षमन्त्र के कारण पिता के जमित स्नेह-बलन को छोड़ा। मातृपाश के बन्ध से भी जितना हृदय भयनीन नहीं हुआ। ये १८ बर्ष तक जमाचार्य रहे और स्वामीजी के जन्म को परबने वाले थे। इन सुयोग्य शिष्यों से स्वामीजी को अपने प्रचार-प्रसार के कार्य में बड़ी सुविधा प्रेरणा और सहामता मिली। पर बहुत ही गंभीर स्वामीजी के शिष्य समुदाय की तरह पाश्चात्य सम्प्रदाय भी बेबोड थी। आश्रमों का नाम आते ही स्वामीजी के सन्नेसवाहक टीशनवी होनी और गैरभाऊजी व्यास का नाम स्वतः स्मृति में उभर जाता है जिन्होंने स्वामीजी के सन्नेसों को बन्ध देव म पहुँचाया।

आश्रम महात्म्य और दीक्षम होसी

गुरुनामकी व्यास जगपुर के पुष्कर बाह्यन थे। स्वामीजी के कुछ आचार और परिष्कृत विचारों से प्रभावित होकर आपने महा प्रहृष की। व्यासजी वृद्ध आश्रम बने पर उनके इस कार्य से बाह्यन उनके विरुद्ध हो गये। व्यासजी के पुत्र से कोई सम्बन्ध नहीं करता था फिर भी व्यासजी की महा भक्ति थी। वे विरोधा से बचपने वाले नहीं थे। उन्होंने अपने पुत्र की सारी बर्षा दूसरे माँ में की। पुत्री के पिता ने विनोदवत्त देह में पुनर्जन्मका प्रवर्षा और आश्रम दिए। सब क्रोन म चीन देहकर व्यासजी की हँसी करने लगे। स्थिति को समाकृते हुए व्यासजी ने कहा—मेरे सम्बन्धी बहुत हैं। उन्होंने सोचा कि मेरी लक्ष्मी बड़ी जागीरी तो बर्षा सामयिक पोषण आदि के भिन्ने इन वस्तुओं की अपेक्षा रहैगी। उत्तर मुनकर सब अवाक रहे मय। यह भी उनकी विरोध की भी विनोद रूप में परिष्कृत करने की और उत्तर देने की मुन्दर छेनी।

व्यासजी एक बार किसी कार्य से बन्ध गये। आश्रमकी जन्मर नामक स्थान पर ठहरे। वहाँ पर टीशनम डोली नाम के स्थानवर्षानी जैन रहने लगे। वे बाह्यनों को माटा-आश्रम की खाति देकर सदासत किया करते थे। व्यासजी भी टीशनम डोली के घर सदासत लेने गये। उन्होंने उनकी सदासत दे दिया। पर व्यासजी लेने ही म नये कुछ देने भी लगे थे। वे उनकी सहज व सरल रीति से प्रत्यक्ष व्यासवादी के द्वारा पर्यं उपर समझाना चाहते थे। व्यासजी की जन्मर भावनाएँ धर्मो के माध्यम से बाहर आईं। परस्पर कुछ सन्धुर संकाय बल पड़ा।

व्यासजी—आर जैन से धर्म के अनुयायी हैं ?

टीशनम डोली—मे जैन व जैनवर्षामी हूँ।

व्यासजी—तुम सदासत देने से आपकी क्या फल हुआ ?

टीशनम डोली—एवास्त धर्म पुण्य।

भ्यासजी—कैसे ?

टीकम बोली—हाम बेने से एकान्त धर्म पुष्प निर्बरा होती है।

भ्यास जी (साधर्म्य नयनों से)—आप जैन होते हुए भी कैसी बात करते हैं ? आपके पास क्या सूत्र है ?

टीकम बोली—क्या आपको समझदीता चाहिए ?

भ्यासजी—महि भगवती सुत्र है तो साइये—मे भोग हूँ।

टीकम बोली भगवती सूत्र लेकर आये। भ्यासजी ने स ९ उद्देश ६ १ को सामने करते हुए संकेत किया—
पश्चिमे इसमें क्या लिखा है। उन्होंने पढ़ा

असमयस्त पश्चिमाभेमावस्त पश्चिमाभेमावस्त एतत्तो से पावेकम्मे कज्जह नरिसे काह निज्जरा कज्जह। और
भी बहुत सद्धान्तिक चर्चा हुई। आखिर टीकम बोली समझ गये तथा उन्होंने भ्यासजी से थड़ा स्वीकार कर ली। भ्यासजी
टीकम बोली के हृदय में गहरी छाप छोड़ कर चले गये।

टीकम बोली अहाँ बैठे अनुष्यों की भीड़ भूत जाती। उन्हें धर्म का गहरा और सही तत्त्व समझाते पर बरूकालजी का
मान जागे रहते। आपन आपको 'वेत्थयी' कहते। कष्ट में स्वामीजी का जितना भी प्रचार हुआ वह टीकम बोली के
हाथ हुआ। साधु समुदाय के नहीं पहुँचने पर भी आपने बड़ी ठेठपस के नाम को प्रस्ताव कर दिया। स १८५३ में स्वामीजी
के मारवाड भूमि में दर्शन किये। विविध प्रश्नोत्तरों द्वारा धर्म के असली तत्त्व को समझा। २१ दिन तक ठेका ली।
वहाँ से जाकर नगर सेठ मोहनजी आदि २५ ३ बरों को समझाया। स १८५९ में योगी के नियम में आपको छत्रा हो
गई। आपने स्वामीजी के दर्शन किये। इससे आपको समाधान मिला। कुछ वर्षों बाद फिर आपकी छाका उत्पन्न हुई, पर
स्वामीजी की सेवा का इस बार योग न मिल सका। एक बार बमन (उल्ही) होने पर शरीर के क्षयभगुर धम को पहचान
जापने बीबिहार भनसन कर दिया। तृषा परीपहू में आपकी कड़ी परीक्षा ली। चिन्तु आप अस्विय रहे पर आखिर एक सिखा
ये गये। योगों की चर्चा और बीबिहार भनसन इन दोनों में वेककर पढ़ना चाहिए। टीकम बोली और मेरूकालजी दोनों
ही बड़े नामी आधक हुए। दोनों ने खूब ही धर्म का प्रचार किया।

पावक सोमजी

आधक सोमजी के लक्ष्य धाम मेवाड प्रवेश के ब। वे क्मातिप्राप्त आधक धर्म प्रचारक और कुशल कवि ब। स्वामीजी
के प्रति इनकी अटूट अझा थी। इनकी कविताओं में इनकी आन्तरिक थड़ा का प्रतिबिम्ब साँक रहा है। इनके द्वारा रचित
स्वोद सन्ध, गीतिश्रमों को पढ़कर पाठक आत्मविमोह हो जाया है। इनके मुकण्ड पद्य वातावरण को तन्मय बना
दिता है। सुपुष्ट मानस को झरझोर देते हैं—

‘जैत भवि चरण स शरण भिन्नु तयो
मरण तो डरण सहू डूर भाग।
करम जोनी तयी खबर पश्चिमी पया
स्वाम भिन्नु तयी छाप काने।
काम करखो बचो स्वाम थड़ा तयो
हिय बेससी सोहिनी जाब माई।
हिम्मत राखज्यो बात बिचारज्यो
भरएमी राखज्यो मन माहि ॥

इनकी समय रचना तीन हजार पद्या में गुम्फिन है—ऐसा अनुमान है। इनके जीवन की पटनाएँ
विचित्र हैं।

आप उनबाड़े में जाम किया करते थे। बिस्ती के बहने से ठाकुरों ने आपके हाथों में हथकड़ियाँ और पैरों में बड़ियाँ
बांध लीं। भवि जाम सवेदनजीस होया है। वह जिन्ही संवेदना में मुनमुनाता ही रहता है।

धोमरी के धन में स्वामीजी के दर्शन की उत्कट काजसा थी। वे अपने मावों की टीकम सके। भविता का निर्भर बहिता
के नाम्म से बूट पड़ा —

‘मोटो फरसो ह्यस संसारो यो कनक वामिनी योय
फरे में फरसो निकल सकू नहीं बर्षण किय बिम होय ।’

कहते हैं मस्त की मक्ति भयवान को जीत जाती है । ठीक यही बात सोमजी के विषय में बरितार्थ हुई । स्वामीजी उसी घाम से बिहार कर रहे थे । उन्होंने अपन कानों में ये शब्द सुने कि सोमजी ने पेरों में बेधिया पत्र मई है । यह सुनते ही स्वामीजी के कदम उसी ओर चरक पड़े । सन्धे मार्ग को स्वल्प समय में पारकर सोमजी के पास पहुँचे । सोमजी उस समय सपर्युक्त पद्यो को गुनगुना रहे थे कि स्वामीजी इन पद्यो को सुन कर बोझ पड़े—‘बर्षण ह्यस बिम होय’ । सोमजी के मन में प्रसन्नता का घायर समझ पड़ा क्योंकि थड़ा की मूर्ति सामग लड़ी थी । बूढ़ थड़ा के सामने लोहे की पचीर टूट पड़ी । सोमजी की आन्तरिक निष्ठा ने आपके अनन्य विश्वास को प्राप्त किया । सहस्रों मनुष्यों को सुकम्प बोधित बनाया । उषनपुर के केसरी चन्द्रजी भगवारी भी मर्याद के इस हवाले बाँधो के न्यायाधीश ने घासन के कामों में अच्छी छानुमूर्ति रखते थे । वे शायद सोमजी के द्वारा समझाए हुए प्रच्छन्न शायक थे । सोमजी बड़े ही कर्मठ और भद्राचार शायक थे ।

माधो सिंहजी

स्वामीजी के अनुयायियों में माधो सिंहजी का भी नाम सुन-सुना सक अमर रहेगा । आप स्वामीजी के पूर्ण विस्वासी शायक थे । इनकी प्रचार करने की छेड़ी अनूठी थी । आप भी का व्यापार करते थे । छोटे-छोटे जामों में भी बेचने पाते । भोग आप के बूट की परीक्षा करते । उस समय भी आप जन मानस में एक साक्षना भर देते । कहते—‘गुम जेहे बूट की परीक्षा करते हो बड़े ही बर्ग की भी परीक्षा करो । गुमने बाँधो के हृदय में बर्ग की विश्वास देख बर्ग का मर्म समझते । कोन इनकी खटी बात से बड़े प्रभावित होते । इस तरह माधो सिंहजी ने ब्रह्म प्रचार किया और स्वामीजी को इनका उल्लेख सद्भावना रहा ।

शायक विजय सिंहजी पटवा

विजय सिंहजी पटवा भी अल्पमान्य शायकों में से एक थे । इनकी बताने में स्वामीजी की रसोपस जानना पड़ा पर समझाने के बाद ये बड़े निष्ठावान हुए ।

एक बार स्वामीजी पाछी (भारबाड़) पवारे । विजय सिंहजी पटवा और बर्गमान भीमाछ थे दोनों ही स्वामिजी शायक थे । इन्होंने मन-ही-मन एक संकल्प किया कि भीमचन्द्रजी यदि हमारे प्रश्नों का समाधान दे दें तो हम उनके ही बापों से । अत्यन्त उत्तमो हम अपना बना लेंगे । रात्रि का सुन्दर समय था । दोनों स्वामीजी के पास गये । प्रह्वर पवि बाने के बाद प्रश्नोत्तर प्रारम्भ हुए । एक या दो बड़ी पद्य बखसब रही तब चर्चा पूर्ण हुई । विजय सिंहजी समझ गये । स्वामीजी ने सन्तो को बताया । बोले—‘उठो ! जाओ !’ प्रतिगमन का समय आ रहा है । सन करबज होकर बोले—‘मपवन् ! आप कब बाने ?’

स्वामीजी ने मुस्कुपते हुए कहा—‘पहले यह तो पूछी—कब सोये ?’ छत यह सुनकर बिभ्रकिचित्त से रह गये । इस तरह स्वामीजी को शायकों की बताने में अपने रक्त की सुखाना पड़ा पर बाद में ये कितने बूढ़ सखात्र हुए, जिनके विषय में स्वामीजी की कहना पड़ा कि विजय सिंहजी की भद्रा में शायक सम्पत्कल के कक्षान मिळते हैं । विजय सिंहजी स्वयं इतना प्रचार-प्रसार नहीं कर सके जितना दूसरे शायकों ने किया । पर उनके हृदय की प्रबल थड़ा व बूढ़ निष्ठा शिर मविष्य तक बाधन हैं बिभ्रकिचित्त होनेवाले अनुयायियों के पेरों को बूढ़ करती रहेगी बल बेती रहेगी और भद्राचार व्यक्तियों में भी प्राच भळी रहेगी ।

इस तरह स्वामीजी के अनुयायों शायक समुदाय और छात्र समुदाय स्वामीजी की तरह ही सपने बाने और पचने बाने थे । उन्होंने जिन शोधों में अपने बर्ग के जो भीज बोने थे आज बट-बुस की सखा और प्रसाक्षाओं की तरह उल्लेख हुए प्रीतक जामा प्रधान कर रहे हैं ।

तेरापंथ संघ के द्वितीयाचार्य श्री भारमलजी स्वामी

(सौ.—साध्वी श्री कमलश्रीजी)

“भारमल ! तेरा मुँह से अति निकट सम्बन्ध रहा है। ४४ वर्ष हम साथ रहे हैं। तुन मुख के प्रति मग़ाब धड़ा और नक्ति का एक निर्वर्णन उपस्थित किया है। तेरे सहयोग से मैं समाधिपूर्वक संयम की आरम्भना की। तुम्हारे जैसे होनहार, मुनिनीत आचार-निष्ठ शिष्य को पाकर मैं सदा प्रसन्नचित रहूँ। मेरा भी तेरे प्रति वात्सल्य रहा। ऐसा कनडा या मानो तुम्हारा और मेरा सम्बन्ध पूर्ण अब के सत्कारों से जुड़ा हुआ हो।”

ये शब्द आचार्य भिक्षु ने भारमलजी स्वामी के प्रति उस समय कहे जब वे इस सत्कार को छोड़ कर स्वर्ग की ओर प्रयास कर रहे थे।

मग़ाब मन्नाबीर और गौतम स्वामी का जो सम्बन्ध था उसी का प्रतिबिम्ब आचार्य भिक्षु और भारमलजी स्वामी के जीवन में मिलता है। आचार्य ने भी हम सम्बन्ध को “बीर सोयम भी खोड़ी ए” की उपमा दी है। उनकी प्रीति प्रमाद प्रेन के क्षिप एक उपमा बन गई। ‘एहवी कीब प्रीत री ओहवी भीखू माटीमाखी ए।

आचार्य भिक्षु और भारमलजी स्वामी माध्य के एक मुख से बच हुए थे। यह स्पष्ट है पर इससे भी आगे उनका सम्बन्ध उत्सार अनित था। एक दूसरे से अलग होना नहीं चाहते थे। यही कारण था कि भारमलजी स्वामी आचार्य भिक्षु के जीवन भर साथ रहे। बिबेन परिस्थिति बल एक आनुर्भास में वे पुनः रहे। उस वर्ष आचार्य भिक्षु का बर्षावास तिरियाटी और आपका बग़ीचों में था। दोनों स्थानों में तीन कोठों की बूटी थी। इनके बीच बहनी हुई नदी दोनों के मिलन में व्यवधान उपस्थित कर रही थी। दोनों-तीन बिलों के अन्तर से होना नदी के तट पर बसे आते। एक तट पर आचार्य भिक्षु बसे रहने दूसरे पर भारमलजी स्वामी। शिष्य बंदन करता और गुरु आशीर्वाद देते। इसी के वक़्त से एक के पास दूसरे की भावना पहुँच जाती। नदी के सूखने पर वे एक दूसरे के पास आते तथा बटों बाँटें करते।

जीवन-विवरण

भारमलजी स्वामी का जन्म मेवाड़ के मुर्खों गाँव में बीसवध के छोड़ा परिवार में वि स १८ ३ में हुआ। आपने पिता का नाम किसनोबी और माता का नाम बारवी था।

सर्वे वर्ष आपके बचप्य के उत्सार जय छते। आपने पिता से निबधन किया। पुत्र की विरक्ति देख पिता का मन भी सारना की ओर मुड़ गया। वे दोनों बीजा के लिए तयार हो गये। बिचारों के अनुरूप सत भीषणजी का संयोग भी मिस गया। बायोद के बट बृद्ध के नीचे पिता-पुत्र दोनों ने उनके पास बीजा के बट स्वीकार किए। बार बर बीत गए। सत भीषणजी ने जिस समय आचार्य कननामजी से सम्बन्ध बिच्छेद किया उस समय इन पिता-पुत्र ने भी उनका साथ दिया था। बायो बरकर १३ साधुना में भी ६ ही साधु रह गये थे। भारमलजी स्वामी उन ६ में से एक थे। वे जीवन भर आचार्य भीषणजी के साथ रहे।

पिता का स्वयं

भारमलजी स्वामी सहज और सरल विनीत शिष्य थे। आचार्य भिक्षु के कारेध को वे जीवन में भी बलिष्ठ मृत्युदान मानते थे। वे सत्य के पक्षपाती एवं मुण्डाही थे। स्वामीजी को उनके उज्ज्वल मविष्य के बारे में विरवास था। दूसरी ओर उनके पिता की प्रवृत्ति बडोर थी। इसलिये स्वामीजी उनको अपने पास नहीं रखना चाहते थे। इस बात को स्पष्ट करने के लिये एक दिन बिलाड़ा में आचार्य भिक्षु न कहा—भारमल ! अब हम पुन मुँह बरिज सेन जा रहे हैं। बिरोध बाबूक भारना मुख और प्यास सहनी होमी। माधियों को भी हजम करना होया। दूसरी ओर तुम्हारे पिता की प्रवृत्ति बडोर है। वे बोरी भी हैं। हम भयम है कि वे बिरोधियों के बडोर बच्चों को सह गकें। समय के पुत्र सोय्य नहीं हैं इसलिये बिलनाजी को न साथ नहीं रखना चाहना। तुम्हारी क्या इच्छा है ? अपने पिता के पास जाना चाहते हो या मेरे पास रहना ? भारमलजी स्वामी ने यन्ना भरे शब्दों में उत्तर दिया—गदरेन ! मुँह पिता में क्या सेना ? मेने माधय की

वायवना के किसे घर छोड़ा है न कि पिता के किसे। यदि पिता से ही मोह होता तो य मूहत्वी में ही रह सकता था। राम बनने की क्या आवश्यकता थी? मुझे समय से प्रेम है। आप पर मेरी श्रद्धा है। मुझे विश्वास है कि आप समय पर पर मुझे बयस करेगे। इस दृष्टि से आप ही मेरे पिता हैं।

१४ वर्षीय मारमलजी स्वामी की समय-साधना की एसी भावना को देख कर आचार्य मिश्र बहुत प्रसन्न हुए। उन्होंने किशनोजी को टटोला। आचार्य मिश्र ने किशनोजी से कहा—तुम्हारी वृत्ति से मैं अपरिचित नहीं हूँ। मुझे लगता है तुम मेरे साथ रह कर समय में सफल गयी हो सकोगे। हमारा भयकर विरोध होनेवाला है तुम उसे पचा नहीं सकते। इसलिये मैं तुम्हें साथ रखना उचित नहीं समझता हूँ। यह बात सुनते ही किशनोजी का पाप पड़ गया। शेष से उनकी आँखें बन्द हो गयीं। उन्होंने बाँधे भरे शब्दों में कहा—यदि मुझे साथ नहीं रहना होगा तो मैं अपने पुत्र मारमल का भी के जाऊँगा। आचार्य मिश्र शान्त स्वर में बोले—मारमल पर मेरा कोई अधिकार नहीं है। बहुतो तुम्हारा पुत्र है बीछा तुम चाहो वैसा कर सकते हो।

किशनोजी आचार्य मिश्र की ओर से निर्बाध मार्ग समझ सीध मारमलजी स्वामी के पास गए। बाँधे की आवा में उन्होंने कहा—मारमल! जहाँ उठो यहाँ से। क्या? कहाँ जाना है। मारमलजी स्वामी ने जिज्ञासा की। उनका उत्तर था—हम नीलगंजी के साथ नहीं रहेंगे। यहाँ पर हमारा कोई मूल्य नहीं है। सामान्य के लिए और अनेक सम्प्रदाय हैं।

मारमलजी स्वामी—नहीं मैं तो इनके साथ ही रहूँगा। आप स्वतंत्र हैं। यदि जाना चाहें तो आप जायें।

किशनोजी—नहीं तुम्हें मेरे साथ चलना होगा। ऐसा बहते हुए पितृत्व अधिकार से वे उन्हें बकाह के गए।

मारमलजी स्वामी ने अपना माथ पहले ही झुन रखा था। वे अपने निर्णय पर दृढ़ थे। साधना व्यक्त करते हुए मन्त्र चन्दों में पिता से बोले—मैं मिश्र स्वामी के पास जाना चाहता हूँ। यदि आप मुझे अपने पास रखेंगे तो मैं रह जाऊँगा। जीवन भर बाह्य बस रहूँ नहीं करूँगा।

दृढ़ भावना को बालक का जोर से समझ कर किशनोजी ने सोचा—बालक है। साथ नहीं तो कम भूख लगान पर स्नान भोजन कर लेया। समय बढ़ता गया सुमस्त हो गया पच बीत गई। कुछ दिन जाया और वह भी चका गया। पिता ने समझाने की चेष्टा की पर वे सफल नहीं हो सके।

पिता कभी स्निग्ध वाणी में कहता—वेको मैं बूढ़ा होना पड़ा है। आधा के सहारे मैंने तुम्हें पाला-पोसा एब बड़ा किया। सोचा था बुढ़ापे में सेवा करेगा। आज तू मुझे छोड़ रहा है। क्या तुम्हें क्या नहीं आवी? क्या तू इतने कठोर दिल का है? बुढ़ापे में मेरी क्या बधा होगी? कभी तुने सोचा है? जब इस बालक हूँ तो छोड़ और भोजन कर से।

पिता ने ब्याह्र शब्दों से पुत्र का दिल नहीं पिचसा। वह अपने सक्षम में दृढ़ रहा।

जब मजबूत से कार्य की छिछि नहीं हुई तब पिता ने कुछ राय बाल्य किया। वे आँखा को छरेते हुए बोले—बाह्य करते हो या नहीं? मर जाएगा तो मैं मैं तुम्हें उनके पास जाने की अनुमति नहीं दूँगा। आज नहीं तो कल-परसो सागा ही पड़ेगा? मुझ किसकी सखी है। देखता हूँ कि कितने बिनो तब बाह्य नहीं करेगा है।

कभी कहा—अभिनीत। तू जब पिता की सेवा नहीं करता है तो बुढ़ापे की कैद करेगा? इस प्रकार बचपन बचपाना पर मारमलजी स्वामी अपने सक्षम हैं। विचलित नहीं हुए। सकल का टीसरा दिल भी बीत गया। अंत में पितृ हृदय मुक्त के दायन दुःख को बस न सका। वे पास आकर कहने लगे—तू भोजन करले। बीस कहना बीस कर दूँगा। यदि तू भीरवगी के पास ही रहना चाहता है तो उनके पास रह पर तू भूखा मर रहे।

मारमलजी स्वामी को क्या इसका भी रहस्य है। उन्होंने कहा—मैं आचार्य मिश्र के ही हाथ से जीवन करूँगा आपसे हाथ से नहीं। हार कर किशनोजी आचार्य मिश्र के पास आए और मारमलजी स्वामी की छींते हुए बोले—स्वामीगुरु! बहुतो यह आपके पास रह कर ही साम्य जीवन व्यतीत करना चाहता है। आप इसे समय में माने बढ़ाएँ। यह टीन थियो था भूखा है आपके हाथ से ही पारणा करना चाहता है। इसे भोजन कराइए और अपने पास रखिए।

मारमलजी स्वामी आचार्य मिश्र के पास रहे और किशनोजी के अनुरोध पर आचार्य मिश्र ने उन्हें पुत्र्य अवसम्पत्ती को सौंप दिया। यह भी १४ वर्षीय मारमलजी स्वामी की दृढ़ता जिन्होंने समय-साधना के लिए बन सम्पत्ति और परिवार की तरह पिता का भी मोह टुकटा दिया।

साधना का पहला अध्याय

आचार्य मिश्र ने बि स १८१७ की आषाढ़ी पूर्णिमा को निश्चुद्ध चरित ग्रहण किया। उस समय भारमलजी स्वामी ने भी जीवन के एक नए अध्याय में प्रवेश किया। उनका पहला चातुर्याय आचार्य मिश्र ने साब ही मेखवा में था। आचार्य निश के निरन्तर सहवास से उनके गुणा का विकास धीरे-धीरे भारमलजी स्वामी में भी होने लगा। साधना के सद्यः में भी वे कठोर परीक्षाओं में उद्योग होते रहे।

उसी वर्षावधि की बटना है। अर्धरात्रि का समय था। देह चिन्ता के लिए भारमलजी स्वामी अचरी मोरी से बाहर आए। जब वे वापस जाने लगे तो एक सर्प ने उनकी अपन पाश में जकड़ लिया। वे बबराए नहीं निश्चल मन बही काढ़े रहे। उस समय उनकी उम्र १४ वर्ष की थी। उन्हें बाहर खड़ा देख आचार्य मिश्र ने पुकारा—भारमल ! बाहर क्यों काढ़े हो मीठर आ जाओ।

उन्होंने निर्मय मन से उत्तर दिया—“गुरुदेव ! मेरा माग निबाँव नहीं है। सर्प ने मुझ रोक् रखा है। आचार्य मिश्र ठन्काठ समझ गए, यह काई देव उपसर्ग है। अन्धबा बह साँप काटकर अपना मास बना लेता। बन्धव उठे और रत्तावे के पास आए। सर्प का देव का सम्बोधन करते हुए बोले—‘यदि तुम्हारी अनुमति न हो तो हम तुम्हारे स्थान को छोड़कर अन्यत्र आ सकते हैं। स्पष्ट कह दो पर इस प्रकार उपद्रव करना कैसे उचित होगा ? उसको तमस्कार महर्जन मुनाया। सर्प दम्बन छोड़ कर बला गया। यह भी साधना की प्रथम परीक्षा जिसमें १४ वर्षीय वासक मरभन्धक कष्ट को सहकर हँसता-हँसता उतीर्ण हो गया।

जीवन का एक दृष्टि

भारमलजी स्वामी की शिक्षा और बीसा आचार्य मिश्र के साधिष्य में ही हुई। वे बचपन से ही स्थिर योगी प्रज्ञावान और सतत समधीक थे। आपन बोधे ही समय में सहस्रो स्त्रोका को (गाथाओं को) बटख कर लिया। स्वाध्याय में विशेष रूचि थी। सत्यकाशीन प्रतिष्ठाभवन के बाह एक प्रहुर रात्रि तक काढ़े-काढ़े उत्तराध्यायन सूत्र की २० गाथाओं का पुनरावर्तन कर लेते थे। वे किरिफका में भी बस थे। अक्षर डटन मुडीक होते थे कि वेकने के लिए मन सरुवा जाता। आचार्य मिश्र न एक बार कहा था ‘भारमल ! प्रत्येक ग्रन्थ की दो प्रतियाँ लिखा कर—एक मेरे लिए और एक अपन लिए। उन्होंने बसा ही लिया। यही कारण है कि आज प्रत्येक ग्रन्थ की उनके हाथ की दो प्रतियाँ मिलती हैं। उनकी मेखनी सतत गतिमान रही। आचार्य मिश्र जो रचना करते धिया देते कल ब मर्यादा बनाठ ब उनको अक्षरों में लिखकर चिर-स्वादी बना देते। उन्होंने अपने जीवन में (लगभग १ पुस्तकें) पाच-छ साठ गाथाओं का लेखन किया। तेरापय सँग में आज तक किसी धानु ने इतने परिमाण में लेखन नहीं किया। उनका विश्वास था कि लेखन ॥ मन की स्थिरता बढती है और समय का सद्गु स्मरण होता है। उनका जीवन एकान्ती नहीं था। वे लेखन के साथ व्याख्यान करना में भी विद्वहस्त थे। कष्ट सरस था और ज्ञानि प्रबल थी। रात को राजमघर में धिया गया व्याख्यान पीपरका में जो डेढ़ कोस की दूरी पर स्थित है मुनाई होता था।

प्रयोगशाला

भारमलजी स्वामी का जीवन आचार्य मिश्र की प्रयोगशाला थी। कठोर से कठोर मर्यादाओं का प्रारम्भ इसी प्रयोगशाला में होता था जिससे अन्य साधुओं को ‘मनु न थ’ करना आसनाथ ही नहीं रहता था। आचार्य मिश्र उनको साधना में सघरे आये देखना चाहते थे। एक बार आचार्य मिश्र ने भारमलजी से कहा—भारमल ! यदि कोई भी स्थान ठेरे न ईर्षी-समिति की स्वकला बताए, तो तुझे प्रायश्चित्त स्वकम एकतेसा (तीन दिन उपवास) करना होगा। छोटी कम्पी का इतना कठोर बन्ध क्यों ? उन्होंने यह सके उपस्थित नहीं किया। उनकी साधनाधीन भावना न ‘तर्पति’ कह उनकी आत्मा को चिरोधायी किया।

रात को स्पष्ट करते हुए भारमल जी स्वामी ने पूछा—गुरुदेव ! ऐसा गस्ती की सरुवा पर करना होया या मिथ्या चरित्रोय में भी। समाधान की माया में आचार्य मिश्र बोले—तेरा तो करना ही होगा। गस्ती हो तो उसका प्रायश्चित्त सम बना भुति न हो तो बनो का उदय समझना। जिहासा का समाधान हुआ। वे उन साधना के कठोर मार्ग पर चल पड़े। गुरु

की मर्यादा ने उनको और सज्ज कर दिया। वे बढते ही गये। इसी का परिणाम था कि उनको जीवन भर में कस्ती के रूप में केवल एक ठेका करना पड़ा। उसका निमित्त भी झूठा आरोप बना वास्तविक नहीं।

आचार्य पर

आपकी योग्यता देख आचार्य विष्णु ने वि. सं. १८३२ के मृगसर मास में आपको युवाचार्य के पद का भार सौंप दिया। यह कार के पोषक पद और अधिकार आपके साधनाशील मन को कभी विचलित नहीं कर पाए। युव-सेवा में ही उनका उन और मन व्यपित था। यही उनकी साधना का एक कक्ष था जिसमें वे पूर्ण सफल हुए। सन् १८६१ की भाद्रमा सुदी ११ को आचार्य विष्णु के निधन होने पर आपने आचार्य का उत्तराधिकार संभाला।

बिहार सत्र और चातुर्मास

आचार्य भारमन्जी स्वामी का बिहार-क्षेत्र मारवाड़-मेवाड़ और बयपुर था। उस समय तेरपंच का उदय बाल था। चातुर्मास की संस्था भी अधिक नहीं थी। नए प्रतिबोध प्राप्त लोगों को समाजना भी आवश्यक था। इस दृष्टि से बिहार क्षेत्र अधिक व्यापक न हो सका। अपने शासनकाल में उन्होंने निम्न स्थानों पर चातुर्मास किए —

वि. संवत् १८६१	मिसागण	वि. संवत् १८७१	बोरबड
" १८६२	पासी	" १८७२	चिटीपारी
१८६३	खेरवा	" १८७३	पासी
१८६४	केसवा	१८७४	नाचझार
" १८६५	नाचझार	१८७५	कांकरोडी
" १८६६	बामेट	१८७६	पुर
" १८६७	बाकौतार	१८७७	नाचझार
" १८६८	पासी	१८७८	केसवा
१८६९	बयपुर		
" १८७०	छवाई भागोपुर		

हृदयसिवा

आपने अपने १८ वर्षीय शासनकाल में हजारों माई-बहिला को सत्य समझाया तथा ६२ व्यक्तियों को जिनमें १८ माई और ४४ बहिनें थी बीसा देकर सत्य के कठोर पथ का पथिक बनाया। हेमराज जी स्वामी के शब्दों में—

आजो सफार मेवाड रेश में होखी हुवे ह्य श्रीकार,

हजार नरनारी समसिवा केहक पया बनवार।

उनका विश्वास था कि आत्मिकाओं को सत्य का मार्ग समझाने से जर्म की बुद्धि अधिक होती है। अधिकांश अस्त्रा एक पीढ़ और बाद में घसुणक दोनों स्वामीों में उनके सम्पर्क में लोग जर्म के मार्ग को समझते हैं। माता बनन पर उनकी सही समझ संज्ञान की भी प्राप्त होती है।

अनुशासन प्रेमी

आचार्य मारमन्जी स्वामी आचार्य होने के माते कम अधिक से स्वभाव से ही अधिक अनुशासक थे। उन्होंने अपना अधिकांश जीवन आचार्य विष्णु के कठोर शासन में बिताया था। वे किसी भी आदेश को छोटा नहीं समझते थे। उनकी मायमा में आदेश कोई छोटा या बड़ा नहीं होता था। आदेश आदेश हैं, उसका पालन अनिवार्य है। अनुशासनहीन एकल आदित नभ तन एक सखा है ?

एक बार की घटना है—सठ मोजीरामजी बिहार गए रहे थे। आचार्य मारमन्जी राजनगर में थे। वे आचार्य के दर्शनार्थ आ रहे थे। मार्ग में साधारणचारमक आया। वे वहाँ की स्थिति से अपरिचित थे। इसलिए वहाँ कुछ अधिन रित डहर गए। आचार्य मारमन्जी ने इन जर्मों को अपनी दृष्टि के प्रतिकूल समझा और अनुशासन का पथ माना। जब वे राजनगर में पहुँचे दर्शन किए, उस समय आचार्य मारमन्जी ने उपस्थित सत्तों को आदेश दिया कि वे मोजीरामजी को संन न करें। साधु आचार्य भी नी सेवा में बँधे रहे। वे न तो सड़े हुए और न उन्होंने आपलुक्त सठ मोजीराम आदि के बोध

तेरापंथ के तृतीय आ० श्री रायचन्दजी स्वामी

(ले. साध्वी श्री जयश्री)

जन्म और मृत्यु — प्रत्येक बेहमावी का साधारण कम है। किन्तु इस साधारणता में जो कुछ भी असाधारणता उत्पन्न कर दे वही सवार की दृष्टि में महान् होता है। आचार्य श्रीमत् रायचन्दजी की भी यदि उन महापुरुषों की कोटि में रखें तो कोई अत्युक्ति नहीं होगी। इन्होंने तेरापन्थ की बी-बुद्धि में अपना सर्वस्व समर्पित कर अपने आपको कृतपुण्य माना और तेरापन्थ के इतिहास में कार्यनिष्ठा और नीतिश्रुता के सुमहान् पृष्ठ जोड़े। ऐ० महापुरुष के जीवनचरित्र पर मुझे कुछ लिखने का अवसर मिला यह मे अपना सीमाव्य मानती हूँ।

बापका जन्म वि.सं. १८४७ में राजस्थाना ग्राम (राजस्थान) के एक सम्पन्न परिवार में हुआ। पिता का नाम भदुरीजी और माता का नाम कुशमाजी था। दोनों ही सरल एवं सान्त्व प्रकृति के थे। वार्षिक उत्सवार होना में माता कूट-कूट कर मरे थे। ऐसे वननिष्ठ परिवार में होनेवाली छत्तान भी वनरुप्य ही यह स्वाभाविक ही है। बापका शारीरिक बलन भी असाधारण था। अथर्ववेद की कोमलता औषधों में प्रतिपन्न करने वाला निरुक्त प्रेम वाली का मातृमं और अष्टों पर मुक्ता की स्फुट रेखाएँ सहज ही प्रत्येक हृदय के लिए आकर्षक थी। इसके साथ-ही-साथ मानसिक विचलता तथा उत्साहों की पवित्रता से ओष-ओष अन्तर मानस में मानों उनके सौन्दर्य को प्रिण्ठित कर दिया था।

बीज रूप में प्राप्त वसानुवर्ण उत्साह समग्र पाकर अतृष्णा की रूप में उभरने लगे। यह सब है कि अंतर्गत राज विचारों की दृष्टि से या यो कहिये नियमों की दृष्टि से अपरिपक्वता व अस्थिरता का होता है। किन्तु यह भी उतना ही रूप है कि उस समय परे हुए उत्साह ही भविष्य के लिए नीब के पत्तों का काम करते हैं। उनके उस समय बने हुए उत्साह साधारण कार्यो में भी परिलक्षित होने लगे। बाध्य काम की सहज रूप्य अपक्वता और बीजाबो की उपेक्षा कर अपने अपने प्रारम्भिक क्षणों में बीजाबो की प्रथम दिया। अथर्वान में भी उस रात व यमीर मुखा की देखकर सहज ही रघुनथ का वह स्त्रीक स्मृति-मन्दक पर अंकित हो जाता था—'उत्सव बर्मेष्टेरावी वृद्धत्वं वरसा विना'। इसीलिए अदस्ता की अनेका आप अविष्ट बिबेचसीन थे यह निःसंकोच कहा जा सकता है।

११ वर्ष के अल्प वय में ही आपने तेरापन्थ के प्रवर्तक आचार्य मिश्र से बीसा की। बीसा का मूल प्रेरणा-स्रोत साध्वी श्री वरजुबी से उत्पन्न हुआ। वे एक कुशल व हृदय-स्पर्शी प्रवचन करनेवाली साध्वी थी। राजचन्दजी प्रायः उनका व्याख्यान सुनते। फलस्वरूप समय की माधना तीव्र हो उठी। वे विरक्त बने और बागों बहने के लिए बृह-सकन्ती हुए। किन्तु माता की अमिष्ट ममता और पिता के बारम्बार की दुःखना भी तो सहज नहीं था। काष्ठ को भी अन्तरात्मा के प्रभर के लिए वमल का कोमल अन्धन चिन्ता अनेक होता है यह किसी से छिपा नहीं। अनेक प्रयत्नों के बावजूद भी वे माता-पिता के समक्ष अपनी माधना व्यक्त करने में असफल रहे। किन्तु अन्त में एक दिन साहस करके आपने माँ के समक्ष अपने हृदय की बात रख दी थी क्योंकि इसके अतिरिक्त कोई बुरात बाध नहीं था। माँ ने सुना। उपासीतता की अक्षत्पित रेखाएँ सहज ही उनके मुख पर उभर आईं। वह यमीर मुखा में बोली—'तू अभी बच्चा है। सामान्य के उस अनजाने पक्ष पर कैसे बल छेपा ? फिर मेरे बिना तू अनेका रहगा भी कैसे ? बाक मन ने साहस बढीरते हुए कहा—'माँ ! तुम भी कैसी मौसी बात कर रही हो। मैं इतना अनजान बच्चा ही हूँ कि यह भी न जानूँ कि साध्वी क्या है ? तुम हैं बुरी तो अब मुझे ऐसे भी रहना पड़ना। जन में स्कूल जाऊँगा या व्यापार के लिए वही अल्प जाऊँगा तो तुम मेरे साथ ही रहोगी ? यह सकोगी। अब मेरा मन विरक्त ही हो गया अब ऐसा कोई कार्य नहीं जो मैं नहीं कर सकता। बाक के विवेकपूर्ण उत्तर को सुनकर मैं चुप हो गई। बाक की विरक्ति ने उसके मन की अक्षत्पित दिया। उसने अपनी और बाक की अवस्था की तुलना की तो उसे अपने आप पर आनन्द हुई। जिसको अपनी सत्ताम से अधिक बर्मेष्टेरा हीना चाहिए था वह आज अपने आपकी हीन अनुभव कर रही थी। इसी आत्मनिष्ठानि ने उसके मन में भी विराग का अक्षुर उत्पन्न कर दिया। उसने अब बाक को स्वीकृति देन हुए आप में स्वयं में विरक्ति होने की बात रख दी। पुनः मे अब माँ के भी वे विचार मुझे तो हर्ष हैं उसका विच

वैसी उलझन लगा। किन्तु दोनों के सम्मुख यह प्रश्न भी था कि चतुर्थी (रामचन्द्रजी के पिता) के पास यह बात कैसे रही जाय।

किन्तु रामचन्द्रजी की प्रथम सफलता में उनके उस्ताह की द्रिगुणित कर दिया था। वे अपनी माँ के साथ पिता के पास पहुँचे और उन्होंने सारी स्थिति स्पष्टतया उनके समक्ष रख दी। पिता मुनकर अवाक रह गये। भावस्थ था वह। वह वहीं उनके सामने मुह बाँधे बैठा था वहीं उन्होंने यह भी विवशता थी कि उस झूठ से मोहा मनवाला कोई-कोई बहिष्कृत भी है। किन्तु पुत्र की इस अवस्थित भावना में उनके धर्म के बीच का तोड़ दिया और वे अपने आप को न संभाव्य सके। उनके लिए यह मर्यादिक पीडा विरक्तक बस रहा थी। किन्तु वे केवल स्वार्थ-सिद्धि ही नहीं वे मानव-हृदय के सच्चे पारसी भी थे। अतः धामध्य की विनिमित्तपूर्ण दिशाते हुए उन्होंने रामचन्द्रजी के हृदय की महारई को मानना चाहा। यह प्रसिद्ध ही है कि स्वर्ण को बिलनी बार तपाया जाएगा वह सतमा ही अधिक निकरेगा। उनके प्रत्यक्ष परीक्षण में वे बड़े उतरे। अन्ततः चतुर्थी ने भी उनके उलझन और पवित्रतम भविष्य की देखते हुए उन्हें समय पत्र बहन की अनुमति दे दी। फिर सं १८५७ की चम पुर्बिमा को आचार्य मिश्र के कर-बमछा द्वारा आपका और आपकी माता का बीजा संस्कार संपन्न हुआ।

घोसा के पश्चात् वे केवल ३ वर्ष ही आचार्य मिश्र के निकट रहे। किन्तु उस अल्प आयु में और उस अल्पतम अवधि में ही उन्होंने जिस विचरणीकता का परिचय दिया उसे देखकर आचार्य मिश्र के मुख से स्वयं निरगत पडा कि यह तो आचार्य पर के योग्य लगाता है। अतः आचार्य मिश्र का अनुमान तेरापय के तृतीय नाम्य विवाता के रूप में साकार हुआ। विनयशीलता रामचन्द्रजी का सहज गुण था। वे मुखेल के प्रत्येक आशय को समझने और तदनुरूप कार्य करने का प्रयत्न करते। स्वामीजी भी उनकी प्रखर प्रतिभा और विवेक सम्पत्ता पर मुग्ध थे। स्वामीजी उन्हें ब्रह्मचारी कह कर पुकारा करते थे। स्वामीजी की अन्तिम अवस्था में छठीर की स्थिति देखकर आत्मक शांति रामचन्द्रजी स्वामी ने ही यह कहा था कि अब तो छठीर के पुनरावृत्ति डीले पड़ते नजर आ रहे हैं। उनकी इसी बात पर स्वामीजी ने भारमछनी स्वामी भावि की बुझाया और भारीजन मनचन करने के विचार को तत्काल रूप दिया। अपने अन्तिम समय को नजदीक देखते हुए स्वामीजी ने बासक रामचन्द्र स्वामी को साहज्य विस्तार कर कहा था—ब्रह्मचारी। मेरे प्रति किसी प्रकार का मोह मत करना। इस पर रामचन्द्रजी स्वामी ने अविचल मन होकर कहा था 'प्रभो! आप अपना कार्य सिद्ध कर रहे हैं फिर मैं मोह क्यों करने लगा?' इस उतर से पता लगता है कि वास्तविकता में भी उनमें जिस धर्म आत्म-विश्वास और निष्पत्ता की विद्यमान थी वह अन्यत्र मिलने ही मिलती है। स्वामीजी के पश्चात् वे भारमछनी स्वामी के पास भी वैसी ही गहरा के साथ रहे थे। उन्होंने पुनः विनय परम्परा को बहुत ही मुख्य रूप से बहन किया था। सं १८७७ में रामनगर में वे मुवाचाय बनाय गये थे और सं १८८८ में द्वितीय आचार्य श्री भारमछनी के स्वर्गवास होने के पश्चात् अपने निवृत्त व्यक्तित्व की लिए आचार्य पर पर आसीन हुए।

चमन मेला बड़ी होता है जिसे नेतृत्व की भूक नहीं होती अपितु जिसे समाज स्वयं ही उसके स्वभावगत गुण से वाह्य होकर नेतृत्व सम्पादने की भाष्य करता है। जो अपनी बहुता के बल पर समाज को अपना नेतृत्व स्वीकार करने को विवश करे, वह अपन जड़बल (जिसकी मैं पाश्चात्तिक बल ही बहूँगी) से सत्ता प्राप्त कर सकता है किन्तु हृदय नहीं। वह समाज के गुणों और दुष्टों के साथ एकात्म स्थापित नहीं कर सकता। इसलिए वह एक सकल बुद्धान्तात्मक नहीं बन सकता। स्वामी रामचन्द्रजी एक सकल अनुयायक थे क्योंकि उनमें वे सभी गुण सहज ही आत्मगत थे जिनका एक सफल मेला में होना अनिवार्य है। वे एक निर्भीक प्रवृत्ति के आचार्य थे। कोय जिन्हें भयकर मानत थे वे व्यक्ति भी उनकी ओरमुखी और मोट नष्टी हुई बातों से बच कर गहर हो जात थे। यात्रा के दिना की बात है। उन मुनि की यात्रा वर्षा-वास के अतिरिक्त निरन्तर चालू रहती है। आप एक गाँव से दूसरे गाँव जा रहे थे। कुछ मास आप के मान निरगत गये थे। बोली ही दूर पर उन्हें कुछ डाक मिले। उन्होंने सतों से सामान रख देने को कहा। इस पर एक साधु बसता कबल बिछार उठकर ईठ गया। डाकू ने उसे बाँध कर निवारक भेजा चाहा। ईछ अतः रामचन्द्रजी स्वामी दूर से ही यह सब देखकर डाकुजी की करमाता समझ गये। उन्होंने बड़ी से बड़ा दण्ड दण्डा "हेरे कोई रामचन्द्रजी की आयो या सारा योका ही योका भेजा हुआ है?" (कोई सच्चा राजपूत या पुत्र भी है या सभी बोले ही गोले

प्रश्न—कोई कही प्रथम पुन ठाणा रा बणीरी निरवध करणी भासा माहे के बारे ?

उत्तर—(१) श्री मयवती रातक ८७ १० ज्ञान विना करणी करे तिन ने वेष्ट आराधक कह्यो (२) तथा ज्ञाता अभ्ययन १ मेघ कुमार मो जीव हावी ने अवे वया करी परित संसार करी मनुष्यतो आउखो बांभी कह्यो (३) तथा विनाक प्रथम सुख विनाक में सुमुख भाषा पति सुवत्त अन्धकार ने दाम देष्ट परित संसार करी मनुष्य मो आउखो बांभी कह्यो (४) तथा उत्तराभ्ययन अ ७ मा २० भिष्मात्मी ने निर्बन्ध लेले सुवती कह्यो (५) तथा भगवती रा १ उ १ रामकी नी अनित्य चितवना कही (६) तथा पुष्पत्रिया उपनि अ ३ सोमल ज्ञापिनी अनित्य चितवना कही (७) कोई अनित्य चितवना ने बभूव कहे तो भगवती रा १५ भगवन् महावीर नी अनित्य चितवना कही (८) बलि उववाह में अनित्य चितवना वम ध्यान रो बह कह्यो (९) तथा भगवती रा १ उ ११ बसोष्मा केवली ने अधिकारे प्रथम पुनठाणा रा बनी रा धूम अन्धकाराव शून परितान विबुद्ध कया अर्थ में धर्म ध्यान जने धर्म री चितवना कही (१०) तथा अन्व हीन-पञ्चमी में कह्यो मसा पराक्रम बी अन्तर सुख पाया ते अन्तर में भिष्मात्मीय उपनै (११) तथा ठाणा ठाण ४ उ २ गोधाकारा स्वधिर ते ४ प्रकारे तप कइया उग्र तप १ बोर तप २ रस परित्याग ३ रस-इन्दी प्रति समीपता ४ (१२) तथा उववाह में रस-इन्दी प्रति समीपता निर्बन्धता बारह भेदा में कह्यो (१३) तथा भगवती रा २ उ १ भयवान ने बहना करवरी लखक सन्यासी ने गौतम बी भासा बी बी (१४) तथा दशवकाशिक अ १ समय जने तप ए निष्ठु बर्म कइया (१५) तथा रायप्रसेणी सूर्याभिन अभिषेगिया ने भगवान बर्षणा करवारी भासा बी बी (१६) तथा उपासम चक्राग में अ ७ सकृद्वारपुत्र गोधाका रे आरक भयवान न बन्धा की बी (१७) तथा भगवती रा ८ उ ९ कह्यो प्रकृति अधिक १ विनीत २ दयापरितान ३ अमच्छरमा ४ ए अ्यार प्रकारे मनुष्या मो आउखो बावे (१८) तथा सपान समय १ समयमासयम २ बाकृष्ण ३ अकाम-निर्बन्ध ४ ए अ्यार प्रकारे देवायु बावे ए सर्वकरणी वृद्ध है दैव्याधिक प्रथम गुण ठाणा रा बणी निर्बन्ध करणी भासा माहे कही ।

इस प्रकार एक प्रसंग पर उन्होंने बतारह प्रमाण इकट्ठे कर दिये हैं । प्रश्नोत्तर साधकतक में बड़े ही प्रश्नों का उत्तर दिया गया है । बर्म विष्मसन संदेष्ट विपीपति प्रश्नोत्तर उत्तरबोध आदि चर्चों में भी इसी प्रकार प्रमाणों के डेर पड़े हुए हैं । उनका सूत्र-स्वाध्याय चितना प्रगाढ़ था यह इससे स्पष्ट हो जाता है । यद्यपि उनकी भाषा राजस्थानी की (उसमें कही कही गुजराती भी मिलित हो जाती है) उसका प्रवाह इस प्रकार समरस बहता जाता है कि पाठक उसमें बहता हुआ एक बार ही निताल विचारक ही बन जाता है । बहुतों एक बोझी कहकर राजस्थानी की कोण उपेक्षा कर देते हैं । पर राजस्थानी में चितना साहित्य रहा पड़ा है यह अभी तक स्वयं राजस्थानियों की भी पता नहीं है । सधमुच अष्ट्यात्मीयकाश के दिये राजस्थानी भाषा एक बहुत ही समृद्ध भाषा है जिसकी प्रयुक्त कर व्याचार्य ने उसके गौरव में बार बार लगा रिय है ।

व्याचार्य के गद्यांश में भाष्य विस्मयक छोटे-छोटे होते हैं । पद्यांशों में अधिकतर उन्होंने गीतिमा छन्दों को चुना है, जो अपनी सरस स्वर-मधुरी में श्रवण के गूढ़तम सिद्धांतों की भी एक बार सरस बना देते हैं । प्रश्नोत्तर उत्तरबोध में प्रतिमा की दोहराव यन में वैराग्य-भावना समक पड़ती है इसलिए वह अच्छी है । इस लक्ष्य को लेकर व्याचार्य बहते हैं—

कोह कही वैराग्य मो हेतु प्रतिमा एह ।

जिन प्रतिमा देखी करी नर बराग्य कहे ह ॥१॥

ते माहै बन्धीक है जिन प्रतिमा जय माहै ।

हिंम तैहूनों उत्तर कहूँ साधकज्यो चित्त स्थाय ॥२॥

गुणम बेहि प्रतिबुझियो नरकहु नरराय

हुमहु इन्द्रध्वज स्तम्भ प्रति हैल सवण गुणाय ॥३॥

चूरी नू प्रतिबुझियो माये नृपति सिंहकाश ।

जब देख प्रतिबुझियो नमह नाम नृपाक ॥४॥

उत्तराभियग इषवीस में मनुष्यास संवेग ।

पायो उत्कर देखने बैनी तज पड़ग ॥५॥

सवेग पाठ तनो अर्थ अवचुरी में क्याठ ।

सवेगना हेतु जपी संवेग बोर बहात ॥६॥

["तथाधिभूत धनेनं समुद्रपाशो ह्य मन्थनी । बहो असुहृणं कर्माणां निजगार्थं पाथनं हम् ॥१॥ अर्थ-यास पुत्र उठउ-
थानन अध्वन ११ में गाथा नीमी में एहलो अर्थ असुहृदी में किन्तो ते किस्मिये छे ॥ 'तमिति तथा विष इय्य बुद्ध्यासंवेकः
ससार वेमुक्यतो मुक्तमभिकायस्तदनुत्पाद्य सोऽपि धनेगस्त समुद्रपाक इव कथ्यमाणमवधीव । यथा असुमला पाथनला
कर्माणां निर्वाणामवसानं पापक अधुम इव प्रत्यर्थं असौ नराकौजवार्थमित्य मीयते इति भाष इहाँ कह्यो) (बुद्धा)

संवेगनो हेतु कह्यो तस्कर में अवलोक्य ।
पिब गुण नहि छे ते मनी बंधन योग्य न कोय ॥१०॥
बुधसाधिक देखी करी करकयु आयेय ।
बुद्ध्या पिब बुधसाविते कथनीक न कह्येह ॥११॥
मुनि बेचे ते पासलो तसु देखी में सोय ।
सवेप पावे पिब तिथो बन्धन योग्य न कोय ॥१२॥
तिम जिन प्रतिमा देखने पावै जे वीरगय ।
पिण्ठेबधन योग्य नहि देखो मय पस त्वाग ॥१३॥
जाल बर्धन बारिष तथा गुम नहि छे जे माहि ।
ते संवेगनो हेतु हुबै पिब कथनीक नहि पाय ॥१४॥
मुनिबर प्रति देखी करी दैव नई मन कोय ।
तो हेव तथो हेतु मुनि पिब निबनीक नहि होय ॥१५॥
अथानुभूति मुनि तथा बधन सुनी सोसाक ।
कोन्यो धीम उठावको मस्म किमो ते काक ॥१६॥
कोय तनों हेतु मुनि पिब बुध कहिन्म सुवत ।
ते माटे निबनीक नहि, देखोबी बुद्धिबत ॥१७॥
गुणधन ना बधन गुण बर्द्ध सोसाके हेव ।
हेव तथो हेतु ठिकी पिब निबनीक नहि देख ॥१८॥
बीर प्रमुना बधन गुण कोन्यो धीम सोसाक ।
कोपसना हेतु प्रभु, पिब निबनीक मय ग्हाक ॥१९॥
छपास्य बीर प्रति देखने जन बहु हेव बरेह ।
बुद्ध दिया मति आकष आख्यो बुर अगेह ॥२०॥
देव तथा हेतु प्रभु, पिब ते बुधा सहीव ।
तिन सू ते निबनीक नहि देखो बी बर प्रीव ॥२१॥
बरतु जे बुध सहित प्रति देखी हेव कह्येह ।
हेव तथो हेतु ठिकी पिब निबनीक नहि तह ॥२२॥
बरतु जे गुण होन प्रति देख सवेन कह्येह ।
सवेन नो हेतु ठिकी पिब कथनीक नहि तह ॥२३॥

यहाँ भी एक प्रसंग की स्पष्ट करने के लिये चाह्योने अनेक प्रमाण इकट्ठे कर दिये हैं तथा प्राक्क पक्ष-प्रबाह ने तस्व की
इतना गुणम बना दिया है कि एक साधारण व्यक्ति भी उसे सहज ही ग्रहण कर लेता है । 'पयिमियो की वे इतनी दोह
रछते थे कि जब नमी भी नहीं पयिमियो को सुनते तो तत्काक उसे ग्रहण कर लेते थे । अनेक बार पयि के समय जब स्थिती
अपने पदों में गीत पालीं तो अवाचार्य उन देवी राग की उधी समय बारण कर सेते और प्रात नाक उठकर उस पर अपनी
नई धीठिटा बना सेते थे । यहाँ नारण है कि अनेक छोटे कीमो से बेची राग बारण करते उन्हें सज्जन मही हुता था । अनेक
अवसरो पर इन्होंने होमो से भी नई-नई राग-पयिमियां बारण की थीं ।

एक कुछ भाष्यकार

ज्याचार्य जैन भाग्यों के एक कुछ भाष्यकार थे। यह इससे बहुत अच्छी तरह ज्ञात जा सकता है कि उन्होंने अपने ही सात भाग्यों पर टीकाएँ लिखी हैं। भगवती सूत्र जैसे अनेक भाग्य पर टीका लिखकर राजस्थानी साहित्य को तो नीरवान्ति किया ही है, साथ ही जिज्ञासुओं के हिय भी उन्होंने इतनी सामग्री एकत्र कर दी है कि उसे पढ़ लेनासे के हिय भागे जा पय स्वयं ही स्पष्ट होता जाता जाता है।

ज्याचार्य से पहले तेरपंच सभ में संस्कृत भाषा का प्रसार नहीं जाता था। उन्होंने ही स १८८१ में सर्वप्रथम संस्कृत भाषा का अध्ययन प्रारम्भ किया था। इसीलिए उन्होंने भाग्यों पर जो टीकाएँ लिखी हैं, उनसे ऐसा लगता है कि उनकी उत्पत्ति बहुत बड़ी ही प्रथम थी। सभ में से अभिप्रेत अर्थ को वे इस क्षुब्ध से टटोलते थे जो उमीद मेघा के बिना सर्वथा वर्धमान ही थी। अनेक भगवती (सूत्र) के अनुवाद में ८ हजार श्लोक प्रमाण पद्य हैं जो अपनी दीर्घाहता का स्वयं प्रमाण हैं। कविता-धर्मित इतनी सभी हुई थी कि एक दिन न वे तीन सौ पद्य तक बना लिया करते थे। यही कारण है कि भगवती जैसे आकर पद्य की टीका भी उन्होंने पौष वर्षों में कर ली।

आ० मिश्र के तो वे अनन्य भाष्यकार थे। उन्होंने जो कुछ लिखा उसे आधार मानकर ही ज्याचार्य ने अपने साहित्य को संस्कारित किया है। वह बीबि बिसय से होकर आ मिश्र निकले हैं ज्याचार्य ने अच्छी नहीं छोड़ी। यदि वही भाषा मिश्र ने सभ में लिखा है तो ज्याचार्य ने उसे पद्यरूपा से संस्कृत कर दिया है। यहाँ तक कि ज्याचार्य ने भाषा में मिश्र के ध्वनिपरक आवेष्ट-निर्वेष्ट को भी बिना पद्याकृति विधे नहीं छोड़ा है। आ मिश्र न सभ व्यवस्था के लिए कुछ मर्यादाएँ बनाई तो ज्याचार्य ने 'हाथी' का रूप लेकर उन्हें पद्यों में प्रविष्ट कर दिया। यदि वही आ मिश्र ने पद्य में लिखा तो ज्याचार्य ने उसे भाग्य-समन्वित कर 'सिद्धान्तसार' के नाम से उन्हें शास्त्राधार कृति बना दिया है। सभसूत्र ही उन युग में बच कि सुलभारमक अध्ययन की कोई कल्पना ही नहीं होती थी ज्याचार्य ने स्वामीजी के पद्यों को भाग्य ध्वनि बनाकर एक नई शारा को जन्म दिया था। अब तो सुलभारमक अध्ययन की एक शाखा ही बच पड़ी है। अनेक साधने ऐसे प्रयत्न किए हैं। पर उस युग में ज्याचार्य ने जो सर्वेष्ट प्रस्तुत किये थे वे नि सदैह अपने आपमें एक अनूठे संकेत थे।

आ मिश्र ने संक्षिप्त-व्यवस्था के लिए अनेक मर्यादाएँ बनाई थी पर वह सारा सभ-नाम था। ज्याचार्य ने समय-समय पर बनाई हुई मर्यादा को संकलित कर उन्हें पद्य का रूप दे दिया है। उनका पद्यानुवाद मूक से कितना समिष्ट है इसका एक उदाहरण इस प्रकार है :

अपि निजान सर्व साक्षा नै पुनने सर्वसाव-सावबीदां री मरबाव बाँधी १। ते साक्षा नै पुनने साधना की कहाम ते सिद्धि छै २। सर्व साधु साधनी भारमलनी री बाजा माहै भासणो बिहार बीमासे करयो ते भारमलनी री बाजा सू करयो ३। बिस्वा बेणी ते मारणक की रा नाम बिस्वा बेणी ४। बैराटी नपरा री सातापारी या नेतर री माहि बेहने मगठा करने ५। अगठा जीव बारिज पमाय नै मरक निगोरे माहै पया छै ६। तिज सू धियाधिक री मगठा मिटावण रो नैव बारिज बोळा पावण रो उपाय कीनो छै ७। विनय मूक भन नै न्याय मारण बालन रो उपाय कीनो छै ८। मरबापरी बिजसारे मूक मसा कर ते धियाप मूरा एक-एक रा अर्धन बोळै ९। फरा तोरो करे, कबीया राव करे एहवा भरित बेसन साबा रे मर्यादा बापी १०। धिन बापायो संतोष करण नै सुखे सखम पालण रो उपाय कीनो साबा पिण इमहि ज बहो भारमलनी री बाजा में भासणो ११। धिय नपराते भारमलनी रे करवा १२। भारमलनी बया रबाबं होय नै बीर साबन बेनो सु पं से करणो बीनु करण रो बटकाव कीनो छै १३। भारमलनी पिण आपरे बेनो करे ते धिन तिमोकपण्यी बन्दरमायनी माहि बुपबान साधु नई जो साधन कामक छै १४।

ज्याचार्य का पद्यानुवाद

—शाल—

(अथ-सीहस रूप बहै बंद में)

अप भीजन सर्व साधनी मी १। पुष्टी कर बहमाह हो
सब साधु साधनीया लणी २। बापी कर मरबाह हो ।

गणपति युवाकर सोमता । सुम-सिम भीषु स्वाम हो ॥१॥
 ते साधो न पुच्छन् । साधकमा भी कहिवाय हो ।
 मायक ते भिक्षिये जछे । गमिवा सुखदाय हो ॥२॥
 सर्व साधुने खावनी । मारमरुनी री मान हो ।
 बिहार बीमासो करणो तिनी । म । करनी मान प्रमाण ही ॥३॥
 दिव्या वैपी ते ह्व विने । म । मारमरुनी री नाम ही ।
 सर्व साधु साधनीया तपी मरजावा जमियाम हो ॥४॥
 बेसारी ने कपडा तपी साताकारीया कोनानी ताहि हो ।
 बारि बेह बहु बस्तुनी ममताकरी मन माहि हो ॥५॥
 बीर अनंत मूर्छा बकी करिज ज्ञान समाय हो ।
 मरक मियोव माहि गया ह्व भाव्यो जिनराय हो ॥६॥
 तिज धुं ममत धिप्यादिक तपी मिटावच तपो उपाय हो ।
 करिज बोझो पाक्य तपो उपाय कीयो सुखदाय हो ॥७॥
 बिनय मूक ए बने ने म्याय मार्य काक्यरो उपाय हो ।
 की बो छै समय देखी करी ह्व कही छिन्नतर माहि हो ॥८॥
 मेपकारी विकलावनी मुनी ने सेवा करे हो ।
 ते धिप्या रा मूला एक एकटा अवर्नबाव कोक हो ॥९॥
 ते माही माहि फरा सोरो करै करै करीया राक असमाय हो ।
 एह करिज त्याग देखने बाकी छै मर्या हो ॥१०॥
 धिप्य साकारी सतोष करायन सुखे सजम पाक्य रो उपाय हो ।
 साधा पिब हमहि ब कह्यो रहिनी मारमरुनी भासा माय हो ॥११॥
 धिप्य करणा ते सर्वही धारमरुनीरे नाम हो ।
 अक्षय मान तनु पाक्य ए मर्या समाय हो ॥१२॥
 मारमरुनी रजावक होय ने और साधु न सुप्पाय हो ।
 बेसोमूर्ख तो करणी बछै बीज करय रो बीयो अटकाय हो ॥१३॥
 मारमरुनी पोतारी बको करेते पिप बिकोव बरबंरमाय हो ।
 आदि बुबवाल साधु बहै ओ सजम कायक आज हो ॥१४॥

साधनारत साक्षिबहार

अदाचार्य एक अम्याम प्राण महापुरुष थे । अत उनकी हतियों में आध्यात्मिक अनुमृति का प्रतिबिम्ब रहे यह स्वाभाविक ही है । अम्याम को कुछ लोग परमात्मवाद कह सकते हैं पर यह एक सिद्धांत का प्रथम है । उसके पीछे आस्तिकवाद और मानसिकवाद के सिवाय अनुमृति की परस्पर अनुपस्थिति का भी बहुत बड़ा हाथ है जिसे हम नहीं नहीं बूझा चाहते । हम यही मान कर सकते हैं कि अयाचार्य एक अम्याम-रत महापुरुष थे । तत्त्ववाद के गहन रत्नाकर में उनके अवधारण का प्रमाण तो उनकी टीकाएँ देनी ही हैं, पर उनकी आध्यात्मिकी कृति की प्रसिध्दति भी हमें स्वाम-स्वाम पर समुपलब्ध होनी है । अम्याम आचना का पहला मूक है आत्मा और पुरुष का पार्ष्वक समझकर अपने आप में स्थिर होना । इसी आचना को उन्होंने अपनी एक हति बीवीसी (बीवीत सीपबरो की श्रुति) में अभिप्रेक्ष्य करते हुए कहा है—

ज मे कर जोड़ने पुन बारि जिनरा
 बने रिपु मज ऊपर, मुपराज मुनिना
 प्रमनू प्रपन्न जिनर ने जय जय जिन-जरा ॥१॥

अनुकूल प्रतिकूल सम सही तप विविध तपया ।
 नेतन तप भिन्न सेकनी ध्यान धुनक ध्यायेया ॥२॥
 पुद्गल गुल भरि पेकीया गुल हेतु मयाया ।
 बिरलत बिल बिबद्यों इसी जार्ण प्रत्यक्ष जाया ॥३॥
 सधेग सरवर झुलता उपसम रसलीया ।
 मित्रा स्तुति गुल गुल में समभाव चुकीया ॥४॥
 बासी जपन समपने बिरचित जिन ध्याया ।
 हम तप सार तबी भी करी प्रभु केवल पाया ॥५॥
 हू बलिहारी ताहरी बाह बाह बिनरया ।
 सवा बिद्या किंग दिन आबसी मुस मन्न जमाया ॥६॥

सुन्दर सगीत की स्वर-महुरी में जब एक मुमुक्षु इस गीत को पाता है तो एक बार वह इतना भाव-विभोर हो जाता है कि अपने आपको किसी अनिर्बचनीय आनन्द में डूबा हुआ-ठा पाता है ।

उस स्थिति में जब कि एक साधक प्राणापहारी बेवना से अपने आपको परितृप्त पाता है, क्याचार्प ने उसे सबोध देते हुए आपचना नामक कृति में कहा है—

अनत नेक मित्री भागी पिय तुष्ट न हुआ बिचार,
 हम जागी मुनि आरदे, अमलम अभिक उधार ।

नही बेवना जब अरपन्त असाध्य हो जाती है तो क्याचार्प उसे कहते हैं—

पुण्य-पाप पूर्वकृत गुल गुलना कारण है,
 पिय जन्म जन नहीं हम करे बिचारण दे ।
 माये मायना पूर्वकृत जब बे गीमबिया मुकई दे,
 पिय बचा बिना नहीं छुट की बाईं दे ।
 बी नरक बिबई मूँ गुल सखा अनतोरे,
 तो मनुष्याना किचित गुल हुवोरे ।

जीवन की अन्तिम चकियों में जब मनुष्य अनेक विकल्पमार्गों से अपने आपको बिरल हुआ पाता है, उन क्षणों के लिए आपचना सचमुच एक जीवित श्रेया जीवन कृती है । हमने अनेक अवसरों पर इसका प्रभाव देखा है, जब कि मरणासन्न साधक भी इस भावपाप और सगीत गुला से तुष्ट समाविष्ट होकर मस्ती में डूबने लगता है । इसीलिए बीबीड़ी और आपचना का उपाय सब में इतना प्रसार है कि हजारों लोगों को ये कंठस्थ रहती हैं ।

साधक की समाधिभारों की ओर अवसर करने के लिए क्याचार्प ने बीर भी अनेक कृतियाँ लिखी हैं जिनमें 'ध्यान' प्रमुख है । जैन योग की दृष्टि से साधना की चौबहु सीधियाँ होती हैं । अन्तिम सीढ़ी में साधक शैलेयी पर्वत के समान निस्त्व-अनन्य अवस्था को प्राप्त करता है । उस अवस्था प्राप्ति के लिए क्याचार्प ने अपने वाक्य में जो संकेत दिया है वह उनके जीवन की प्रतिध्वनि ही है । जैसे एक रात्र के आचार्य होने के कारण रात्र पर सब का बड़ा उत्तरदायित्व का किन्तु वह उनके लिये एक बरखाग ही सिख हुआ । यही कारण था कि जीवन के आयत्त व्यस्त क्षणों में भी उन्होंने इतना विपुल साहित्य लिख डाला । उससे उनकी एषाप्रता स्वयं ही प्रतिपादित होती है । वे जब लिखते थे तो एकाग्र स्वाम में बैठ जाते और अपने कानों में बई भर लेते थे जिससे बाह्य वर कोलाहल उनके कानों में अब रोक नहीं बन सके । जीवन के अन्तिम वर्षों में तो उन्होंने एक प्रकार से शासन कार्य से निवृत्ति लेकर साहित्य-साधना तथा योग-साधना की ही अपना लक्ष्य बना लिया था । जब कौई माँ उल्लसित करने आता तो क्याचार्प उसे अपने उत्तराधिकारी मुनि श्री मधराजजी की ओर धनैत कर देते और स्वयं अपनी साहित्य साधना तथा योग-साधना में व्यस्त रहते थे । उनके पीछे की व्यवस्था भी बड़ी वैज्ञानिक थी जिसकी कर्षा यहाँ प्रासंगिक नहीं होती ।

ब्रह्माचार्य की कविता का मुख यवित है। यवित का अर्थ है अपने मन्त्रों के प्रति अथवा आत्मबल होना। इस दृष्टि से देख तो ब्रह्माचार्य को हम एक उत्कृष्ट भक्त कवि कह सकते हैं। भयबान् महावीर के प्रति तो उनकी असाध्य प्रणय प्रगाढ़ है ही। इसीलिए वे पग-पग पर उन्हें नहीं भूलते। पर ब्रह्माचार्य मिश्र के प्रति उन्होंने जो उद्गार प्रकट किये हैं, वे सहज ही उनकी (या मिश्र के) साथ उनकी अभिप्राय को प्रकट करते हैं। आचार्य मिश्र की भगवत्प्रति भक्ति बड़े रूप से एक अनन्य विषय है —

हो भी म्हाँ मिश्र भक्ति पूं समी प्रीत भी
भीनडो रे सखपागो स्वामी भी नूँ को लने रेको ।
हो भी म्हाँ रे स्वामी सरीजो कुन छँ दुनिया मॉहि भी,
देखजो मुख मनडो भक्ति उमरी रेको ।
हो भी मोने बिबिध प्रदत्त उत्तर अनौप भी
दे हूँ बरी भक्ति मझी रेको ।
हो भी म्हाँ तो वंशज आरे सगुण परस छारिओ ,
पावो रे बहुमाय प्रमाणे पोरछी रेको ।
हो भी हूँ तो सुपने सुख वैष्णो परमानन्द भी
भी जाने रे भक्ति हूँ भी सुपिनी बको रेको ।
हो भी मन उल्लस प्रत्यक्ष कर पैलूँ दीवार जो
मनस रे मनोरथ सफल कर हूँ रेको ।

इन पंक्तियों में ब्रह्माचार्य ने स्वामीजी से मिलने की आपुष्टा प्रकट की है। यह सखमुख ही उनकी एकात्मकता को प्रकट करती है। इससे बढ़कर एक भक्त और क्या कह सकता है? स्वामीजी के नाम को ही वे एक महासर समझते हैं। उसकी ही एक प्रति उनकी नीतिका है—मिश्र म्हाँ प्रपद्या भी भरत खेत में प्यारी भ्याम बरें अन्तर में महासर भा नाम दुम्हाँ । इस तरह वह नीतिका भावों से सगुण तथा अनन्य प्रेम को प्रकट करनेवाली है।

‘मिश्र बस रसायन’ नाम से उन्होंने ब्रह्माचार्य मिश्र का एक जीवन-वृत्त भी लिखा है। सखमुख वह जीवन वृत्त भी अपने रूप की एक विशेष कृति है। उसकी आलोचना भी अपने आप में एक विशेष स्थान की अपेक्षा रखती है। यहाँ हम उसका स्पष्ट नहीं करना चाहते।

भक्त का हृदय अपने प्रिय में तो कीन रहता ही है, साथ ही साथ जहाँ भी उसे महत्ता के स्थान मिलते हैं, वह स्वीकार करता है। यही कारण है कि एक ब्रह्माचार्य होते हुए भी उन्होंने अपने शिक्षा गुरु तथा गुरु भाइयों की मुक्त कंठ से इतनी प्रशंसा की है जो दूसरों के लिए एक प्रेरणा दीप का काम करती है। अपने शिक्षा गुरु मुनि की हैमचक्रों के प्रति कृतज्ञता प्रदर्शित करते हुए वे एक अनन्य कहते हैं —

हेमाचक्र सारथा हैम ज्योतिषर, गुराचक्र ब्रह्माचार्य
बनए ज्योतिषर तारक स्वामी आप क्या अवतारी ।
गायत म्हाँ तो हैमचक्रागुण भारी प्यारी सूरत री बहिष्कारी
प्यारी करनी री बहिष्कारी
अन्यजिमी आप उपावर, सागर जेम उपावी ।
गुण ना गायर नावर भिन्नक भर्म बापर धुनवारी
सो समुद्रा सुखवाई बीठा दिनडो हूँ भी अपारी
नाम सुध्या तन मन हूँ सानै उत्कृष्ट उपकारी ।
गुफा में गुण सूरत दिव्या आनन्द हीम अपारी
प्रत्यक्ष देखन तो स्पृ कहणी जे भावें भिनवारी ।

याव आया घूँ जगु हुनै आर्रक बाप एसा उपकारी
पुण्य प्रमाण मित्यो मुज बरुम सतीदास सुखकारी ।

इसी प्रकार सतीदासजी स्वामी के प्रति (जिनका उपनाम सतयुगी बा) अपनी सहज गुणज्ञता को शब्द रूप देते हुए प्रभावार्थ लिखते हैं—

सतयुगी स्वामी मे मणपाकक जगतरागी
सतयुग सारीजा सतयुगी बाप जेतसी जी मुण खनारी जाण ।
बाकै रे जमा गुण आपरो पेस याव बायाँ हिनो हर्ष मिलेप ।
बाकी रे सतयुगी बायी मुझा एक पेसत पामे जितमाँ जैन ।
तू मिरवो गुणवंत सुनैम तू को जिनमतनो बर ।

इतना ही नहीं साधियों के प्रति भी उनकी वीरिका ने वही अन्नक प्रवाह किया है—

कल्लूनी मोटी सती बापुपो है सती चरम निबान
क वन्य-वन्य कल्लू जी सती ।
जगोदरी अजिकीकरी अट्ठम बासरे पञ्चास कै
एक फलका रे बासरे, पारज वहुत पनै सुमिमास क ।
जीये बाई सामत्यो एहो तपने जगोदरी बापक
पचम बीर पेखियो कल्लूनी नी तपस्या सुबिहास कै ।
मोसूँ उपगार किमो चको सनम साव दिपो सहरीक कै
विज कारण मुण समकै हर्षवरी ने कहै हम बीत कै ।

विरहित वनबल के प्रति अपनी शक्ति प्रदर्शित करते हुए एक स्थान पर उनसे वे विनयी करते हैं—

बुगमदरजी ने समरीये बस खलानी म्हाउ हिवडो रे माहि,
अज करे बी म्हाटी अखियाँ दस्य वीज्योनी प्रमु देखन बाहि ।
मोहि किमोनी मन माहिमो वेपणने जी तरस म्हाउजी नैज
वाल्हो नाही तुम सारीको प्रमुनी सारिजा म्हारे नही कोई सय ।
दूराँ देखाँ बी तुम सू अठार्यो मखी बाणीजी म्हे तो तुम सू प्रीत
साहिब कैरे शक बना बाहिर्न बी म्हासू पखी बँ पीत ।
दीसक वनन सारिबी बाहकी कार्गीनी बाप मुखवा री बाप
मीडी कार्गी बी सूरत आपरी उन्हाक जी बायँ जोछा नी बाप ।

मनिक के इस बयाह समुद्र में आकष्य निमग्न होकर न जाने कितने यक्षपुत्र्यों का उन्होंने स्मरण किया । यह तो उनका शाय साहित्य पढ़कर ही जाना जा सकता है ।

वर्णन साहित्य का परिधान है । उसके बिना साहित्य आकर्षक नहीं समता । इसलिये व्यापार्य ने अपन साहित्य में स्थान-स्थान पर अलंकारों का भी उपयोग किया है । शब्दालंकार तथा अर्थालंकार दोनों को ही उन्होंने अपनाया है जो कि तरल साहित्यकार में होना ही चाहिए । अपनी एक कृति “यद्योग्य रो व्याख्यान” में कामायनी की वृत्तियों की बालीबला करने हुए उन्होंने कहा है—

“बूनु नहि देखे दिने मिदि नहि सुनै काज
कामावन सुनै नहीं दिन मिदि बिपै सुमाय ।”

अर्थात् उन्नु दिन में नहीं देख सकता कौआ रात में नहीं देख सकता पर कामायनी मनुष्य तो रात और दिन में बनी यो अच्छे मान नहीं देखता । इसी प्रकार अपने छोटे भाई की पत्नी पर यद्योग्य के मूढ हो जाने पर और उसमें अनुचित प्रार्थना करने पर वह कहती है—

तू मुख जेठ रसाकारी मूप भय तेहनी किम भारी ।
अमृत विरै बहुर किम उपरै रवि नी किम अंबकारी ॥
अन्न नी किम अगारा वृष्टि जस नी अग्नि सरीय ।
उत्तम नर उत्तमार्थ आचरे, विकस ठणो स्तु दोष ॥

अपने पाशो के मुक्त से बचावाम ने जो कहलाया है वह नैतिक मानवधर्मो को तो समुचित करता ही है। साम हीं नाम्म नी वृष्टि से नी वह कम मृत्युवाण नहीं है ।

‘भरत बाहुबलि’ काव्य में इस सुवेग बाहुबल के भरत के शीर्ष की प्रशंसा करते हुए कहा है—वे बहुत ही बलवान् सम्राट् हैं उनके सामने आपकी सेना आपकी कुछ भी रक्षा नहीं कर सकेगी। हाथी जब बुझ को गिराता है तो सुन्दर पत्ते उसरी किसी प्रकार रक्षा नहीं कर सकते ।

उसी प्रकार मुझ किम् जाने पर सैनिकों की मनोवृत्ति की ओर संकेत करते हुए वे उनके मुख से कहाते हैं—

हृपथ तथा इन्द्रणी परे, जम्ह अफस बस एह ।
इम बितवता आक्सो रज ससब अथिहेह ॥
सस्वनी अचवापी करी बुद्ध विरै तनु बास ।
अन से बाब सक्षि बयो तेहि न बीर विगास ॥
बिम अग्नि विरै म्हाणी करी दासि बज मुद्गरेह ।
बपु बिबुद्ध-मज रहित जे सुबन कहिये तेह ॥
आज ताई भार तुम ठणो मुख बपु करिये बहेहा ।
तनु भाङ्गो मुखने बेवो तुम्हें इम सस्व में तेज बहेहा ॥

अर्थात् हृपथ इन्द्रणी के धन की तरह हमारे बल का भी अब तक कोई उपयोग नहीं हो सका है। ऐसा सोचते रही कठिनाता से वह रणोत्सव समुपस्थित हुआ है। जिस प्रकार आज मैं तथा कर भारी मुद्गरों से पीटने पर मसरहित होकर ही सोना स्वर्ण बनता है उसी प्रकार शक्ति सस्वनी की अप्रभार से सज्जाम में जिसका शरीर लज्ज हो चुका है वास्तव में बही बीर है। सस्वो ! आज तक हमको यों ने अपने शरीरों पर तुम्हारा भार डीया है। उसका प्रतिदान आज तुम्हें चुकाना है। यह कहते हुए सैनिक लोग अपने शस्त्रों पर चार कर रहे हैं। इस प्रकार सैनिकों की युद्ध के प्रति उत्कण्ठता बरा ही सुन्दर चित्र उन्होंने यहाँ खींचा है ।

अब का मनोविज्ञान में प्रकीर्ण होना भी आवश्यक है। अब तक वह अपने पाशों की मनोवृत्तियों का सम्यक् विचार न कर सके ठह ठह उसके कवित्व में बेग मझी जा सकता। इस वृष्टि में यदि हम व्याचार्य के काव्य को परखें तो ऐसा समता है कि वे इस परिदृश्य में बहुत सफल हुए हैं। एक स्थान पर कुत्त प्रकृति के धातु का विचार करते हुए वे लिखते हैं—
करे बालता बाट बई कोई न मणी ठीक न कई बोले बीर बीली की प्रकृति नो बरं
आहार कया पूटी जयना माय करी को जठावणी तो पाछो मोठी दे बाब ।
चूके पविके हज करत बीरं धीव सेमणी कँरे मूबानी नूर
एक दिन में चूका बहुवार, करी को जठावणी कहे कागी म्हापी कार ।
पाणी ना ठवना पवता देल कहा कागी बनी नई पीताय कर्न न पेखत ।
इनी प्रकार मन्त्री प्रकृति के धातु का वर्णन करते हुए वे आगे कहते हैं—

करे बालता बाट कई कोई ते मणी
कर पीव तथा बई ठीक बीली प्रकृति को मणी ।
आहार कया जयना देल करी को जठावणी
मोठी न दे नई ठीक ।

चूँ पड़िसेह्या करत दीपें सीस ते मनी ।
हरस सहीत करै खरीकार,
एक दिन में चूका बहुवार कर को बचावनी ।
कहूँ ती सय नृग मुस संभ ।
पाणीरा तड़का पडरा देख कछाँ रीस ने छहणी ।
ठीक कह तमु नमिप्राय ।

अब यह प्रकरण बहुत लम्बा है पर इसमें व्याचार्य ने सुविनीत और अविनीत मामल का जो विवेचन किया है वह सबकुछ ही बड़ा मर्मस्पर्शी है । एक राग-विद्ध (परिचय युक्त) साधु की मनोभावनाओं का चित्रण करते हुए अपाचाय लिखते हैं—

परचो (राग) राखै ते मर मोछा तियरो जीव करै डाबाडोका ।
परचा सू ओलम्नो पारै तिय री ब्या ही मोना नही बारै ।
परचा बाको सैन मसारी तो मन रक्षिया दन बारै ।
परचा बाका सैन नही मेळै तो बाब कपट बहु बाब ।
पछै जामन दुमन बको बारै पिंग मन में बहु दुख पाब ।
रति बिबस बारै हो जरता परचाबाका रो ध्यान ब भरता ।
परचा बाका री भावना मारै जगै दर्शन करना कद बारै ।
बाया देख हीयो अति हुर्य बारै सैनरी नगने परखै ।

इससे सहज ही यह पता चठ जाता है कि व्याचार्य मानव मन क कितने पारखी थे । वे उनकी भावनाओं को कितनी उष्णी (पहूँ) वह तक जाकर छूते थे ।

महिमाक चरित्र में एक स्थान पर मुगल कुमारिका चन्दरेखा की स्थिति का विवेचन व्याचार्य कितन संयत शब्दों में करते हैं—

कुमारि बेटी छप्या उपरै दाब करै महिपासा ।
बेप्टा बिबिध प्रकार नी करबा लागी बासा ।
कबहु राग पचम करै दे, बब बरै बोयी व्यूँ ध्यान ।
खिग माहूँ ठिकर करै खिग माहूँ हर्ष असमान ।
हार न कहै आब मो मनी दग्नकारी हुबो सोय ।
बन्दा न कहै कर बाइनी रै बाकन साम्यो मोय ।
इम बहु बिगठत देखने चितवै मी मन माहि ।
आब किगहि पुरुष उपरे दे, रक्त धर बीसै छाहि ।
भीतर आय पुणी मगी माय पूछै धर मह ।
कहो परमार्थ मो मनी बाय बेप्टा करै एह ।
बन कछा मन चितव्यो बिज बह्याँ किम हुबै नाम ।
इम जाणी सहु मा तनै बाठ नही नमिप्राय ।

इसलिए वे एक सन पुरुष ब पर मनुष्य की भावनाओं को वे कितनी दूर रहकर भी पकड सकते थे यह हमका एक मुन्दर उदाहरण है ।

उनकी शाय-शक्ति सहज थी । जिस किसी बीज को वे देखते और जो कोई नया अनुभव उन्हें हुआ वे झट उस पर चित्रण कर देते । यही तक कि संस्कृत व्याकरण की भी उन्हीं पंक्तियों में बाध दिया । पद्यविधि तथा इन्द्रजित को उन्होंने जमा पद्य दिया है उसका बोझ-या जघा हम यही देना चाहते हैं । परिभाषा प्रकरण में तत्त्व-नीति और ध्वन की परिभाषा करते हुए वे कहते हैं—

एक मात्र ते हस्व है हिमात्र ते धीर्ष ।
 ऐसाभिमात्र प्फत्त कहीहिण्, मात्रा काल सपेक्ष । १।
 ए ऐ ओ औ ए चित् संध्यहार सुखदाय ।
 हिर्षे चषवे स्पर्शे नहूँ नि सुभो निर्मल स्याय । २।
 अ इ उ ऋ कृ ए पचना हस्व धीर्ष वरा होय ।
 चित् संध्यहार वक्ष पतुर प्फत्त सहित ए ओय । ३।
 'अ वा' स्वर वर्ने द्वापरा स्वर, सञ्जानामी निहास ।
 प्रत्याहार कर्तुं हिने व्यञ्जन स्वर सुविशाल । ४।

इसी प्रकार प्रकृति मात्र सन्धि प्रकरण के निष्कट अंश को उन्होंने कविता का रूप दिया है—

कर्तुं व्यञ्जन कार्यं चपा नवे जषा पस्तीन ।
 पवात चपनो चष हुवे अत्र परकृत् सुधीन । १।
 यद् अत्र कीरो वरुन है अच् नत्र अत्रत सत् ।
 वाक् यवानो वाच्यवा उत् एत्त् तवेत्त । २।

इसी प्रकार से कृत्य प्रकरण का भी उन्होंने पद्यानुवाद कर डाला है। उन्होंने यह टीका जिस प्रकार लिखी है, वह मात्र भी प्रत्येक अध्येता और विद्वान् वं किय एक अधिस्मरणीय व अनुकरणीय दृष्टान्त है। वे रात में जो कुछ सोचते उसी को दिन में पचबद्ध कर वाक्यते। यह कृति किसी भी विद्वान् शिष्याय अथवा विद्वान् को उद्यति के बरम सिद्ध पर पहुँचाने बिना न रहेगी। उनकी इसी कृति का यह सुखद हुआ कि “उपदेश रत्नकोष” नाम का एक बृहद् कलासंग्रह वे सरलता से तैयार कर सके। “उपदेश रत्नकोष” औपदेशिक कलाओं बोहो, श्लोको मीठिकाओं तथा विविध सामग्रियों से सुसज्जित एक महान् संग्रह है। यह ग्रन्थ कालमय चार-पाँच ही पृष्ठों का है। व्याख्याताओं के किय यह एक अमूल्य रत्नकोष है। जैन-परम्परा में कलाओं का बड़ा ही महत्त्व रहा है। ‘समग्रग्रन्थ कक्षा’ भाँति कलाओं की तरह ‘उपदेश रत्नकोष’ भी उसी परम्परा का एक बहुमूल्य उपहार है। प्राकृत अपभ्रंस और संस्कृत में लिखे हुए प्राचीन कला-ग्रन्थों के समान राजस्थानी में रचित यह कलासंग्रह बहुत अधिक महत्त्वपूर्ण है। इस संग्रह व केवल कलाएँ ही नहीं हैं अपितु बोहो गीतिकाओं भाँति का भी इसमें सुन्दर संकलन हुआ है। कलाओं में सरलता के साथ कोई-न-कोई विशेष विद्या देने का उद्देश्य भी रहा है। इसलिये यह छोटे-बड़े सभी के लिये बालक बालिकाओं के लिये विशेष रूप में रचित और हिदायत है। यहाँ कलाओं का उदाहरण देकर निबन्ध का कलेवर बढ़ाना उचित नहीं।

आचार्य के व्यक्तित्व में साहित्यकार और सच-सच्चाकन का एक अनि-कीचन संयोग था। उनके नेतृत्व के विषय में बड़ी कुछ कहना प्रासंगिक नहीं होगा पर इतना आवश्यक कमनीय है कि उनके कवित्व व उनके नेतृत्व को बहुत बड़ा बल दिया था। उन्हें जिस किसी बात को सच में महत्त्व देना होता वे उसकी कविता बना देते थे। ऐसा किसे बिना सच-सच्चाकन में बड़ी कठिनाई हो सकती थी। उदाहरण के लिये—पहले तैरापच सच में यह आवश्यक नहीं था कि धारे साधु-साध्वी वर्ग में एक बार एक स्थान पर मिलें ही जैसा कि आवश्यक अनिवार्य है। सच साधु-साध्वी आचार्य के आदेशानुसार बिहार करते थे पर उनका वापस वा सम्मिलन नहीं हुआ करता था। आचार्य को यह अनुभव हुआ कि वर्ष भर में एक बार साधु-साध्वियों का मिलना अवश्य आवश्यक है। पर वे अपनी बात को किसी पर बलपूर्व प्रोत्साहन नहीं चाहते थे। बल उन्होंने एक मार्ग निकाला और वह यह था कि जो भी साधु-साध्वी (विशेषतः साध्वी) वर्ष भर में आचार्य की सेवा में उपस्थित होती उनका अपनी कविताओं में वे प्रशंसा करना प्रारम्भ कर दिया करते। कवच ‘मार्वा रा र्थन’ नाम की एक कृति तैयार हो गई। सभी साधु-साध्वी इस और आह्वित होने लगे। फिर तो विविक्त मार्वा-महोत्सव के अवसर पर सचका आचार्य की सेवा में उपस्थित होना अनिवार्य हो गया।

“सी प्रारं उपस्था के विषय में भी उन्होंने यही मार्ग अपनाया। जो साधु-साध्वी उपस्था करते आचार्य उनकी बड़ी प्रशंसा करते। स्वभावतः सभी इस ओर आह्वित होने लगे। यही कारण था कि उनके युग में उनके ओर उपस्थित होने वाली

यस्या हाथ सभ की आन्तरिक स्थिति को सुनुव किया। उनसे 'साधु-साध्वी युध वर्धन' 'शिक्षा की डाक' आदि कविता सङ्ग्रह इसी के प्रमाण हैं।

उनके काव्य की सबसे बड़ी उत्कृष्टता उसकी अमलकारिता है। अनेक अवसरों पर जब कोई विषय परिस्थिति उनके सामने आ जाती तो उनकी कविता अनेक प्रवाहों में घूट पड़ती और उस प्रवाह में सफट अपने आप बह जाते। ऐसा ही एक विषय सब उनके जीवन में आया था जिसे सुनते ही रोमांच हो जाता है। कहते हैं एक बार बीदास में रात के समय वहाँ बसाचार्य ठहरे हुए थे वहाँ अचानक अगार बूटि होने लगी। रात का समय था। कोई भी आवाज नहीं था वही और होता भी तो क्या करता? सब साधु बचर मये। कुछ साधु तो बेहोश भी हो गये। अयाचार्य के सामने एक अमरकर परिस्थिति उत्पन्न हो गई। ऐसी परिस्थिति में क्या भी जाये तो क्या? सहसा अयाचार्य का कवित्व फूट पड़ा —

‘मुनिम मोघ भिक्षु ने भारीमाक नीर गोयमरी छोड़ी रे, स्वामी मोघ अति भक्षा रे मोघ स्वाम’ । यह गीतिका काही कम्बी है तथा इसमें सब के सभी प्रभावक तथा तपस्वी साधु-साधिनियों का स्मरण किया गया है। कहते हैं बीरे बीरे उनजब खान्त होने समा और अन्तः बह बिरकुल खान्त हो गया। कुछ लोगों को यह बटना अस्वाभाविक कम सपत्नी है, पर सन्त व्यक्ति में विरवास करनेवालों के धिये यह कोई नई बात नहीं है। पहले भी अयाचार्य ने ऐसे प्रयोग किये हैं जो इतिहास में आज भी सुरक्षित हैं। इसी प्रकार अनेक उपर्यों को उन्होंने अपने कवित्व-रस से जीता यह उनके साहित्य के स्वयं प्रमाणित होता है। यही कारण है कि तेरपय मय में उनकी ये गीतिकाएँ सफट के समय बन्ने-बन्ने के मुह पर गायन समती हैं और बहुत से मुमुक्षु लोग तो प्रायःकास अनिवार्य रूप से इसका पाठ भी करते हैं। आज भी बगका को ऐसा अनुभव होता है कि न जाने इन गीतिकाओं में कौन-सी ऐसी शब्द-शक्ति है जिससे अनेक सफट अपने आप टक जात हैं। इसमें मनुष्य की मर्दा को विशेष फलमयी हस्ती ही है मुनीजनों का गुणोत्कीर्ण तथा काव्य शक्ति भी कम फलप्रसू नहीं होती। इतिहास के विचारों और निर्माता

इतिहास को इतिहास के ढंग से सुरक्षित रखने की प्रवृत्ति धर्म सचों में बहुत कम देखी जाती है। कुछ वय पूर्व तथा यहाँ इतिहास को महत्त्व ही नहीं दिया जाता था। आज इस स्थिति का बंधा समझते थे। अयाचार्य ने प्रारम्भ से ही इतिहास को बड़ी वादस्पर्धा से पकड़ा है। उन्होंने जैन-इतिहास को स्पष्ट करने के प्रयत्न के साथ-साथ तेरपय से इतिहास की भी सुरक्षित रखन का विशेष महत्त्वपूर्ण कार्य किया है। ‘प्रबोत्तर वाक्मोच’ आदि सचों में उन्होंने जैन-इतिहास के अनेक अनुपमम्भ पृष्ठों के नकेद बिच हैं। अपनी एक कृति में उन्होंने जैन-इतिहास पर विस्तार से प्रकाश डाला है। बुर्जुआ से उनकी यह महत्त्वपूर्ण रचना बचुरी ही रह गई।

वा भिक्षु के बारे में जो कि उनके समय की वयें पहले हुए थे उन्हें जो कुछ भी मिला उसे उन्होंने समुहीत कर दिया। स्वामीजी के बारे में उनकी मर्दा अत्यन्त प्रगाढ़ थी। अब उनके जीवन की छोटी-से-छोटी घटना को भी अयाचार्य ने अत्यन्त मर्दापूर्ण उपस्थित किया है। वही आज ‘भिक्षु दुष्टान्त’ नाम से एक महत्त्व की सामग्री बन गई है। मनोविनाद के साथ स्वामीजी गहन तत्त्व को कितना सुगम बना देते थे यह उनसे सहज ही जाना जा सकता है। स्वामीजी का जीवन-चरित्र ‘विभु बर रसायन’ भी अपने ढंग का एक उत्तम जीवनवृत्त है। पुराने जमाने में राजा लोगो के जो जीवनवृत्त लिखे जाते थे उनमें केवल गुमानुवार को ही अधिक स्थान मिलता था पर अयाचार्य ने उसे बटवारायक तथा सिद्धान्तात्मक बनाना का अधिक प्रयत्न किया है। इसीधिये उस पड़ते समय पाठक अनुभूतियों और चिन्तन के सागर में गोते लगात सपता है। इसी प्रकार अयाचार्य ने और भी अनेक आचार्यों साधु तथा साधिनियों के जीवन-चरित्र लिखे हैं। यहाँ तक कि यादव-यादवियों के बारे में भी उन्हें जो कुछ मिला उसे भी उन्होंने लिखिबद्ध कर दिया। यही कारण है कि तेरपय मय का इतिहास आज भी बहुत मूर्धन्यस्थित है। वे जो न लिख सके वह फिर लिखा ही नहीं जा सका। सचा के स्मि फूट ही गया। फिर भी जो कुछ लिखा जा चुका है, वह भी कम नहीं है। आग के लिए मिलने का एक कम ही बन गया और सच का इतिहास बहुत ही मूर्धन्यस्थित हो गया। एक-एक साधु-साध्वी ने अपने जीवन में जो भी विषय कार्य बिय है उन सबका विवरण सुरक्षित रखा जाता है। यह सब अयाचार्य की इतिहासप्रियता का ही परिणाम है।

अब कार्य न जीवन का अधिपति आधुनिक साहित्य के अध्ययन में ही बीठा। यह तक कि बाट दर में उन्होंने ८९, ९० व० पापार्थों का स्वाध्याय किया था। इसीलिए उनके साहित्य का बहुत बड़ा भाग आजमा की बर्षा स पूर्ण है।

इसके साथ-साथ इसका एक और भी कारण यह था कि तात्त्विक जैन-सम्प्रदायों में प्रमुख रूप से सास्त्र-वर्ण ही एक विषय रहा करती थी। जब जयाचार्य को भी उनके सम्बन्ध-सम्बन्ध के सिद्धे होते ही साहित्य का सुजन करना पड़ा। उनमें से प्रथम विषयों में 'सदेह विधीयते' 'कुमति विह्वलन' 'प्रसन्नोत्तर सार्धसतत' 'प्रसन्नोत्तर सत्त्वबोध' आदि प्रमुख हैं।

टीकाओं के अतिरिक्त ग्रन्थानुयोग पर स्वयंसेवक रूप से भी उन्होंने बहुत कुछ किया है जिनमें 'श्रीश्री वर्ण' 'श्रीश्री ब्रह्म' 'श्रीश्री ज्ञान' आदि प्रथम प्रमुख हैं। सामयिक प्रश्नों का भी वे बहोत ही भाषा में ही उत्तर दिया करते थे। अब अनेक सामयिक प्रकरणों को भी उन्होंने बहोत ही बढ़ा कर दिया है। उनका एक-एक प्रकरण वास्तव में एक-एक स्वयंसेवक की सामग्री प्रस्तुत कर देता है। सामु का आहार करना आगम विहित है या नहीं? इस विषय पर उन्होंने एक कम्पी निष्कर्ष निकाला है। इसी प्रकार सामु को मीठ सेनी चाहिए या नहीं? मीठ उतरना चाहिए या नहीं? आदि अनेक विषयों पर उन्होंने बड़ी निष्ठापूर्वक इतिषां भिन्नी हैं जिन पर स्वयंसेवक आलोचना की आवश्यकता है।

इसके अतिरिक्त जयाचार्य ने फूटकर रूप से इतना कुछ किया है कि उसकी गणना एक व्यक्ति के लिए बहुत बड़ी है। बार-बार, पौनर्मासिक जपुस के कागज के टुकड़ों पर भी उन्होंने इतने महत्त्व की बातें लिख डाली हैं कि इतने के बिना उनकी समाजना भी एक समस्या बन जाती है। ऐसा लगता है, उनकी लक्ष्मी ने बड़ी विराम नहीं किया। उनके सम्पूर्ण विराट् व्यक्तित्व का एक पड़सू भी पूर्णरूप से कोकमानस के सामने आ नहीं सका है। जैसे-जैसे उनके जीवन के निरन्तर-मित्र पक्ष प्रकट होते जायेंगे वैसे-वैसे हमें उनका सर्वांग संपूर्ण परिचय आनन्द और आश्चर्य के साथ प्राप्त होता जायगा।

पढ़ते वीक्षित होने की सह्यति से थी। आज्ञा प्राप्त कर उन्होंने मुवाचार्य से विनय की। अपनी माँ तथा बहिन की भावनाओं को उनके सामने रखा। श्रीमन्मवाचार्य को बाळक 'मन्वराज' में अपूर्व सेवक रखा। बाळक की होत हाया' पर वे मुग्ध हो गए। उसे वीक्षित करने की बात मन में खेच गई। बाळक मन्वराज का प्रीड विवेक तथा एक सङ्ग बटगा श्रीमन्मवाचार्य के मन को उसे वीक्षित करने के लिए प्रेरित कर रही थी। वह बटगा यह भी कि एक बार बाळक मन्वराज अपने दावियों के साथ खेल रहे थे। सभी बाळको को यह पता लग गया था कि मन्वराज साधु बनेगा। उनके परस्पर खेलते समय मन्वराज को सम्बोधित कर एक बाळक कहता "मन्वराज बंशमि मन्वराजी स्वामी। मन्वराज जी मीन रहते पर कोई दूसरा बाळक उनका प्रतिनिधित्व करता हुआ कहता जी"। तब सारे बच्चों के एक साथ कहते—

‘आरे पातरे में भी बंद्यो ठहो पाणी पी’

मुवाचार्य ने यह खेल जाते-जाते कई बार देखा था। बाळको के मुख से निकलने वाले वे वाक्य उन्हें धूम जात पड़े। 'मन्वराज' के उन्मत्त भविष्य का उन्हें निश्चय हो गया। आधुनिक समाज के बाव मार्गशीर्ष कृष्णा पक्षमी को विसा देने की घोषणा हुई। विसा की तैयारी होने लगी। करणीय सभी विधियों की गई। पक्षमी का सूर्य उदित हुआ। बाळक मन्वराज बोले पर सवार हो वीक्षा-मन्त्र पर पहुँचने के लिए घर से निकला। माय में अग्रस्थापित बटगा बटी। कुछ निष्ठुर व्यक्तियों ने 'मन्वराज' के जात्रा के कान भरे। निरर्थक भाषणों से उनका मन क्षुब्ध हो उठा। वे संतुलन खो बैठे। इसी बाळक मन्वराज को बोले से लौटकर बोली में उठाए वे पास ही के एक वन में चले गए। वन के सन्नात व्यक्तियों ने कारण पूछा पर उन्होंने इतना ही कह कर सबकी टाक बिधा कि 'मुझे वीक्षा नहीं विकानी है। अनेक लोगों ने उन्मत्त समझा पर सब व्यर्थ। श्रीमन्मवाचार्य को यह बात पालम हुई। उन्होंने तत्काश वहाँ से काठनू की ओर विहार कर दिया; क्योंकि वीक्षा न होने के कारण आधुनिक के बाव नहीं रहना नहीं कल्पता था।

इस बटगा से बाळक मन्वराज को अत्यन्त दुःख हुआ। परन्तु वे हताश नहीं हुए। निराशा में ही आधा को बनाए रखता उनका अपना बुद्ध था। उन्होंने अपने जात्रा की समझाया और उन्हें छाड़नू बछने के लिए तयार कर दिया। वे सभी जयाचार्य की सेवा में काठनू आए। पुन वीक्षा की प्रार्थना की गई। स १९ ८ मू क १२ को हजारी व्यक्तियों की उपस्थिति में काठनू के बाहर 'पीरजी के स्थान' पर बाळक मन्वराज की वीक्षा सम्पन्न हुई। गृहस्थ जीवन से पाठा दृष्ट पडा। वे मुनि सब में जा मिटे। वह सब के भाव्योदय का दिन था। सब में प्रसन्नता की कहर हो गई। श्रीमन्मवाचार्य को विशेष प्रसन्नता हुई क्योंकि उस बाळक में उन्हें अपने उत्तराधिकारी बनने की योग्यता देख रही थी। वेदपत्र के आचार्य अपने मन्वरे उत्तराधिकारी को पाने बिना निश्चिन्त नहीं होते। आज उन्हें उत्तराधिकारी का अनुभव हो रहा था।

वेदपत्र के वृतीय आचार्य ऋषियम उन दिनों मेवाड में थे। जब बाळक मन्वराज की वीक्षा के समाचार उन तक पहुँचे तो अचानक ही ऋषियम को तीन झटके बाई। उन्होंने प्रथम झटके पर तो कुछ नहीं कहा पर दूसरी झटके आते ही कह—
लगता है यह बाळक साधु दीपनेवाला होगा। इतने में ही तीसरी झटके आते ही आपने कहा—यह तो बीरवम का भार समाल से तो बाळक्य नहीं। सङ्ग यह से निकले हुए आचार्य के ये वचन बाळ मुनि के लिए बरघान पड़ गए।

पूज्य श्री ऋषियम का स्वर्णवास स १९ ८ माघ क १४ को हो चुका था। श्रीमन्मवाचार्य ने साधन का कार्य भार उठाया।

मन्वराजजी स्वामी की ससार पत्नी याता बलाभी तथा बहिन गुलाब कौरजी की वीक्षा उची वर्ष काष्ठम क ९ को श्रीमन्मवाचार्य के हाथो सम्पन्न हुई।

मन्वराजजी स्वामी का व्यक्तित्व अनेक विशेषताओं को लिए हुए पण्य रहा था। बचपन से ही वे गरीब थे। उनका हृदय अत्यन्त परिश्रम और निष्ठुर था। सामान्य के प्रति उनकी निष्ठा अत्यन्त बृद्ध और बलवती थी। उनके चरित्र के पर्यव निर्मल और बिभूद थे। अष्टमाचार्य श्रीमन् काकुमणी उनके बाह्य व्यक्तित्व का विवरण करते हुए कहते "मन्वराजजी जैसी सुन्दर बाळकिका व्यक्तित्व में अपने जीवन-काल में नहीं देखा। गरीबीता पाप-भीरता अनुप्रेष तथा सङ्गधीरता के माता बनीं थे। प्रत्येक परिस्थिति में संतुलन बनाये रखने में आप निपुण थे।

स्वमाय की कोमलता और हृदय की निर्मलता से आपने सबको मुग्ध कर लिया था। विशेषतः श्रीमन्मवाचार्य आपसे बहुत प्रसन्न थे। दोनों का सम्बन्ध अनन्य था। जहाँ सम्बन्ध का अनुबन्ध मुनाभित होता है वहाँ उसमें विचरता और

पवित्रा रह सकरी है अथवा वह स्वयं स्वस्थ नहीं रहता। अथवा प्रेम और वास्तव्य के संस्कार जब बगते हैं और अपने मतेय में एकरस हो जाते हैं तब अनिर्वचनीय आनन्द का अनुभव होता है और अथवा अपने अथवा के साथ इतना तम हो जाता है कि उसे मर्त्य का क्षणिक विरह या विरह की बुद्धिगत कल्पना भी बसहा हो उठती है। मधवागजी स्वामी की अपन मतेय श्रीमद्भगवाचार्य के प्रति अथाह भक्ति और अनन्य प्रेम था। श्री मधवाचार्य का भी अपन चिन्म के प्रति अग्रिम वास्तव्य था।

मुनि मधवागजी सदा श्रीमद्भगवाचार्य के पास ही रहे। गुरु-विरह से होनेवाली कष्ट अनुभूति से वे अपरिचित थे। परन्तु एक बार उन्हें आचार्य श्री से विरह रहना पड़ा। विरह की कष्ट अनुभूति से वे विह्वल हो उठे। श्री मधवाचार्य का भी मन चिन्म की विह्वलता से उन्मत्त उठा। बटना इस प्रकार है—

वि स १९११ का बाहुर्मास स्वकाम में सम्पन्न कर श्रीमद्भगवाचार्य इन्दौर पधारे। मुनि मधवागजी को 'मोदीसप' (छोटी बेचक) निकल आया। उपचार किए गए। एक महीना बीत गया पर रीय से मुक्ति नहीं मिली। तब मधवाचार्य ने वहाँ कुछ सन्तों को मुनि श्री मधवागजी की सेवा में रख कर उम्मेन श्री ओर विहार कर दिया। मुनि श्रीमधवागजी के लिए आचार्य प्रवर से अलग रहने का यह पहला अवसर था। वे कुछ जमने में हो उठे। अलग रहना असह्य बात बस। उन्होंने आचार्य वर से यह प्रार्थना करवाई कि उन्हें भी प्यो-स्यो साथ ले लिया जाए। श्रीमद्भगवाचार्य इन्दौर से २ कोस दूर पर अवस्थित थे। उन्हें ये समाचार मिले। साथ में के बसने की बात ठीक लगी परन्तु बच्चों ने आचार्य वर से यह प्रार्थना की कि मुनि श्री को इस अवस्था में उठाकर ले जाने में कतरा है। श्रीमद्भगवाचार्य का यह बात जैब गई। उन्होंने उम्मेन जाने का अपना कार्यक्रम बस दिया और वे पुन इन्दौर पधार गए। मुनि श्री का हृदय हर्ष से पड़गू हो उठा। उपचार पूर्वक चलता रहा। व्याधि से मुक्ति मिली परन्तु व्याधि-जन्य शारीरिक दुबलता से अनी छत्रापा नहीं निक पाया था। समय बहुत निकल गया। अतः श्रीमद्भगवाचार्य ने वहाँ से विहार कर दिया और इन्दौर से उम्मेन तक मुनि मधवागजी को साथ उठाकर ले गए। उम्मेन में उपचार बसा और कुछ ही दिनों में मुनि श्री स्वस्थ हो गए। इसी प्रकार वि स १९१३ का बाहुर्मास पाली में सम्पन्न कर श्रीमद्भगवाचार्य काउ पधारे। मुनि मधवागजी को पुन बेचक हा गई। मर्मादा महोत्सव समिष्ट था। छात्र-छात्री वर्तमान आ रहे थे। जीब छोटा था। फिर भी वहाँ २७ दिन रुना पड़ा। इन्हें छात्र-छात्रियों को वहाँ भिक्षा प्राप्त होना मुश्किल नहीं था। अतः आस-पास के १२ गाँवों से मोचरी की जाती। इतना होने पर भी भवाचार्य वहाँ २७ दिनों तक रुके और मुनि मधवागजी के स्वस्थ हो जाने पर उन्हें साथ ले वहाँ से बसे। मुनिश्री के प्रति भवाचार्य के वास्तव्य का यह स्फुट निदर्शन है।

आचार्य से विचार पवित्र बगते हैं और विचारों से आचार में स्थिरता आती है। दोनों की प्रीठता विद्या से सम्पन्न होती है। पद्य और भावेदना विद्या के अनी मुनि श्री मधवागजी भवाचार्य के चिखन की प्रयोगवाला थे। भवाचार्य भी वह विर बलिनापा की कि सब में संसृत भावा का प्रसार हो। साधन अल्प थे। यदि संसृत भावा सिखानेवाला नहीं थे तो छीकनवाले भी नहीं थे। भवाचार्य की उत्कट बलिनापा मुनि मधवागजी में संग्रान्त हुई। वे संसृत भावा के अध्ययन में जु पड़े। साधनों की अल्पता न परिश्रम की छतमुक्ति कर दिया। वे तेरारण सब में संसृत के प्रथम विग्न बने। उन्होंने संसृत भावा में रचनाएँ की। उन्होंने सारस्वत व्याकरण का पूर्वार्थ तथा बज्रिना का उत्तरार्थ कष्ट्य किया। भाव तथा बज्र व्याकरणों का भी अध्ययन किया। अनेक काव्य पड़े। उन्होंने छिराठार्थनीय मही दुर्बत काव्य विरहभूत महान व्याय बीपिका परीक्षा मुलमहान समाधिदत्त योगवाच्य आदि छम्पा का सांगोपाय अध्ययन किया। व्यायन में आप संसृत काव्यों को पढ़ते और अनता की मन्त्रमुष्य कर बेते थे। रात्रस्थानी भावा के उन्होंने रात्रचरित गापीनर बम्बुमार, बमर कुमार, गुरुमुखरी नमचरित आदि काव्य कठस्थ किए। आपकी बुद्धि अध्ययन पद और टीन की। आपने भावपद उत्तराध्ययन सदावैवाकिक प्रथम आचार्य और जुहृन्मस्य—ये पाँच आगम कष्ट्य किए और सदा अनता स्वाध्याय करते रहे। अतीत आगमों का आपने कई बार पाठायन किया तथा कुछ टीकार्य भी पढ़ी।

भागी स्मृति बज्रिना और ग्रहणवर्धित मुखिर थी। जो कुछ एवचार कठस्थ कर लने वह आपने स्मृति-पटल पर लिख रह था। आपकी स्मृति इतनी तीव्र और स्वायी थी कि कष्ट्य किए हुए ग्रंथों को कहीं तर बिना दुर्गम्य भी पारख लेते थे। वि स १९४८ के अपन जयपुर बाहुर्मास में आपन पठित पुर्णवित जी को सारस्वत व्याकरण का

कुछ बंध सुनाया । पंडित जी न पूछा—क्या आप बनी भी व्याकरण बुझाते हैं ? मध्वायनी ने कहा "वि. सं. १९२२ के पाकी चातुर्मास में एक बार मैंने जयाचार्य की सारस्वत व्याकरण का पाठ पूर्ण सुनाया था । उसके बाद उसे कभी नहीं बुझाया ।" पंडितजी इस कबल से आपत्तयान्वित रह गए । २९ वर्ष तक बिना बुझाए भी व्याकरण जैसे कठिन विषय को अधिकतर स्मरण रख केना असुल स्मृति का बयानकार है ।

सब के सामु-साम्नी आपकी 'पंडित' कह कर बुलाते थे । यह उपाधि मिथ्याकरण नहीं थी । एक बार जयाचार्य बिहार के 'जेठारण' पसार रहे थे । ओ सामु कुछ भागे चक रह गये थे जेठारण के गाँव के पास एक बूल के नीचे जयाचार्य की प्रतीक्षा न बिधायन कर रहे थे । एक सामु न उपस्थित सामुओं से निम्नोक्त पहेली का जर्ब पूछा—

'भागे जेठारण सारे जेठारण बीच में बाबाँ बापाँ ।

इस पहेली को जर्ब बठाईं टिण ने पंडित बापाँ ॥

मुनि मध्वायनी न यह सुना और उत्कल इसका जर्ब बतकाते हुए कहा "यहाँ से भागे जेठारण नामक गाँव है हमारे पीछे जनता को ठारने बाके न अर्थात् जयाचार्य हैं और सामु हम सब लोगो के बीच में चक रहें हैं ।" इस प्रत्युत्तर मति में सामु अत्यंत प्रसन्न हुए और उसी दिन से सामु उन्हें 'पंडित' के नाम से संबोधित करना लगे । श्रीमन्मध्वाचार्य के पास बच कोई संस्कृत का पंडित आता तो आप यही कहते कि हमारे यहाँ तो संस्कृत के पंडित एक 'मध्वा' ही हैं ।

कुछ संस्कृत रचनाओं को छोड़कर आपकी सारी रचनाएँ राजस्थानी भाषा में हैं । किसी भाषा जिससे आप प्रतिबद्ध नहीं थे । जन भाषा के प्रति आपका अनुराग था और वे उसको सदा सम्मान की दृष्टि से देखते थे । बुधामन की बात है । स्वामीय बोय एक पंडितजी को लेकर आए । उन्होंने संस्कृत में प्रश्न पूछे । मध्वायनी ने राजस्थानी न उल प्रश्न के उत्तर दिए । पंडितजी ने कहा "संस्कृते वाक्यम् । मध्वायनी ने कहा "संस्कृत भाषा में यहाँ के लोग समझ नहीं सकते । मुझ आपकी ही नहीं बल्कि लोगों को भी समझाया है । अब यहाँ की जन भाषा—राजस्थानी भाषा में बोलना ही उचित होता । बल्कि हो कि आप भी अपने प्रश्न राजस्थानी भाषा में ही कर ।" पंडितजी ने इस बात को मानने से इन्कार कर दिया । वे संस्कृत में प्रश्न पूछते और मध्वायनी राजस्थानी भाषा में उत्तर देते । संस्कृत बोलते समय एकबार पंडितजी वही स्तुति होने लगे तो मध्वायनी ने उन्हें सावधान करते हुए कहा—पंडितजी ! पंडितजी इस संकेत से उत्कल समझ पर और सावधानी से बोलने लगे । कुछ देर बाद पुनः स्तुति हुई और मध्वायनी ने पुनः उन्हें संकेत किया । पंडितजी कुछ रुक गए और राजस्थानी में बोलने लगे । प्रश्नोत्तर चले । जनता ने पूर्ण रस किया । पंडितजी ने मध्वायनी की विद्वत्ता का कौशा मागा और अपनी जकड़ को मुँहकर उन्होंने जाते समय मध्वायनी के घरको में मुँहकर तथा हाथ जोड़कर निवेदन किया—"बाप बड़े उदार हैं । आपने मेरी काज रख की । यदि आप चाहें तो परिवर्तन में मुझे अपमानित कर सकते हैं । पर आपन सेवा नहीं किया यह आपकी महागता है ।

बड़ा कौन ? यह बार बलरो का प्रश्न बढ़ा जटिल और रहस्यमय है । वैज्ञानिक दार्शनिक कवि प्रवक्ता नेता आचार्य आदि सभी जन्मे-मरने लोगों में बड़े माने जाते हैं परन्तु बुद्धिबुद्ध यह है कि सबसे बड़ा है विवेक । जिसका विवेक अधिक होता है वह सदा बाधत रहता है और वही बड़ा है फिर चाहे वह कोई भी जन्म न हो ।

मुनि मध्वायनी विवेक के धनी थे । विवेक का सम्मान अवस्था से माही संस्कारगत विरोधताओं में है । उस समय उनकी अवस्था १४ वर्ष की थी । विवेकपूर्ण बाधत था । उन्हें समस्त सामु-समाज का विश्वास प्राप्त था । दूसरों की बात मानने में जानाकारी करनेवाले सामु भी उनकी बात मानने के लिए तैयार हो जाते थे । वि. सं. १९११ की बात है । श्रीमन्मध्वाचार्य 'बाजरीद' में विराज रहे थे । वही की गठना है । एक सामु ने किसी अपराध पर दण्ड निर्धारण करने के लिए श्रीमन्मध्वाचार्य ने पीछ खींचे की विनम्र किया । परस्पर विचार-विमर्श हुआ । दण्ड निर्धारित हुआ । मोक्ष की दिशि निकट थी । परन्तु उस सामु न जयाचार्य से प्रार्थना की कि मुझे यह पूर्ण विश्वास नहीं हो पा रहा है कि मैं पापी पक्ष मुझ उचित दण्ड से छूटने ? अब आप कोई दूसरी व्यवस्था कर । श्रीमन्मध्वाचार्य ने उसे मानसिक तौर बिलसे हुए पूछा "तुझे किस पर विश्वास है ? क्या तू 'मध्वा' के निर्णय को मान लवा ? उस सामु ने उत्कल स्वीकृति देकर 'मध्वा' के प्रति अपना विश्वास प्रकट किया । जयाचार्य ने मुनि मध्वाजी को बुला सेवा और पापी पक्षों पर उन्हें 'उत्तरव' स्थापित किया ।

सिद्धान्ति सामुद्रिक के लिए परम सहायक बनी। वे अपने विभाग का आहार दूसरों को दे देते और उनके विभाग में बाए हुए रीति के टुकड़े स्वयं से लेते। प्रतिष्ठित के इस व्यवहार से वैतन्त्रिके सामुद्रिक हितचिन्तासे और वे स्वयं अपने विभाग में बाए हुए टुकड़ों को बाने में आगन्व मानते। सम-विभाग की व्यवस्था पक्के से लगी। मुनि मधराजजी कहते—जो सामुद्रिक आहार की 'सीत' (रोटी के टुकड़े) जो जीवन करते समय यद्य-कदा नीचे गिर जाते हैं। खाता है उसे बिचा जाती है। वह बचन बीरे-बीरे प्रसून हुआ और सामुद्रिकों ने बेसा कि स्वयं मधजी अग्राध सामुद्रिकों के मुख के बाये पड़ी हुई सीतें खाते हैं। ऐसा करने में सन्दर्भिक भी मकोच नहीं होता। सामुद्रिकों ने यह भी अनुभव किया कि इस लघुता से मुनि मधजी विनोदित विकास की ओर बढ़े चले जा रहे हैं। तब यह कहावत ही बन गई कि 'सीतें खाने से बिचा जाती है। आरम्भ सामुद्रिकी समाज में यह परम्परा बनी जा रही है और आचार्य भी सुसही इस कहावत को अनेक बार बुझाते हैं।

अपनी इन प्रवृत्तियों के लिए मुनि मधजी तैरापच तीर्थ चतुष्टय के अपूर्व आनन्द-मन्त्र बन सके। अब उनकी प्रत्येक प्रवृत्ति अग्राध सामुद्रिकों में आरम्भ बन कर प्रतिबिम्बित होती थी। दूसरे सदा यह कामना करते कि उनमें भी मुनि मधजी असी बिलस सेवावृत्ति समाणीकता और विवेक का समावेश हो। प्रत्येक व्यक्ति उनके पद-चिह्नो पर चलने के लिये लाजवित रहता था। आरम्भ में उनका जीवन व्यवहार और परमार्थ का समन्वय था। उनके विचार-मन्त्र-सकेंदों से परिपूर्ण थे। उनकी प्रवृत्तियों में सहज सारण्य और आराम-आश प्रतिबिम्बित होता था। जो कुछ वे करते वह किसी नीति-विशेष से प्रेरित होकर नहीं। अपितु स्वभावगत आराम-आश की परिपूर्णता से करते। अब उसम हविष्यता का लोभ भी नहीं बीजता। नैसर्गिक गुणों से प्रेरित होकर प्रत्येक प्रवृत्ति जन-मानस की आकृष्ट कर लेती है—इस सत्य का प्रत्यक्षीकरण मुनि मधजी में सहज ही हो जाता था।

कई व्यक्तियों की जीवन-विकास का अवसर ही नहीं मिलता। वे 'मन्द माय' हैं। कई व्यक्तियों की अवसर निराला है पर वे उस अवसर का उचित लाभ नहीं उठाते। अब वे 'हृत माय' हैं। कई व्यक्ति अवसर का समुचित लाभ उठाते हैं और उस अपने पुरस्कार से फलवान् बनाते हैं वे 'अग्राध-माय' हैं। मुनि मधराज जी 'अग्राध-माय' थे। जयाचार्य ने उन्हें विकास करने के अनन्य अवसर दिए। मुनि मधजी ने उन अवसरों को सदा फलवान् बनाया अपना विकास किया और अपने आपकी उन अवसरों द्वारा प्रसन्न गुह्यर उत्तरदायित्वों को निभाने योग्य बनाया। उनकी गति सदा प्रसन्न के चरण चूमती हुई जागे बढ़ती रही। प्रतिगति के स्वयं की उम्ह नहीं जाए। वे बढ़ते गए। उन्होंने अपने का नयी नाम भी नहीं रखा। गतिशील व्यक्ति न बनाया ही सहस्रो युग का मिलते हैं। वे युगों के पिण्ड बन गए। मुनि मधजी की सामाजिक लघुता न जयाचार्य की हृषा की सतगुणित कर दिया। वे इन्हें जागे बढ़ने का सदा अवसर देते रहे। बीसह वर्ष की लघु अवस्था में सारण्य बनना सचमुच एक विरल व्यक्तित्व का परिचायक था।

वि. १११२ में जयाचार्य की आँखों में कुछ पड़बड़ी हुई। खेरल (मारवाड़) की बात है। वहाँ सामुद्रिकों की हाजरी सुनाम का अवसर आया। जयाचार्य ने यह कार्य मुनि मधजी को सौंपा। पन्द्रह-सोलह वर्ष की अवस्था में यह गुह्यर उत्तरदायित्व अति विरल व्यक्तित्व की ओर संकेत करता था। वि. १११९ में जयाचार्य ने मुनि मधजी को उनकी साधन-सेवा से प्रभावित होकर उन्हें समुच्चय के द्वार तथा कार्य-विभाजन की प्रणाली से प्राप्त सभी कार्यों से मुक्त कर दिया। उत्तरीतर भागें बढ़नबाधे से गतिशील चरण मुनि मधजी के व्यक्तित्व में सफलता की कदियाँ बीजते चले जा रहे थे।

वि. ११२ की बात है। उस समय मुनि मधराज जी २४ वर्ष के थे। जयाचार्य चतुर्मासिक स्थिति में शुरू में विरल रहे थे। मगध की जोड़ का कार्य बाकू था। परन्तु जयाचार्य की निम्नता समय नहीं मिल पा रहा था। उनका चित्तन चला और उन्हें साधन-आर से मुक्त होने की आवश्यकता प्रतीत होने लगी। यह गुह्यर कार्य अवश्य था पर इसका विचार नहीं था कि चतुर्मासिक अवसर का प्राप्त हो चुका था। जयाचार्य ने वर्षों पूर्व मन ही मन अपने उत्तरदायित्वों को चुन लिया था। उस वैधानिक रूप देने की भावना उनमें बनी और उन्होंने उस मूर्त रूप देने का निश्चय कर लिया। तैरापच की साधन-प्रणाली एकलपन की परिचया करती हुयी चकती है। कुछ कार्य एकलपन के आधार पर होते हैं और कई कार्य समाजवाद के आधार पर। एकलपन और समाजवाद का यह सह अवस्था तैरापच सब के विकास का मूल मंत्र है। एकलपन में कुछ कार्य आचार्य ही कर सकते हैं। दूसरा व्यक्ति उसमें हस्तक्षेप नहीं कर सकता। जयाचार्य

धियावृत्ति साधुओं के लिए परम सहायक यन्त्र
 रोटी के टुकड़े स्वयं से छेदे । प्रतिदिन १०
 बाए हुए टुकड़ों को खाने में आत्मस्थ मान ।
 साधारण की सीटें (रोटी के टुकड़े जो भा-
 वधान धीरे-धीरे प्रसून हुआ और साध-
 न है । ऐसा करने में उन्मुख तनिक भी मा-
 दिनीय विनाश की ओर बढ़ जाये -
 साधु-माध्वी समान में यह परम्परा

अपनी इन प्रकृतिगत विशेषता
 अब उसकी प्रत्यक्ष प्रवृत्ति अन्याय्य १०
 भी मुनि मन्त्रजी जैसी विनय धियावृ-
 के धिये सामायित रहता था ।
 छकेटों से परिपूर्ण थे । उस
 वह किसी नीति-विशेष से प्रति-
 का जैसा भी नहीं थीकता ।

का प्रत्यक्षीकरण मुनि मन्त्र
 कई व्यक्तियों की जी-

है पर वे उस अवसर का
 और उस अपने पुरकार
 करने के अनन्य अवसर ।
 आपकी उस अवसरों का
 हुई जागे बढती रही ।

गतिधीन व्यक्तित्व म
 सधुता में अवाचार्य
 अवस्था में सरपल

वि स १

हाथी मुनाम क
 मुक्तर उतथामि
 को उनकी शा-
 कर दिया ।
 रहे थे ।

वि स
 विराज रहे म
 चला और -
 कई मयों से
 को मुन नि-
 तेपनक की
 कई कार्य १०
 है । तेरा

आदि दम-बहिष्कृत साधुओं का प्रचार-सत्र बना हुआ था। अनेक क्षेत्र में उनका प्रभाव स्पष्ट प्रतीत हो रहा था। परन्तु वरमान में उनका संगठन छिन्न-भिन्न हो गया था। मधवापणी वहाँ भी पधारे। शोगी में हृदय से आपस स्वागत किया और हजारों नर-नारियों ने गुह्य धारणा की। सरदारसाहब और बहिर्गो का शेष माना जाता था वहाँ भी सड़क-माहों से गुह्य धारणा की और तेरापर्व संगठन के प्रति उत्तुङ्गायी रहन की प्रतिज्ञा की। इसी प्रकार अनक शत्रु में अनक परिवारवालों ने गुह्य बहिष्कृत की धारणाओं को तिक्रानिधि से मधवापणी की अनुयायिनी स्वीकार की। तीन सप्ताह आप पड़ी प्रेष को बध्माय बाणी से आकाशित करते रहे। वहाँ का कण-कण आपको पा हर्ष-विमोह था। वहाँ से आप मारवाड़ पधारे। वि. सं. १९४१ का चातुर्मास जोधपुर में सम्पन्न हुआ। शान्त-शान्त आचार्य को पा पदधर के बासी अपने माय को सपह रहें। महासती थी मुकामी जी साध थी। पीप में उनका स्वर्णवास ही मया। मधवापणी वाली पधारे और साधिका का भार महासती सबको जी को सीपा गया। वहाँ से अनेक नगर का स्पर्श करते हुए वे मयपार की जैनी-जीनी पवरीनी भूमि को पार कर देवगढ़ पधारे। कुछ दिन पूर्व ही वहाँ के राजकी के जूँवर दिवगत हो गए थे। सारे महूर में शोक छाया हुआ था। सभी जानोव प्रमोद बन्धन। परन्तु जब राजकी ने मधवापणी के पदापग के समानार मुन तो उन्होंने नगर के लोग को यह कहकाया कि मधवापणी के पुण्य पदार्थ पर शोग क्षुधिया मनाई, राज शम के साथ उनका स्वागत करें और पुण्य आचार्य की के साथ रहनेवाले यात्रियों को ठाठ से बिमार्द। जीवनचार-तर कोई प्रतिबन्ध नहीं है। इस कथन से देवगढ़वासी लोग बहुत प्रसन्न हुए। पूर्व ठाठ-ठाठ के साथ मयराशिमा न आचार्य की का हृदय से स्वागत किया। राजकी की आर्चना पर आप गढ़ में पधारे। दूर तक राजकी सामन आप और बस्यन्त बारन मझापूर्वक मधवापणी को बन्दर से गए। आचार्य की की शान्त और सुधारसमय बाणी से मोह सतप्त परिवार को शान्तका मिथी। सहाजुमूर्ति के वो छन्द मुन सारा परिवार कुसह रई को भूक सा गया। यह सत्य है कि दुष्पी बन्धना में संवेचना के दो सख्त भी कुछ ब रई को हस्का कर देते हैं।

वि. सं. १९४१ का चातुर्मास उज्जयपुर में हुआ। शहर के लोग धार्मिक प्रवृत्तियों में तन्मय होते जा रहे थे। वहाँ क प्रमुख नागरिकों तथा राज्याधिकारियों का सम्पर्क बढ़ा और जन-जन में मधवापणी के शान्त-शान्त व्यक्तित्व की चर्चा होने लगी। चातुर्मास के बाद एक दिन महापणा फतेहसिंहजी आचार्य की के दयन करने कबिरान साधसदासजी की बाड़ी में आए। कबिरानजी की प्रेरणा सही से आज यहाँ दर्शनार्थ आए थे परन्तु पुत्र निर्धारित समय से कुछ विलम्ब हो जाने के कारण उन्हें कुछ सकीच सा हो रहा था। उन्होंने मधवापणी के पास जाकर विलम्ब के लिए क्षमा-माचना की। मधवापणी ने उन्हें प्रेम भरे शब्दों में उपवास दिया। वे उत्तरण हो अत्यन्त अवधानना पूर्वक बध्मायन-बाणी का रसास्वादन कर रहे थे। लगभग २२ मिनट का समय बीत गया। प्रतिक्षण भी चेका आई। मधवापणी ने उपवास बन्द किया। सभी साधु प्रतिक्षण में लग गए। महापणा फतेहसिंहजी महलों की ओर चक पड़। सोया का लमा कि महापणा साहब बसप्रस होकर लौट गए हैं। पर मधवापणी को इसकी कोई चिन्ता ही नहीं थी। किसी की बातचीत की अपेक्षा उन्हें अपनी जिम्मा की अनुपस्थिता का विषय महत्त्व आज पड़ता था। शोग बबरपण। पर महापणा फतेहसिंहजी ने अपने स्वान पर पहुँच कर कहा "संत बड़ फनकड़ हैं। अपन नियमों के पालन में इतन पक्के हैं कि किया-बलाप का समय आ जाने पर वे हर किसी को हम्कार कर सघते हैं।"

प्रिय सपन्न में व्यक्ति का स्वार्थ सब से हित के नीचे रहना है, वही मधु विकास कर सघता है। प्रिय मय का अधि नेत्र नष्ट-हित के लिए अपन व्यक्तिगत हितों की आहुति दे देगा। वह सचपति सध की उत्पत्ति के विगार पर पहुँचा देता है। मधवापणी व्यक्तिगत हित की अपेक्षा सध हित की विधेय महत्त्व दते थे। मेधाक स पड़ी की ओर पधारे सध बाप अजमेर पधारे। अजमेर में कई स्थानजवाणी आर्यामी ने प्रार्थना की कि उह तेरापर्व गग में दीक्षित कर दिया जाए। कई दिनों तक यह प्रयास बसा। परन्तु मधवापणी ने इस प्रमय को टारने हुए उह बड़ा "तेरापर्व की दीक्षा बापन पठोर है। एक मुद के अनुपासन में जीवन अधिन किए बलना उनके लिए बलि हो जाता है जो क्यों से सम्पन्नता पूर्वक रहन रहे हो।" आर्यामी ने बात मान ली और फिर वही आग्रह नहीं किया।

वि. सं. १९४१ का चातुर्मास रतनगढ़ में था। प्रारम्भ में साधारण प्रतिप्रयास हुआ। पीरे-पीरे उमरा प्रकोट बसा। घटीर रोमाञ्चक हुआ। उबर रहने लगा। लगभग सारा चातुर्मास अस्वास्थ्य में बीता। बास्त हो रहे हुए

साधु की बट्ठा है। जयाचार्य ऊपर बैठे साहित्य साधना में लीन थे। साध्वी श्री मुलाबाजी सेना में उपस्थित थी। जयाचार्य के पदों को वे निपटित कर रही थी। युवाचार्य 'मधवी' व्याख्यान देने लीं वे प्यारे। प्रबन्ध प्रारम्भ हुआ। प्रबन्ध करते-करते कहीं स्तब्ध हो गए। जयाचार्य का ध्यान एकाग्रता की ओर गया। आपने मुकाबल सही से कहा "तुम्हारे भाई को व्याख्यान देना ही नहीं जाता। जाओ तुम व्याख्यान दो।" साध्वी श्री मुलाबाजी सममनस में पड़ गईं। एक ओर आचार्य के आदेश पाठन का प्रश्न था दूसरी ओर युवाचार्य की व्याख्यान के बीच से उठकर स्वयं व्याख्यान देना था। वे सकपका गईं। कभी एक वर जाये रकती कभी पीछे। न जाने को रिल बाह्य या और न आचार्य के आदेश को टाकने की भावना थी। जयाचार्य ने पुनः प्रश्न करते हुए कहा—क्यों व्याख्यान में नहीं गईं? साध्वी श्री मुलाबाजी ने प्रार्थना की—अमी। क्या ही अच्छा हो कि आप स्वयं व्याख्यान में प्यारे। कोन आपकी जगह बीच या इच्छा हो जाये। जयाचार्य की बात बोल गई। वे स्वयं व्याख्यान में प्यारे। छोपो ने आनन्दकार से आपका स्वागत किया। जयाचार्य उच्चासन पर बिठाये और युवाचार्य श्री मधवी को प्रबन्ध में स्तब्ध हो जाने के कारण आपने कहा उपाकर्म किया। सुननेवाले सारे जीव स्तम्भित रह गये। सभी असमनस में वे कि एक साधारण स्तब्धता पर किस प्रकार युवाचार्य की उपाकर्म किया था रहा है। इसी कठोर अनुशासना पर श्री युवाचार्य केवल 'वह' ही कहकर सारी बातें स्वीकार करते थे। उन्हें हर्ष मिश्रित खेद हो रहा था? हर्ष इसलिए कि मुख्य मुख्य ने उन्हें अपनी भूल के परिमार्जन का सुन्दर अवसर दिया था और खेद इसलिए कि अपनी असहजता के कारण मुख्य मुख्य की इतना कष्ट उठाना पड़ा था। वे बड़ाबलि हो मुख्य के मुबारकबन्द को अनिमेष निहारते हुए उन की बाणी को सावधानी से सुन रहे थे।

दूसरे दिन श्रीमन्मयाचार्य व्याख्यान में प्यारे। सभी साधु-साध्वी उपस्थित थे। आप सत बिबस की बातों को सुझते हुए युवाचार्य श्री मधवी की सहजधीरता विविधा तथा आचार्य के प्रति समारोह की मूरि-मूरि प्रशंसा करते हुए अपने भीम उत्पत्तिवादी के गुणों पर मुख हो गए। परिवर्द्ध ने देखा कि उपाकर्म में विषाद न पानेवाले तथा प्रशंसा व हर्ष-विरेक से मुख न होनेवाले युवाचार्य श्री मधवी के चेहरे पर आज भी एक ही भाँति गम्भीरता और नम्रता है। उनके अन्तस्तर में रहा हुआ महान् माधव लोगों के हृदय में गूँज उठे।

आचार्य के रूप में

वि स १९१८ की माघपक्ष शुक्ला २ की जयपुर में मधवाधारी ने ठौरपत्र के छासन सार की पाँचवें आचार्य के रूप में विविधता समाहा। तीर्थ जगुष्ट्य आपके उधार बिचार तथा पवित्र आचार से प्रभावित ही था। अब आपका अनुशासन या बहु इच्छा ही हो गया। श्रीमन्मयाचार्य के निबन्ध से एक साक्षिवादी चरण की परिसमाप्ति हुई। कभी स्व न बननेवाले जयाचार्य न ठौरपत्र में अनेक परिवर्तन काकर उसकी जीव की सुबुद्धता प्रदान की। उनके द्वारा प्रवर्तित मूल विधानों तथा अकस्मिन् परिवर्तना की साधु-समाज पचाने लग गया था। सर्वप्रथम उनके ने और जो एक-आध विनयादी अवशिष्ट थी वह भी मधवाधारी के दृष्टिकरण से हटकर ही हो चुकी थी। जयाचार्य अति के चरणों का निर्माण करते हुए जीवन भर काम करते रहे। उन्होंने पीछे मुड़कर नज़र नहीं डाला कि उनके चरण बिजुली का अनुमन करनेवाले व्यक्ति जित प्रकार बर्हा पड़ जा अनुभव करते हैं और उन चरणों की आपा को न समझ सके के कारण प्रति चरण पर उद्वेग होनेवाले सर्व क्या-क्या नहीं कर लेंगे। वे जाति के बीच मोते और उन्हें अंतुष्टि कर के ही छिड़ छेदे थे। वे जानते थे कि जो समस्त देश नामोचित परिवर्तनों को करने में सक्षम नहीं होता वह बड़बड़ जाता है। उसके चरित्र का उल्लंघन होता है और वह नेत्र एक कड़ियाह का पीपक निर्बल तब मात्र रह जाता है। ऐसे संकटों से विचार की बाधा नहीं की जा सकती। परन्तु वे यह भी जानते थे कि परिवर्तन यदि दीर्घ की परिणामा किन्तु चरुता रहा तो वह समझ या संस्था का हित मात्र संकटा है। अल्पता वह अकार्यकर बन जाता है। उन्होंने भीषिभता को मूर्च्छित रखते हुए अनेक परिवर्तन किए। मधवाधारी इन परिवर्तनों के समर्थक ही नहीं प्रसारक भी थे। धीरे-धीरे परिवर्तन ह्रस्व होने लग। मधवाधारी का इन परिवर्तनों के अनुसार कार्य-संचालन में कभी कोई बाधा नहीं आई। समुच्च तब वा बिरास उन्हें मिल चुका था।

जयपुर का आनुमान समस्त कर मधवाधारी जमी प्रदेश की ओर प्यारे। इससे पूर्व जमी प्रदेश योगवी जगुर्जनी

आदि बन्ध-बहिष्कृत साधुओं का प्रचार-क्षेत्र बना हुआ था। अनेक क्षेत्र में उनका प्रभाव स्पष्ट प्रतीत हो रहा था। परन्तु कठमान में उनका सफल छिद्र-निष्पत्ति हो गया था। मन्नाभाणी वहाँ भी पधारे। लोगों ने हृदय से आपका स्वागत किया और हजारों नर-नारियों ने गुरु धारणा की। सरस्वतीहर जो बहिनों का क्षेत्र माना जाता था वहाँ भी सफ़ा माझ्या ने गुरु धारणा की और तेरापथ संगठन के प्रति उत्तरदायी रहने की प्रतिज्ञा की। इसी प्रकार अनेक क्षत्रों में अनेक परिवारवालों ने यह बहिष्कृत की धारणाओं को ठिकीक़ि से मन्नाभाणी की अनुशासना स्वीकार की। तीन सप्ताह तक आप यही प्रयत्न को अम्यात्म बाणी से आप्लावित करते रहे। वहाँ का कण-कण आपको पा हर्ष-विभोर था। वहाँ से आप नारायण पधारे। वि० स १०४१ का चातुर्मास जोमपुर में सम्पन्न हुआ। शान्त-शान्त आचार्य का पा भ्रमर के भासी अपने भाष्य को सटाह रह गे। महासती श्री सुभाषा भी साथ थी। पीप में उनका स्वर्णवास हो गया। मन्नाभाणी पानी पधारे और सांझिया का भार महासती नन्का भी को सौंपा गया। वहाँ से अनक नयरो का स्पर्श करते हुए वे मेवमार की जैनी-नीची पवरीकी भूमि को पार कर बेवगड़ पधारे। कुछ दिन पूर्व ही यहाँ के राजकी के जूँवर विभक्त हो गए थे। सारे शहर में शोक छाया हुआ था। उसी आसो-असोब बन्ध थे। परन्तु जब राजकी ने मन्नाभाणी के पदार्पण के बनावार धुन तो उन्होंने शहर के लोगों को यह कहलाया कि मन्नाभाणी के पुण्य पदार्पण पर लोग क्षुधिया मनाएँ, पात्र बाव के साथ उनका स्वागत करें और पुण्य आचार्य की के साथ रहनाके यात्रियों को ठाठ से बिमाएँ। जीवनभार नर कोई प्रतिबन्ध नहीं है। इस कथन से बेवगड़वासी लोग बहुत प्रसन्न हुए। पूर्व ठाठ-बाट के साथ नगरवासियों ने आचार्य की का हृदय से स्वागत किया। राजकी की प्रार्थना पर आप गड में पधारे। दूर तक राजकी सामने आए और अत्यन्त भार न मन्नापूर्वक मन्नाभाणी को अम्बर के गए। आचार्य की की शान्त और सुधारसमय बाणी से लोक सत्तथ परिवार को शान्तना मिली। सहानुभूति के दो शब्द धुन साध परिवार बुझाव दब को भूक सा गया। यह सत्य है कि दुःखी बस्त्या में संवेदना के दो शब्द भी बुझाव बर्ब को हल्का कर देते हैं।

वि स १९४१ का चातुर्मास जवपुर में हुआ। शहर के लोग धार्मिक प्रवृत्तियों में लग्न हो रहे थे। यहाँ के प्रमुख नागरिकों तथा राज्याधिकारियों का सम्पर्क बढ़ा और जन-जन में मन्नाभाणी के शान्त-शान्त व्यक्तित्व की चर्चा होने लगी। चातुर्मास के बाव एक दिन महापत्नी फ़तेहसिद्दी आचार्य की के दर्शन करने कबिराज सांख्यशास्त्री की बाड़ी में आए। कबिराजकी की प्रेरणा से ही वे जान यहाँ दर्शनार्थ आए थे परन्तु पूर्व निर्धारित समय से कुछ विसम्भ हो जाने के कारण उन्हें कुछ सकीच सा हो रहा था। उन्होंने मन्नाभाणी के पास जाकर विसम्भ के लिए समा-याचना की। मन्नाभाणी ने उन्हें प्रम भरे शब्दों में उपदेश दिया। वे उत्कर्ष हो अत्यन्त अवधानता पूर्वक अम्यात्म-बाणी का रसस्वादन कर रहे थे। लगभग २२ मिनट का समय बीत गया। प्रतिक्रमण की बसा आई। मन्नाभाणी ने उपदेश बन्द दिया। सभी साधु प्रतिक्रमण में लग गए। महापत्नी फ़तेहसिद्दी महासती की ओर बल पड़े। संज्ञा को लगा कि महापत्नी सांख्य धरप्रसन्न होकर बैठ गए हैं। पर मन्नाभाणी की इसकी कोई चिन्ता ही नहीं थी। किसी की बातचीत की अपेक्षा उन्हें अपनी चिन्ता की अनुपलब्धता का विशेष महत्त्व मान पड़ता था। लोग बबराएँ। पर महापत्नी फ़तेहसिद्दी ने अपने स्थान पर पहुँच कर कहा "सत बड़े फ़लकब है। अपने नियमों के पालन में इतन पक्के हैं कि चिन्ता-बन्धन का समय आ जाने पर वे दूर किसी को इन्कार कर सकते हैं।

जिस संगठन में व्यक्ति का स्वार्थ सब के हित के नीचे रहता है, वही सब विश्वास कर सकता है। जिस सब का अधि पदा सब-हित के लिए अपने व्यक्तिगत हितों की जाहृति दे देता है वह संभवतः सब को उसहित के सिद्धर पर पहुँचा देता है। मन्नाभाणी व्यक्तिगत हित की अपेक्षा सब हित का विषय महत्त्व देते थे। मेवाड़ से बड़ी की और पधारे समय आप अजमेर पधारे। अजमेर में कई स्थानजवासी आर्याओं ने प्रार्थना की कि उन्हें तेरापथ गण में वीजित कर लिया जाए। कई दिनों तक यह प्रयास चला। परन्तु मन्नाभाणी ने इस प्रयत्न को टालते हुए उन्हें कहा "तेरापथ नौ बीछा मत्यन्त बजोर है। एक मुद के अनुशासन में जीवन अर्पित किए जचना उनके लिए बज्जि हो जाता है जो बनों से स्वच्छन्दता पूर्वक रहते रहे हो। आर्याओं ने बात मान ली और फिर कभी मागह नहीं किया।

वि स १९४१ का चातुर्मास रतनबड में था। प्रारंभ में साधारण प्रविराज हुआ। बीरे-बीरे उसका प्रवीण बड़ा। शरीर योगाशान हुआ। जबर रहने लगा। लगभग साध चातुर्मास अस्वास्थ्य में बीठा। अशान्त होते हुए

भी पातुर्मास समाप्ति के बाद आप शुरू होते हुए सरदारसहृद परामरे । व्याधि बढ रही थी । मन्त्रागमी को यह विश्वास हो गया कि अब पुनः स्वास्थ्य लाभ होना कठिन है । व्याधि की वृद्धि के साथ-साथ यह विश्वास भी स्तरोक्षित हुन होता गया । मार्यावा महोत्सव का कार्य शासक सम्पन्न हुआ । साधु-साध्वियों ने अपने-अपने निर्धारित क्षेत्रों की ओर विहार किया । व्याधि बढने लगी । शासन-भार की चिन्ता प्रबल हुई । मुनि माधककाशजी की आपन मुवाचार्थ पर पर प्रतिष्ठित कर दिया । कुछ निश्चिन्तता का अनुभव हुआ । तीन दिन बीते । बीस दिन बीसों का प्रकोप बढा । साधु चिन्तित हो उठे । मन्त्रागमी न कहता 'चिन्ता करने जैसी कोई बात नहीं है । अब यह कष्ट अधिक समय का नहीं है । कुछही देर बाद बीसों का प्रकोप घटा । मन्त्रागमी ने मुनि माधककाशजी को बुलाया । सभी सत्तों को जमाया गया । अब सभी एकत्र हो गए, तब मन्त्रागमी ने अत्यन्त अक्षत होतै हुए भी अन्तिम शिखा फरमाते हुए मुवाचार्थ की मन की भारमा करने के लिए अनक बहुमुख्य बातें कही । उपस्थित साधुओं की भी शिखा बी और आचार्य के प्रति एकनिष्ठ रहने की बात कही । बोल्ते-बोल्ते आप रुक गये थे । अतः आपने कुछ देर तक बिभाम किया । कुछ देर बाद उनकी बीसों की पुनर्जिन्दी बरस गई । बड़े कालजी स्वामी ने 'सुचारु' (भाषीजन जनशान) पत्रकाया । कुछ देर बाद बेंटे-बेंटे 'वेबलेक' हो गए । इस प्रकार वि स १९४९ की शैव कृष्णा ५ की रात्रि को आपका समाधि-मरण हुआ ।

कुछ ज्ञातव्य विवरण

जन—वि स १८९७ की शैव शु ११ को बीवासर में ।

बीसा—वि स १९ ८ की मृगशिर क १२ को काङ्गू में ।

मुवाचार्थपर—वि स १९२ की अश्वीन क १३ की बुक में ।

आचार्य पर—वि स १९३८ की भाद्रपद शु २ को जयपुर में ।

स्वर्गवास—वि स १९४९ की शैव क ५ को सरदारसहृद में ।

पातुर्मास

आपने साधारण साधु तथा मुवाचार्थ की अवस्था में ३ पातुर्मास जमाचार्य के साथ ही किए । आचार्य पर प्राप्ति के बाद ११ पातुर्मास ८ शहरो म किए बिनका विवरण यो है—

बीवासर	३ पातुर्मास	वि स १९३९ ४४ एवं ४७
शुरू	१ "	वि स १९४
सरदारसहृद	२	वि स १९४१ एवं ४५
बीसपुर	१	वि स १९४२
उदयपुर	१	वि स १९४३
काङ्गू	१	वि स १९४३
जयपुर	१	वि स १९४८
रतनगढ	१ "	वि स १९४९

बीषादै

मन्त्रागमी के शासन काल में ११९ बीषादै हुई (३६ साधु तथा ८३ साध्वियों) । २२ साधु तथा ४५ साध्वियों की आपन स्वम बीषित किया और अन्य बीषादै दूसरे-दूसरे साधु-साध्वियों द्वारा हुई । उनके शासन काल में ९ साधु तथा ९ साध्वियाँ मग से अलग हो गई । उनके विरसत होने के समय मिश्र शासन में ७१ साधु तथा १९३ साध्वियाँ विद्यमान थी ।

तेराप्रथ के षष्ठ आचार्य श्री माणकगणीजी

(लै०—मुनि श्री मांगीसालजी 'मयपुर')

बैराग्य किसी अवस्था बिनाप से बैसा हुवा नहीं होता । एक बगौचीमें बूझ जिसका जीवन बरसावी नदी के पूर की तरह चर चुका होता है अपनी बाननाको पर नियंत्रण नहीं कर पाता और एक मुनक जिसने सामन अगमित प्रयोगन और जीवन के माना सुनहरे स्वप्न होते हैं उनकी तरफ आकर्षित होना तो पूर जाँच उठाकर भी देखना पसन्द नहीं करता और ध्रुव के कष्टकारीमें पक्ष पर अपने कथम बड़ा बैसा है । इस भावना के पीछे पूर्ण सत्सारा का ही हाम हो सकता है । आचार्य माणकगणी ऐसे ही एक पूर्ण सत्कारी पुरुष थे ।

पञ्चत्वारिंशत् मगर मयपुर में सन् १९१२ की आरम्भ कृष्ण ४ के दिन चौहरी परिवार में आचार्य माणकगणी का जन्म हुआ था । आपके पिता का नाम हुनुमन्चन्दजी सारङ्ग और माता का नाम छोटोजी था । बचपन में ही माता-पिता दोनों का देहावसान हो जाने के कारण आपके काका लक्ष्मण बाबजी की देखरेख में बड़े हुवा । काका लक्ष्मणबाब की स्वर्गी धर्ममिष्ट और विद्याक्षेत्र व्यवसाय के व्यक्ति थे । वे अपने बालक की तरह ही उन्हें समझते थे और हर तरह से इनका ध्यान रखते थे । इस तरह सब प्रकार की सुविधाओं के बीच माणकगणी का अध्ययन प्रारम्भ ही गया ।

माणकगणी बचपन से ही विनीत एवं सरल स्वभाव के व्यक्ति थे । वे काका लक्ष्मणबाबजी का बहुत सम्मान किया करते थे । वे उनके बिचारों के अनुसरण ही अपने आपकी ठाकते थे । यही कारण था कि बाल्यका अनुशासन-प्रियता भावि बालक सम्पूर्ण उनके जीवन में स्वतः ही समाविष्ट हो गये जो अन्य बालकों में मुश्किल से ही मिलते हैं ।

सन् १९२८ में जब कि माणकगणी केवल सोलह वर्ष के ही थे श्रीमन्मयाचार्य का मयपुर में शानुर्मास के मिये पावन पदार्पण हुआ । यह शानुर्मास उनके लिए करवाने स्वरूप सिद्ध हुआ । काका लक्ष्मणबाबजी द्वारा कथित धर्म भावना के बीजों को अंकुरित होने का पूर्ण सुबखस मिलता । वे अध्ययन के अतिरिक्त अपना सारा समय प्रायः शानुर्मास की सेवा में ही बिताया करते थे । अयाचार्य के प्रति उनका सहज अमित आकर्षण था । अतः उनके प्रत्येक कार्य-कलाप का उन पर एक अत्यन्त प्रभाव पड़ रहा था । जब वे अयाचार्य के वैराग्य भाव से साराबोर व रस-भोजन प्रबन्ध सुनते तो बहुत उनके मन में एक प्रकार की उत्कल-पुष्पल मग जाती और वे गहरे चिन्तन समुद्र में गोते लगाए लग जाते । इसी चिन्तन व उन्हें विरक्ति भी और बढ़ने के लिये अत्यधिक प्रेरित किया ।

बूढ़ दिन तक उनकी यह भावना अन्तर ही अन्तर पनपती रही और एक दिन जब अयाचार्य एवात्सव विराजमान थे माणकगणी ने अपना बिचार व्यक्त किये और बीबी की आज्ञाकारी विनम्र प्रार्थना की । अयाचार्य ने जब यह सुना तो उन्हें तत्पक्ष भान बहाने के लिये विनम्र प्रेरणा दी । लक्ष्मणबाब माणकगणी एवनिष्ठ होकर उनकी कार्य में जुट गये और जोड़ ही समय में उन्होंने काफी शास्त्र कष्टम्य कर लिया ।

अयाचार्य एक महान् परोक्षक थे । माणकगणी पर जबसे उनकी दृष्टि पड़ी तभी हैं । वे उनके प्रत्येक कार्य-कलाप का शीघ्र ही अध्ययन कर रहे थे और समझ रहे, उनकी जितनी अयाचार्य ने यह निश्चय कर लिया था कि तैरापय के लिये मह एव होनाहार साम्य होगा । वस्तुतः उनकी बाल-आल रहन-सहन और आचार-व्यवहार अयाचार्य की बगौटी पर गये उठते थे ।

अयाचार्य जानते थे कि काका लक्ष्मणबाबजी का माणकगणी पर अत्यन्त मोह है । अतः अचानक यह चर्चा चलन से इनके श्रवण पर पड़ी तोट भी लगेगी । शक है उसे सहन करना उनके लिये बठिन हो । अतः उन्होंने माणकगणी को समझाया कि पात्रे भूमिका तयार किये बिना यह कथम उठाना ठीक नहीं रहेगा । इनके लिये तुम्हें उचित अवसर की ही प्रतीक्षा करनी चाहिये । माणकगणी इस इंगित को समझ गये और वे उपयुक्त अवसर की रोज में रहन लगे । इस प्रकार आचार्य और आचार्य साधना में ही वह सारा शानुर्मास आनन्द सम्पन्न हो गया तथा अयाचार्य का वहाँ से बिहार हो गया ।

करते थे। एक दिन बर्ताव्य के शौर्य में उन्होंने मन्वागणी से पूछा—महाराज अपने उत्तराधिकारी के बारे में आपने क्या निर्णय किया है? इस प्रश्न को उस समय तो मन्वागणी ने यह कहकर धाक दिया कि इस पर हम फिर कभी बात करेंगे। परन्तु जब कुशाग्र उत्तरपुर पधारता हुआ तब भी कविराज ने वही प्रश्न सामने रखा। उसके उत्तर में जिस व्यक्ति का नाम आया वे व्यासनामा माणकगणी ही थे।

माणकगणी का प्रभाव ज्यों-ज्यों बढ़ता जा रहा था त्यों-त्यों वे अधिकधिक विजयी और मुक्त सेवा-परचम होते चले जाते थे। निम्न घटना से प्रत्यक्ष जाना जा सकता है कि वे गुप्त-सेना के किये विरुद्ध आकाशित रहा करते थे।

वि स १९४९ में उनका जातुर्मास बोधपुर में था। वही उनके पैर में कीड़ी मगर नामक एक भयंकर रोग हो गया। स्वाधस्ता के कारण जातुर्मास के बाद भी उनकी स्थिति बिहार करने की नहीं थी। फिर भी गुरुवर्ष की इतनी उत्कंठा थी कि वे अपने मन की वही रहने के किये मना नहीं सके और उन्होंने वहाँ से प्रस्थान कर दिया। अल्पि वह माग जाती कठिनाई पैदा था तथापि बीरवार में गुलबर्न करके ही उन्होंने विद्याम ग्रहण किया था। वहाँ जाने पर वह रोग भी क्षीप्त ही सात हो गया था। इसके बाद तो वे प्रायः मन्वागणी की सेवा में ही रहने लगे थे।

वि स १९४९ में सरदारसरहर मर्याद महीस्वम के बाद मन्वागणी की शारीरिक स्थिति काफी कमजोर होने लगी थी। विविध बीजबोधवार के बाद भी जब स्वस्थ नहीं हुए तब शासन के मांभी प्रबन्ध में कठिनाई न आने इसके लिए अत्यन्त कुशल के दिन युवराज पर पत्र लिखकर उन्होंने तत्कालीन साम्भी प्रभुका महासती नवकाजी को सौंप दिया। नैत्र इच्छा क्रिया के दिन सहस्रो नर-नारिणी के समक्ष जम्भक की के प्राण में उन्हें युवराज पर प्रदान किया गया।

नैत्र इच्छा पचमी की रात्रि में मन्वागणी के शास में बैवना ने उग्र रूप धारण कर लिया पर बारम्बरी मन्वागणी अन्तिम समय में भी अपने उत्तराधिकार के प्रति पूर्ण सज्ज थे। वे सामन-अवस्थ की प्रत्येक घटना से माणकगणी को अवगत करा देता चाहते थे। अतः रात्रि के प्यारु जब वे जो-जो शिलाएँ फरमायी थी वे आज भी तैरापथ शासन के लिए अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं। वे उनकी अन्तिम शिलाएँ थी। शिला के अनन्तर ही जब वे विद्याम के किये सोन लगे तो अचानक तीन हिंस्रिमाई आई और नैत्र सासन का एक अक्रिय सूर्य इस धराधाम से सेवा के लिए बहस्य ही गया। माणकगणी को युवराज बन पाँच बी दिन नहीं हुए थे कि संघ का सात मार उनके कंधा पर आ गया।

वि स १९४९ की अन्त इच्छा ८ के दिन आचार्य पर महीस्वम मनाया गया। साधु-साधिव्यो के अतिरिक्त यावक-पारिवारो ने भी अपनी सकल कुसुमांजली अर्पित की। अन्त के उदगार समर्पित किये। उस समय माणकगणी अपने जीवन के १८ वें वर्ष में प्रवेश कर रहे थे। और वहाँ जम्मा कर साम्य मुक्तमूत्रा मधुर कठ आधि उनकी बाह्य विरपताएँ भी ऐसी थी जो बापसुक व्यक्तियों की अपनी और आकर्षित कर देती थी।

वे बाबा प्रेमी थे। अस्मन्मह मील बकना तो उनके किये साधारण-सी बात थी। बर्ष प्रचार के साध-साध यात्रा के भी अनेक व्यक्ति तैरापथ की प्रगति से सहज ही परिचित हो सकते हैं। इसी भावना से प्रेरित होकर वहाँ अन्य आचार्यों या पदार्थ भी नहीं हुआ था वहाँ पर उन्होंने काफी समय लगाया और यह अथ हरियाणा प्रांत को विशेष रूप से प्राप्त हुआ था।

जब उनके प्रति इतने आकर्षित थे कि जिस सत्र में उनका पदार्पण होता उधर एक मेला सा लग जाता था। रेश आदि शक्तों की बहुलता में होने पर भी दूर-दूर के सैकड़ों यात्री उनके दर्शनार्थ आया करते थे। वि स १९५२ के जयपुर जातुर्मास में बीठ हजार यात्रियों का आगमन इसका स्पष्ट प्रमाण है।

माणकगणी एक उदार प्रकृति के आचार्य थे। शासन की उत्तरे बहुत कुछ प्राप्त होने की आशा थी किन्तु दुर्भाग्य से उन्हें बहुत ही थोड़ा आयु प्राप्त हुआ था। आचार्य अवस्था में वे केवल पाँच ही जातुर्मास कर सके थे। तमस सरदार परतु बुद्ध जयपुर और बीरवार में जातुर्मास करने के बाद वि स १९५४ में उनका अन्तिम जातुर्मास मुजामबद में हुआ था। वहाँ आचार्य मास में उधर और देखि की साधारण-सी बीमारी हुई और पीरे-पीरे वह बढती गयी। मांभी विषयम के स्थिति की नमीरठा की समझकर मुनि मगनकाश जी स्वामी आधि प्रभुष मर सामन प्रबन्ध के लिए चित्वागुर ही उठे और उन्होंने गुप्तस्थित डग स आचार्य हैं के सामने आगामी व्यवस्था करने की प्रार्थना की।

परन्तु मृतवास की प्रायः सभी बातें यथास्थान मिश्रण के कारण मानकगणी अपनी जगमगुहकी पर अधिक विचार करते थे। अतः सामुहिकों की इस विनीत विज्ञप्ति पर विशेष ध्यान नहीं दिया गया।

इस धारीरिक क्षीयता के बीचन में नाटिक तृणिया के दिन थे वेहोय हो मये और रात्रि के करीब ११ बजे तीन द्विचित्रों के साथ नेबस ४२ वर्ष की अवस्था में ही वे स्वर्ग प्रयाण कर गये।

यह एक ऐसी अनहोनी घटना थी जिसका प्रभाव संघ के सभी सदस्यों पर पड़ा और यह स्वाभाविक भी था। जिस समय एक-एक आचार्य ने मृत्यु के करीब डेढ़ मी वर्षों से निरन्तर प्रयत्न की थी उसी के सामने इस असामयिक निधन ने एक अत्यन्त प्रश्न खड़ा कर दिया था। पर तत्कालीन व्यवस्थापक सत्ता की सूझ-बूझ के कारण सारे संघ ने बिना प्रश्न की अनुमासन-प्रियता का परिचय देकर एक आचार्य का चुनाव लिया वह विषय के समस्त वर्गों के इतिहास में साबित करने का पहला ही था।

अतः पि मासवर्षी ने साठे बार वर्ष तक ही सासन प्रवर्ग किया था फिर भी उसकी दयालता और लक्ष्मीयता ने संघ के सदस्यों को मज-मुग्ध सा कर दिया था। वहाँ थे साधु-साध्वियों की मार्गों पर ध्यान देते थे वहाँ थे अपनी ओर से भी उन्हें यथोचित मुक्ति देने में नहीं चूकते थे। संघ की उत्पत्ति के लिये न जाने कितनी लचील योजनाएँ थी पर बाधुप्य की स्थिति के कारण संघ उन सब से सामान्य नहीं हो सका। फिर भी जोड़े समय में उन्होंने जो कुछ दिया वह ऐतपय के इतिहास में मया बनकर अमर रहेगा।

बारकीर्णत और निर्मोक्तता

वह चर्चा का मूल था। एक दूसरे की चर्चा के लिए समझाया था। चर्चाएँ होतीं विन्तु जय-मराजय की भावनाओं का जगमें प्रागुभ्य न होता था। अतः इनका कोई अभीष्ट परिणाम नहीं होता था। फिर भी चुनौती की बस्तीभार करना हीनता का साक्ष्य समझा जाता था। शास्त्रगणी में सैद्धांतिक ज्ञान का प्रागुभ्य था। अस्तित्व बला और तार्किक प्रतिभा के इस पर वे चर्चावाद में निष्ठावत थे। चर्चा-प्रसंग में आप किसी का अधिकार हस्तगत सहन नहीं करते थे। चाहे वह कंसा भी प्रभावशाली क्यों न हो। वे उसे कठरी फटकार देते थे। देवरिया (उदयपुर डिजीजन) का एक प्रसंग है। एक जैन मुनि प्रतापजी के मातृभवन पर आपने उनसे चर्चा करना स्वीकार किया। चर्चा का विषय था 'देवा'। दोनों बार से चर्चा सहित अपना-अपना पक्ष प्रस्तुत किया गया। वहाँ पर साका गाँव के मायब हाकिम पदाशाल भी हिरन भी उपस्थित थे। वे मुनि प्रतापजी के अनुयायी थे। उन्होंने मुनि जी के पक्ष को बलवान बनाने के लिए अपने व्यक्तिगत का उपयोग प्रारम्भ किया। शास्त्रगणी को वह कब सहा होता? एक दो बार कहने पर भी जब उन्होंने अपना हस्तक्षेप बन्द नहीं किया तब आपने उनसे कड़े शब्दों में कहा—आपकी हुकूमत यहाँ पर चलनेवाली नहीं है। आपको नहीं अगिनु वैशाखको प्रभाव मान कर चर्चा हो रही है। छत्यासत्य का निर्णय आपनों के आचार पर होगा आपने अनुमोदित से नहीं। हानिय साहज ने फिर बीच में बोलने का साहस नहीं किया। शास्त्रगणी ने आपनों के ऐसे अनेक सबब प्रभाव प्रस्तुत किये कि मुनिजी के पास उनका कोई उत्तर न होने के कारण चर्चा वहीं समाप्त हो गई।

विश्वमास्य १९३३ में मज्जवाणी का उदयपुर में जागृताई था। उस वर्ष आप भी आचार्य देव के साथ ही थे। वहाँ बिरौय का वातावरण उग्र था। अतः मज्जवाणी ने साधुबा से कहा—यहाँ के बिरौय की देखते हुए समता है कि कुछ काल छुट्टी से छेप रखते हैं। समय है वे छल-छिन्न देखेंगे। बेसी स्थिति में बाध-विबाध के हाथ हमें छेप को बढावा नहीं देना है। कोई हममें कमी बढकाए तो उस स्वीकार कर बात वहीं समाप्त कर देनी चाहिए। छुट्टी ने मज्जवाणी की सीख को विश्वमास्य में स्वीकार किया।

एक दिन की घटना है। शास्त्रगणी पानी लेने के लिए बाजार का रहे थे। पीछे से एक भाई और से बोला 'देखो-देखो मुनिजी के पास से पानी गिर रहा है। यह साधु के लिए अकल्प्य है। उसने लोगों का ध्यान अपनी बात की ओर आकृष्ट करने के लिए उसी बात को दोहरा-दोहरा से दो-तीन बार पुहराया। उसके हलके में पचिको के पत्र नाम स्थिर। कुछ शीघ्र एकत्र हो गई। उस समय शास्त्रगणी ने एक ठुकान की पीकी पर कड़े होकर लोचो हैं कहा 'यह भाई मेरे विषय में ओ कुछ कह रहा है वह कहीं एक सही है इस पर आप भी बोझ ध्यान बीजिए। पास में पानी हो तो उसके पिरने की बात सब भी हो सकती है, किन्तु उसके जमाब में गिरने की बात कहना कहीं एक सत्य हो सकता है। झूठ की तो कोई शोना नहीं होती है। आपने शोनी में से पात्र निकाला और जड़े बीधा कर के लोगों को दिखाया। 'जमी तो यह पात्र पानी से भीगा भी नहीं है। ऐसी स्थिति में पानी के गिरने के आक्षेप में किसी यथार्थता है यह शेष स्वयं सीख सकते हैं। शास्त्रगणी के उक्त स्पष्टीकरण से लोगों को यह समझने में देर नहीं लगी कि वह भाई देव के आदेश में ही बकवास कर रहा था। शीघ्र ने अपनी राह पकड़ी और शास्त्रगणी भी गोचरी से पानी लेकर स्थान पर लौट आए। मज्जवाणी के समझ छाप बटना प्रस्तुत कर आपने निवेदन किया कि आपके आदेश का स्मरण था किन्तु परिस्थिति-बस मुझे बोलना पड़ा। मज्जवाणी ने कहा—ऐसी स्थिति में स्पष्टीकरण अपेक्षित ही था। मेरे आदेश का यह अतिशय नहीं था कि कहीं बोला ही न था। इस प्रकार शास्त्रगणी बिरौयियों के आक्षेपों का निर्भीकता से जवाब करते थे।

कच्छ की और

आपने अपने अग्रणी काल में कच्छ की सीन बार यात्राएँ की। इन यात्राओं में आपने वहाँ पाँच चर्चावास व्यतीत किए। इस बीच आपने सीधे-सीधे का भी अत्यधिकीन किन्तु प्रभावशाली प्रभाव किया। कच्छ की जलता पर आपके व्यक्तित्व का अत्यधिक प्रभाव था। वहाँ की जलता में आप कच्छ के भी मुख्य कहलाने लगे। लोगों में आपके प्रति इतना आकर्षण था कि उन्होंने कई बार मज्जवाणी के घरों में आपको कच्छ लेजने का विश्व अनुमोदित किया।

विश्वमास्य १९४१ में आपने कच्छ की प्रथम यात्रा की। इस यात्रा में पाँच-पाँच के साथ आपने अपने वहाँ से जाने का प्रयत्न करने रहे। प्रत्येक स्थान पर आपका भारी स्वागत होता रहा। प्रथम सुनने की जलता उमड़ पड़ती थी। आपने

बना पड़ा चातुर्मास (बेलामें) अत्यधिक धर्म प्रमाणा के साथ संपन्न किया। तदन्तर आप फलहृद अन्तर होते हुए पुनः प्यारे। वहाँ मास्वी पक्ष (स्वात्मकवादी सम्प्रदाय का एक उप सम्प्रदाय) के सुप्रतिष्ठित आचार्य श्रीरत्न भार्गवों के मध्य थे। वे एक दिन बालगणी के पास आए और उन्होंने अनक प्रश्न पूछे। आप उनका समर्पित समाधान दिया और उन्हें तेरापथ के विभिन्न विधानों से अवगत कराया। वे बहुत प्रभावित हुए और उन्हें तेरापथ के महत्त्व ठरमगत मय। डाकमणी ने उनसे कहा—मुझे पाश्चात्त्यमय मन्त्रियों को महत्त्व दोगे या चिरसोपित यथनी धारणाका रहे ?

श्रीरत्न भार्गव बोले—मैं पाश्चात्त्यमय मन्त्रियों ही मान्य होया। मेरी इच्छा है कि मैं अपने छात्रों में भी इन विचारों में बिलत बातचीत करूं और उसके बाद सत्यासत्य का निर्णय करूँ। आप हममें शीघ्रतः मही प। आरपन् भार्गव ने मास्वी पक्ष के मुनि श्रीजापसजी से बातचीत की और फिर बालगणी के पास आकर कहा—मुझे उनकी समुद्र-समुद्र बातें ही पसंद हैं। आपने कहा—अच्छा हा यदि मेरी और श्रीजापसजी की बातचीत हो जाए, जिसमें सत्यासत्य का निर्णय में मुझे सुविधा हो। फिर श्रीरत्न भार्गव के प्रयास से यह व्यवस्था भी हो गई। मुनिजी के साथ काशी सम्मेलन का भी बनी। श्रीरत्न भार्गव मुझे धावा बन कर दोनों ओर के एक-दूसरे पर मनन करते रहे। आखिर एक प्रसंग ऐसा आया जिसमें मुनि जी मीन रहे गए ? उत्तर देने में उनके समस्त बहिराई यह थी कि उससे उनकी मान्यता का खटन होना था। श्रीरत्न भार्गव के लिए उनका मीन सत्यासत्य का निर्णय करने में सबल बन गया। उसी समय उन्होंने परिपक्व में एक हीकर शायनी की अपना मुद्र स्वीकार किया। यह चर्चा पनछा के लिए भी बड़ी मानवचक रही। आप वहाँ कई दिन और रहे। प्रबन्ध में लोगों की उपस्थिति बहुत होती थी। वहाँ में बिहार कर आप मास्वी प्यारे। वहाँ भी जनता में बहुत आकर्षण रहा। उनके नाम तेरापथ के अनुयायी बने।

इस वन का चातुर्मास आप फलहृद में किया। चातुर्मास समाप्ति के बाद दो मान बच्छ में और बिराज कर लोगो की आप्पादिन सवेर किया। फिर कहा से बिहार कर आपने मारबाऊ में मन्त्रागणी के दान दिए। बि मं १९५ में आज बच्छ की हुमरी माता की। इस माता में आप को मार्ग में शरीर बच्छ मन्त्रे पड़े। आप मारबाऊ में माधु पर्वत होते हुए महामाया प्यारे। जिस दिन माधु प्यारे उस दिन आपने २४ मील का बिहार किया और बन्धु माननामाय में आपका मुद्रा भी रहना पड़ा। यह बन्धी थी। शरीर को बच्छ हुआ किन्तु मन बच्छ की अनमति से परे रहा। मन जीव का मही तो बादर है। अहमदाबाद में भी तीन घण्टे की शोक के बाद आपका समाधान म बनेर मिला। वहाँ में बहुराज वन और मीरवी होते हुए आप बच्छ में प्यारे। पूर्व परिचित जनता में आपका हृदय में स्वागत किया। चातुर्मास के पूर्व वहाँ आपने की स्मृतिवर्षों का दीक्षा प्रधान की। वर्षा ऋतु का प्रवास आपन 'बला' में किया। दो हीगाएँ हा जान के इस बार आप पाँच माधु एक साथ थे। बच्छ में आपका प्रवास इतना व्यापक हो गया था कि वहाँ बिराजी विरोध के लिए फिर भी श्रेष्ठ नहीं करता था। चातुर्मास में मन जागृति अमृतपूर्व रही। इस प्रवृत्ति आपन बच्छ की हुमरी माता मन्त्र की। इस यात्रा में वहाँ आपन एक ही चातुर्मास किया क्योंकि चातुर्मास का पूरा मन्त्रागणी (पवन आचार्य) के स्वर्णम हा जान के बारम आप चातुर्मास समाप्ति के बाद बली (बूझ) में लौट आए। वहाँ आपन मन्त्रागणी ने उगारा बिराजी मानवमणी के हाँक दिया।

तीन वन के पश्चात् बिमबाऊ १९५३ में आपने बच्छ की सत्य-व्यामना भूमि का तीसरा बार पवन किया। इस यात्रा का प्रारम्भ पश्चादय स हुआ। पश्चादय में आप आन्ध्र प्यारे। वहाँ तेरापथ का कोई अनुयायी नहीं था। फिर भी भारतीय जनता के आन्दोलन का भारी प्रभाव पड़ा। एक महीने तक वहाँ प्रवास हुआ। मन्त्रागणी का प्रबन्ध में सम्पन्न हुए थे।

शरीर में शोक होते हुए रायपुर प्यारे। वहाँ एक घर में आप गोबरी के लिए गए। घरवाले माँ न कहा—दिन का दन्ता का उत्तर 'पमनाम' से हा में आपकी मिठा हुआ अगपता नहीं।

मन्त्रागणी ने कहा—हम धर्म का साथ बना सकते हैं किन्तु जीवन का लिए नहीं। आरबी रान् विनी मिताजी की मीरवा हा मानी। जैन मुनि का नहीं। यह वह आप मिठा के लिए अमृत बने मय। इस प्रवृत्ति आपने के बन्धु के मन्त्रागणी के साथ बार बच्छ पड़े। इस बार का पहला चातुर्मास काहृद म हुआ। एक हीगा चातुर्मास का पूर्व में एक बार में हुई।

सीरध्व का प्रवास

वहाँ से आत्मजी ने सीरध्व की तरफ प्रस्थान किया। सर्व प्रथम वे मोरजी बहर पधारे। उन्होंने की व्यवस्था इकत में हुई और प्रवचन विनयासा में हुमा करता। प्रवचन का कार्यक्रम श्रोतों में दिन प्रति दिन बढ़ता गया और उपस्थिति अधिक बढ़ने लगी। उन दिनों वहाँ विभिन्न विद्याओं की शेरह छाधिवी थी। उन्होंने आपके पास आकर प्रवचन सुनने की उत्कण्ठ व्यक्त की और साथ ही यह भी निवेदन किया—हममें से कुछ छाधिवी बूढ़ी होने के कारण विनयासा की दुष्स्थ सीधियाँ नहीं चढ़ सकती हैं अतः आप यदि स्थानक में प्रवचन करने का कष्ट करें तो हम कामावित हो सकती हैं। आत्मजी ने उनकी प्रार्थना पर स्थानक में प्रवचन देना शुरू किया। छाधिवी प्रति दिन व्याख्यान सुना करती। छत विवेचन के साथ आपने वहाँ अनाथी मुनि का प्रवचन किया और साधु के आचार-विचार पर सुन्दर प्रकाश डाला। १५ दिन उन्होंने पर भी बसता जवुत थी। आप वहाँ से बिदा हुए। बिदाई का वृत्त बड़ा ही अमूर्त था। जनमिनी उमर पड़ी। छाधिवी भी गगर से बाहर तक पहुँचाने आईं और आपको भव्य बिदाई दी गई। वहाँ से टकारा राजकोट और गुनागढ़ होते हुए आप मिरजोर पधारे। वहाँ विगम्बर मन्दिर में उन्हारे। रात्रि में कई स्वेताम्बरी लोग आए। उन्होंने कहा—आप स्वताम्बर हैं। अतः स्वेताम्बर मन्दिर में रहिये। आपका दिगम्बर मन्दिर में उन्हरेना हमें सोमा नहीं देता। आपने कहा—हमारे सिद्ध दिगम्बर और स्वेताम्बर में कोई भेद नहीं है। किसी भी उपयुक्त स्थान में उन्हरेने में हमें आपत्ति नहीं हो सकती। निष्कारण और बह भी रात्रि में स्थान परिवर्तन करना उपयुक्त नहीं होता। आपके सही दृष्टिकोण ने हमें भी प्रभावित किया।

वहाँ से आप मातनगर होते हुए सिहोर पधारे। अम्यन स्थान न मिलने से आप बर्गसाछा में उन्हरे। वहाँ तेजस्वी साधुओं के प्रति सम्मान का वातावरण नहीं था। भिक्षा के लिए साधु गए। एक व्यक्ति ने उनसे कहा—यह बरजोसाको का है। इसमें भिक्षा के लिए पधारिये। ज्योही साधु सीतर मए त्योही वह भाई मकान को बाहर से बन्द कर चक्का बना। साधु समझ गए कि इसने मुझसे मनीषा किया है। साधु ने जोर-जोर से लाचारों की एक एक कुदरे धाई ने आकर द्वार खोला और छत बाहर चले आए। बहुत घनेपना करने पर भी उस दिन पर्वत भोजन का योग नहीं हुआ। उसी दिन १२ कोठ का बिहार कर पाकी साखा पधारे। वहाँ भी छह में स्थान न मिलने से बर्गसाछा में उन्हरे। वहाँ से 'समुद्रम पर्वत' पर चढ़ते हुए आप की मार्ग में सवेनी मुनि 'सामिधवार' मिले। उन्होंने हँसते हुए व्यक्तित्व में आत्मजी से कहा—आज छिड़ क्षेत्र में आ गए हो। तीर्थयात्रा अच्छी तरह कर केना। यही एक ऐसा क्षेत्र है जहाँ एक बार जाने से बीब छिड़ल का प्राप्त हो जाता है। आत्मजी ने मुस्कुराकर कहा—आपका बीच वहाँ चितनी बार उत्पन्न हुवा? मनिजी ने कहा—जनन बार। आत्मजी ने कहा—जनन बार उत्पन्न होने पर भी आप छिड़ न बन सके तो फिर एक बार जाने मान स किसी को छिड़ल कैसे प्राप्त हो सकता है? हम तो इसे पर्वत मान कर वहाँ आए हैं छिड़ अन्न मानकर नहीं। इस प्रकार उनसे विमोक्षपूर्ण बातचीत कर पहाड़ पर चढ़े।

वहाँ से जीबरी पधारे। जीबरी में उस समय उत्तमचम्बरी आदि १ स्थानक मुनि आबे हुए थे। उनके विद्यम जनुरीय पर आप स्थानक में पधारे। वहाँ पहले से काफी जोब एकत्र हो गए थे। छता एव आचको ने आपका हार्दिक स्वागत किया। वहाँ आपका प्रवचन हुआ। उनकी विशेष विज्ञाता पर आपने विरापध का परिचय दिया। कार्यक्रम बहुत चक्कर रहा। जनता और मुनिकों ने आभार माना। मात्मी पक्ष के साधुओं को पता चकने पर उन्होंने भी अपने वहाँ प्रवचन करने का धाम भरा जनुरीय किया। आपने उनकी इच्छा को भी पूरा किया।

अनरही ऋषि से जनुर निम्न

वहाँ से बडवाण कंप होते हुए आपने आबधा पधारने का निश्चय किया। कुछ लोगों का मुद्दाब रहा—वहाँ जाना उपयुक्त नहीं है। वहाँ 'अनरही ऋषि' निवास करते हैं, जो ब्रह्म-मन्त्र के अच्छे ज्ञाता हैं। अतः उनकी इच्छा के प्रतिकूल जो साधु वहाँ चका जाता है उसे बन्ध उठाना पडता है। आप निर्भीक थे। अतः लोगों का मुद्दाब आपको न रँचा। आखिर आग्रह पधारे। प्रवचन और जीवमात्तर आपने अनरही ऋषि से मिलने के लिए एक छत को भेजा। छत से ऋषिजी का आत्मजी ने आपसे संचित किया। ऋषिजी ने अपनी इच्छा व्यक्त की कि मैं वहाँ जाएँ तो मुझे उनसे मिलकर प्रव-

मता ही होती। ऋषि जी का रक्त जान देने के पश्चात् आसगयी उनके आश्रम में पवारे। ऋषिजी ने आपका स्वागत किया और अपन उपाश्रय में ठहरने का अनुरोध किया। आपने कहा—यहाँ ठहरने में हमें क्या आपत्ति हो सकती है? किन्तु माया ने पहले ही कड़ी स्वागत बताया। अतः हम वहीं ठहर गए। प्रारम्भिक परिचय के बाद आपने उनकी तैयारी का विषय परिचय दिया। इसके साथ ही अग्न्यायनी सीद्धान्तपूर्ण मार्गें हुईं।

परिचय दिया। इसके साथ ही अत्यन्त सीधा-सूझा-बूझा बात हुई।

अपित्री न मिसन की इस पुण्य स्मृति में आपकी अपना एक विधिवत 'रजोहरण' देना चाहता। बालगणी न उसे अस्वीकार करते हुए कष्ट-सह आपका बहिया रजोहरण हमारे पास कितने दिन तक सुरक्षित रह सकेगा? निरन्तर काम में सेने से कसी टूट जाएगा। आपके यहाँ तो यह खोसी में डँका हुआ सुरक्षित रहता है। अतः यहाँ तक भी नहीं बिगाड़ना। अपित्री ने कहा—आप ठीक कहते हैं। मैं दिन में एक बार जब दरबार को मगल पाठ सुनाने जाता हूँ तभी इसे हाथ में लेता हूँ और वापस बाहर कुटी पर रख देता हूँ। उन्होंने अपने कौह पात्र दिखाए और उनमें से एक जो सुन्दर बिना से विभित था सेने को कहा। बालगणी ने कहा—हम तीन पात्र से अधिक नहीं रखते और तीन पात्र में यदि आपका पात्र रख लेते हैं तो इसे प्रति दिन काम में लगाना पड़ेगा। ऐसी स्थिति में अक्सर कार में ही इसकी सुन्दरता नष्ट हो सकती है। अति भी ते अपने पात्र से कुछ बरत देना चाहता। उन्होंने बताया कि वे वर्ष में एक बार कपड़ा धोते हैं। उन्हें कितने कपड़ों की आवश्यकता होती है, वे उसने कैलिफ़ बरबार से कह लेते हैं। उन्हें बहिया से बहिया बरत मंगा दिया जाता है। बालगणी ने कहा—अभी हमें बरत की आवश्यकता नहीं है और हम मर्यादा से अधिक रख भी नहीं सकते। इसके बाद अपित्री ने अपना शास्त्र मन्त्रालय में से ३१ वर्षों की एक बहुत सुन्दर प्रति सेने का विषय अनुरोध किया। यह प्रति उनके घर के हाथ की किसी हुई थी और उसमें आवश्यक दशावैकालिक उत्तराध्ययन मन्त्री तथा एक अन्य सूत्र लिखा हुआ था। बालगणी ने जब इसे भी ग्रहण नहीं किया तब अपित्री की बहुत आवश्यकता हुआ और वे कहने लगे—आपका मित्र भी बीच की आवश्यकता नहीं है। ऐसे मिलोत्री छात्र मेरे बेसन में कसी नहीं आए।

इस प्रकार जपि के साथ बहुत देर तक बातें हुईं। राजाजी ने जब स्वाय पर आकर सारी बातें आबकी का मुताई ठप के बहुत प्रसन्न हुए और कहने लगे—भगवान् । आप बड़े पुण्यवान् हैं। बमरसी जपि जड़े व्यक्ति में आपका इस प्रकार समादर बिबा । इनके मय से तो यहाँ कोई साधु जाने का साहस भी नहीं करता है।

महार विवाह । इनके मय से सो यही कोई साधु जाने का साहस भी नहीं करता है ।
 प्रायश्चा से बिहार कर डाकगणी कष्ट आए । बाबुमर्मा की पूर्व बेला में कस्तूरबन्दी की बीता प्रथम थी ।
 वि सं १९५४ का बाबुमर्मा ९ सठों के साथ आपने 'बेका' में किया । इसी बाबुमर्मा में सालकपारी का मुजामगढ़ में
 स्मरणाय हो गया । अथ बाबुमर्मास्तर आपने भी यकी की तरह बिहार कर दिया ।
 बाबाय का निधन

ध्याय का निर्वाचन
 ध्यायक सब की व्यवस्था के अनुसार भावी आचार्य का निर्वाचन वर्तमान आचार्य करते हैं किन्तु ब्राह्मिक स्वयंदास हो जाने के कारण मायकगणी ऐसा नहीं कर सके। जब सब के साधु-साधिका का चिन्तित होना स्वाभाविक ही था साधु-साधिका के सिवाइ किमिश बाकी में बके हुए थे। अतः इस विषय में सामूहिक चिन्तन करना तथा कोई निर्वाचन करके उद्योग समझ न था। पूर्व योजनानुसार साधु सब काठन में एकत्र होने लगे। जब तक आचार्य का निर्वाचन न हो जाए तब तक उद्योग समझ न था। पूर्व योजनानुसार साधु सब काठन में एकत्र होने लगे। जब तक आचार्य का निर्वाचन न हो जाए तब तक उद्योग समझ न था। पूर्व योजनानुसार साधु सब काठन में एकत्र होने लगे। जब तक आचार्य का निर्वाचन न हो जाए तब तक उद्योग समझ न था।

तथा म बाम्बूजी स्वामी न लखे होकर बहाना-नामुनी । हमें एष बाधार्थ भी आकरयवता है । अतः यह भार बिदे सीना चाहिए तभी इस विषय में सोचें । आपके इस वचन से कुछ दर तक मातावरण में काफी हलचल हुई । तदनन्तर कुछ सप्ताहों में अपना सुझाव रत्ता कि हम सब को बाम्बूजी स्वामी बापी पुगल और अनुमयी है । अतः अपना ही गुत्तरियण नित्य का भार उनको ही सीपा जाय और आपकी हाग जो निर्णय हो वह सभी को मान्य हो । उस समय उपस्थित सभी मुन। ने उक्त सुझाव को बमबेत स्वर में समर्थन मिलने पर बाम्बूजी स्वामी ने लखे होकर तन्ना से फिर पुछा-क्या आप सब मुन

“कुंड कुंडरी ग्यारी पाणी कुंड न्हरी ग्यारी पाणी ।
बा सगली री सरीसी होई जातो बात बरव म जोई ?”

बोझली आचार्य

आप एक महान् आचार्य थे । कुछ बक्तूता तथा निर्भीकता आप विनयवादी के कारण पहल से ही सारे समाज पर आपका विषय प्रभाव था । आपने नव निर्भीक आचार्य की संज्ञा नहीं अपितु एक विर अनुभूत आचार्य की संज्ञा प्राप्त की कार्य-भार समझा । सामु-साक्षियों ने भी कहा ही अनुभव किया । वे सब पहले जब एकत्र हुए तब उनके मन पर आचार्य के अभाव में काफी खिलता था मान था किन्तु अब वह पूर्णतः तिरोहित हो गया था । महोत्सव के बाद आपन जाते समय सबके हृदयों में नवतन्त्रास और नव प्रीति का उदक था । आरम्भमग्न हुए हुए वे अपने-अपने आश्रित स्थानों की ओर बिदा हुए थे ।

शामगनी एक बोझली आचार्य थे । उनकी घटीर सपना भी ओझ लिए हुए थी । साधारण व्यक्ति उनमें आत्मे का साहज भी नहीं कर सकता था । रात-दिन सम्पन्न में आनेवाले भी उनका चरण-स्पर्श करने के लिए एक क्षण के लिए टिक कर ताकते थे । उनका सिद्ध जैसा व्यक्तित्व स्वयं ही दूसरों पर छाया रहता था । वे स्वयं कष्ट सहित थे । वे घटीर की विमोघ परवाह नहीं किया करते थे । वे एक प्रकार से उस ओर से स्पर्शवाह ही रह जाते थे । इस सब में उनकी कान्धवाही जिसकी भी यह इस बटना से स्पष्ट हो जाती है । विस्मय १९५९ का वास्तुमन आपन बोझपुर में बिदा था । वास्तुमन के अनन्तर बोझपुर पक्षपक्ष प्रभृति गाँवों को पवित्र करते हुए अब आप मझा पसार रहे थे तब भीच में ही “गान्धिया” निराल मान से पाणी में आपको १७ रात उल्लास पड़ा । कुछ स्वस्थ होते ही उन्होंने तत्काल वहाँ से बिहार कर दिया और राकपुर के मार्ग से उदयपुर पसार गये ।

उन रूप का मयाय महोत्सव उदयपुर में मनाया गया । वहाँ राकपुरवादी बहुरूपी सिद्धि न आपके दर्शन लिए । तेरापथ के आचार-विचार और मर्यादाओं से प्रभावित होकर कुछ ही दिनों में वे शक्तियों के प्रति प्रभाव बन गए । उदयपुर से बिहार कर आप मुकाना पसारे । सिद्धिवादी वहाँ भी दर्शन के लिए आए । वे मझा करने के बूट आती थे । उन्होंने शक्तियों से निवेदन किया—अभी पिछले पक्ष की कमजोरी से आप निवृत्त ही नहीं हुए हैं फिर भी बिहार कर दिया । इस प्रकार घटीर की चेष्टा कर आप कष्ट सहन कर रहे हैं । कभी-कभी आपके नियमों और कष्टों को देख कर सोचने लगता हूँ कि जाने-नीचे और भीच करने की मेरी मायबटा सब निराली तो आपका यह साथ आयास निरर्थक हो जाएगा । शक्तियों न मुसुप कर कहा—सिद्धिवादी आप ठीक कह रहे हैं । आपकी मायबटा यदि सही निराली तो हमारा साथ प्रयत्न निरर्थक हो सकता है । इससे अधिक तो कुछ इति होनाचानी नहीं है ? किन्तु हमारा मन्त्र्य यदि सत्य दृष्ट कर आपका क्या होगा ? निराली हँस कर बोले—तब तो हमारे इतने ऊँचे पक्षों के घटीर भी नहीं झल सकते ।

कस्तुर शक्तियों का घटीर अभी पिछली कमजोरी से मुक्त नहीं हो पाया था । अब वह मय के लिए चिन्ता का विषय था किन्तु शक्तियों की दृष्टि में उसका कोई अधिक महत्त्व नहीं था । महान् व्यक्ति स्वभाव ही घटीर परक साधना के उपायों और कर्तव्य परक साधन में रसजित होते हैं । यह कहना अधिक सगत होगा कि इसीसे उनकी महत्ता और शक्ति निराला है ।

घटीर और बोझली का सम्बन्ध

भीच के सुधीर विचार के लिए बटोला और बोझली दोनों तत्त्व अपेक्षित होते हैं । निरी बटोला विचार के रूप में बाध बनती है तो निरी बोझली भी उसका सम्बन्ध नहीं बन सकती । भाषा के औचित्य में बोना की कर्तव्यता है । शक्तियों को यह कने के पक्षान्तर उल्लेख बटोला का उपाय कहना भूल नहीं तो यथाप भी नहीं है । उनका मायम अनुपाय के रूप में बस बटोर वा तो मझावित चेष्टा के लिए नुसुम मुसुमार भी था । कस्तुर शक्तियों का भीचन बटोला और बोझली के सम्बन्ध का प्रतीक था ।

देखने को घटना है । शक्तियों वहाँ से बिहार कर सतत रूप से बनी जाना चाहते थे । उय मय भीलवादा कस्तुर, प्रभृति गाँवों में । व्यक्तिता का एक चिह्नक माना था । उनमें अपने शक्तियों में पराजित व लिए अर्थविक्रम भावमयी भाषा की । मन्त्रिमय आयु मझा शक्तियों को बने प्रभावित न करे ? जानने कहा—इन दिना में घटीर में अनन्त

है यह तुम्हें मन्त्री प्रति विदित है। किसी जाति में बोधित कर चुका हूँ। तुम्हारे उभर होकर जाने से काफी कम्पा प्रवास करना पड़ता है। अब तुम्हीं सोच लो कि मुझे क्या करना चाहिए। राग भर के लिए सभी लोग लबाक बन कर धोखे के भुरखे के इस अदभुत घटीर को बप्ट देना करते उचित होगा? इतने में एक व्यक्ति के इन शब्दों ने सोचो को मुहर बना सका कि मगवान रीस गए फिर भी बरवान मीने ने शिक्का रहे हो? जो चाहते बर मान लो। एक साथ छेड़ो कठ बोध उ- भद्रय! आपको बप्ट लक्ष्य होया फिर भी धर्म अनुगृहीत कर इतायें करें। आत्मजी ने लोगो की सुधार भावना को मूर्त रूप दिया और वही हुआ जो मन्त्रों को इष्ट था। यह सगर्भी नोमलता ही थी कि घरीर के लक्ष्य होते हुए भी लोगों की मर्ति पर इतना बड़ा प्रभुत्व लेकर उभर पयारे।

एक नया प्रयोग

पयन्म पर जो नवीन बलता जाए वहीं रमणीयता है। महाकवि बाकिरबास की इस उक्ति के अनुसार आत्मजी का रमणीय थे। वे रमणीयता का सर्वत्र करने में बहुत दिलचस्पी रखा करते थे। अपने अनुसाधन में भी वे कभी-कभी ऐसे नये प्रयोग करते कि सबका चित्त रह जाना पड़ता था।

ब्रह्मा विनमय १९६३ की है। मनीषा महोत्सव सरनारघर में सम्पन्न हुआ। महोत्सव की सम्पत्ता का साथ मन्त्रा के विहार व भानुमति का निर्णय प्रसारित न हो यह बर्तित का स्वीकार नहीं रहा था। किन्तु इस वर्ष विषयता का स्वभावना में यह स्वीकार करना ही पड़ा। आत्मजी न विहार किया। वे राजसदेवर पयारे। सत समुदाय नहीं था। फागुन न बिदा ली। फिर भी सगर्भो को विहार का न निर्णय भिन्न न पसन्द। विहार और बर विहार करना है वह सबके लिए अज्ञात था। एक दिन अचानक आदेश हुआ "अन्य विहार करनेवाले सब विभाडे (दल) तैयार होकर आ जाएं। कभी उन्हीं विहार करना है"। आदेश ने सबको आश्चर्य में डाल दिया पर आदेशानुसार तैयार होकर तो आना ही था। बोरी ही देर में ब्रह्मा पर भार क्षिप्त सब विभाडे तैयार होकर आत्मजी के चरणों में उपस्थित हो गए। एक के बाद एक अन्तों को पारा बर भानुमति की पापना के साथ उन्हें बोलकापन (भानुमति के अविरचित बाल में विहार करन के लिए ज्ञानों की किरित भूषी) देकर बिदा किया गया। सब ने इस पद्धति का पहली बार लक्ष्य किया। इसलिये उसका आश्चर्यचिन्त होना सहज ही था।

महान् आत्मविश्वास के घनी

आत्मविश्वास अविन्य पक्षि का अक्षय बोध है। वह अपने में अग्रगण्य को मनुक के रूप में परिणत कर देने की क्षमता रखता है। उसके अभाव में धूम मूर्ख भी इष्ट सिद्ध करने में असमर्थ ही रहते हैं। महान वह है जो आत्मविश्वास का घनी है। निद्रिया और उपछता उसका अनुगमन करने के लिए स्वतः कात्माधित रखती हैं। आत्मजी मूर्खों व प्रति शिने परिरम्भ न यह ब्रह्मा कठिन है। यह सब है कि उनका आत्मविश्वास न बप्ट विश्वास था।

एक बार वे भुजानगढ़ पयारे। आपाड का महीना था। आपका विचार बहो से विहार कर बीबासर भानुमति करने का था। किन्तु स्थानीय लोग का विषय अनुरोध था। अतः भानुमति करने की बोधना कर ली। भुजानगढ़ में प्रवेश के समय 'ज्वालापुरी' गेग था। अतः श्रीचन्दनी घरेवा न निवेदन किया "भुरखे"। आप एक दिन मोर के बाहर विराज पाते और गुप्त मूर्खों में पुनः लगर-प्रवेश कर तो ठीक रहे"। आपने भुजानगढ़ बर-धूम मूर्खों के लिए इन साधारण स्थान का छानने का बप्ट ठा पड़ने ली हो जाण्या फिर भविष्य में उनका धूम पक ही जाया यह सोच रहा था सगर्भा है? इतने त्रिभुज मोर न नकर प्रवेश किया उग समय हमारा आत्मविश्वास वृत्तम था। जन जो हुआ वह अक्षय हुआ और हमारा परिभास भी अक्षय ही होनेवाला है। आत्मजी की मागना के अनुसार वह भानुमति धार्मिक और धार्मिक दृष्टि ने भी बहुत अक्षय रहा जब कि भानुमति से पूर्व आपका घरीर कुछ अज्ञात था।

आत्मजी का देहता

त्रिभुज प्रकाश शङ्करी का घरीर नैमोय था उनी प्रचार उनका अन्तःकरण भी आत्मविश्वास से उदीर्य था। वे जन्म-मार्ग व 'मि' ज्ञान प्रथम प्रथम बन गए थे वही उनका नाम भी प्रथम चमत्कारी बन गया था। कई बार लोग द्वारा उनके नाम का बर को तरट प्रवास किया गया। उन प्रयोगों में उन्हीं विविध चमत्कार ने दर्शन हुए। उनमें स एक पटना का उन्नेय पटी दिया जाता है -

सीकर (जबपुर विहीन) की बटनी है। वहाँ एक सुखसमान परिवार के मुखिया 'गुलाब लाल' की साय म बाट लिया। विभिन्न उपचारों के बावजूद भी ज्वर नहीं उतरा। परिवार के सारे लोग बहुत चिन्तित। उस समय एक ठरपपी धारक न बने मानना ही और बह—म एक मज्जा खाता हूँ वह किए देता हूँ। मुझ बिबास है कि ज्वर उतर जाएगा। उसने एक समय पर डा. लक्ष्मी का नाम लिखा और उस पानी में घोल कर गुलाब लाल को पिलाया। डा. लक्ष्मी का पुनः मामोन्धार करते हुए उमन शांति भी दिया। ज्वर उतरा और वह पूर्ण स्वस्थ हो गया। बरबातों के आदर्श की सीमा नहीं रही। उन्होंने इस व्यक्ति के चरित्र के कारण की जानना चाहा। वह माई बोला—मई मेरी धर्मिणी मरे गुरु डा. लक्ष्मी का शपथ की समर्थ धर्मिणी है। अतः बीबासर में जाकर तुम लोगों को उनके एक बार दान कर आना चाहिए। उस माई के प्रभाव से गुलाब लाल अपने परिवार को साथ लेकर बीनामर दान करने गया। उमन समझा था कि वही डा. लक्ष्मी का कोई देह होगा। उमने अपनी चारपाई के अनुसार ही स्थानीय लोग स पूछा—डा. लक्ष्मी का देह (मन्त्रि) वहाँ है? लोग उत्तरी बाज को समझ ही नहीं पा रहे थे। अतः बताते भी तो क्या बताते? गुलाब लाल की बहा आस्था हुआ कि वहाँ के लोग इन बड़ बूढ़ का देह भी नहीं जानते। आखिर एक व्यक्ति ने इन लोगों के आने का पूरा कारण जानकर बड़—माई। डा. लक्ष्मी का कोई देह नहीं है। डा. लक्ष्मी स्वयं ही विद्यमान हैं। उमने उन्हें स्थान बताया। उमने के अनुसार उन्होंने वहाँ जाकर डा. लक्ष्मी के दान किए। गुलाब लाल कुछ मेंट भी बजाना चाहता था किन्तु उमने बड़ बाज कर बहुत बारब हुआ कि यहाँ पढ़ा की मेंट ही स्वीकृत होती है। वह वहाँ कुछ दिन ठहरा। उमने साबुजा के आचार विचार को समझा। डा. लक्ष्मी की पालन प्रणाली से उसने सपरिवार सप्त-मास का आजीवन परिचय किया और बड़ जन भाव बन गया।

जीवन की संस्था

डा. लक्ष्मी का आचार्य बाल डा. लक्ष्मी रखा। अन्तिम वर्षों में काफी अस्वस्थता का कारण उठे लाडलु म ही रहता था। आपन वहाँ से विहार करने का कई बार प्रयास किया किन्तु घरी ने साथ नहीं दिया। इसलिए आपने अन्तिम दो शत्रुमर्ति (१९६५-६६) लाडलु में ही हुए। लगभग दो वर्षों तक आप विभिन्न रोगों के साथ जुड़े रहे।

आरती महिमा बजोड़ थी। बीम मनोभाव को आपन बभी बाध नहीं दिया। इसीलिए धार्मिक बज्ज म भी आरती मानसिक ममधि अगुणा बनी रही। उमने रण्णावस्था में भी यही एक बि स्वभाव से का नाम पूरु तर आप निरन्तर का ये प्रवचन किया करते थे। यह आपके तीव्र मनोबल का ही परिचायक था कि जब आप बज्ज-विगत म आ बज्ज हो पए तर भी अपने में प्रवचन करने की पुण सामर्थ्य अनुभव करते थे। आप कहते—म बज्ज बज्ज-विगत म बज्ज हो गया हूँ किन्तु भी बज्ज प्रवचन के स्थान में मुझे बिना दिया जाय तो म दा घट तक प्रवचन कर सता हूँ।

बज्ज धार्मिक अस्वस्थता बज्जनी गई। कोई भी उपचार अनुबल पड़ नहीं लाया। एमा स्थिति म बज्ज जीवन के बज्जाला का लक्षित करने हुए उन्होंने अपने उत्तराधिकारी का बज्जाला किया और सबका बज्जाला दिया कि भन बिम व्यक्ति को बज्ज है उमरा नाम लिख कर रख दिया है। समय आन पर उसको देख लिया जायगा। इस प्रकार आपन के प्रति बज्ज बज्ज को पूर्ण कर के विद्यमान १-६६ की सात्रप बज्जाला डा. लक्ष्मी को विद्यमान हो पये। आपने इस प्रकार म मय की बज्जाला म बज्ज जीवन का पूरा योगदान दिया था। मय आप उमने विविध आचार्यों को पाकर बज्ज बना।

विशद् व्यक्तित्व के धनी—

तेरापथ के अष्टम आचार्य श्री कालूगणी

(लै०—मुनि श्री छत्रमलजी)

विश्वम सुब्ब १९८४ की वसंत पंचमी के समय की बात है। उस समय बुरे हजाराँ गर-गरियों का मार्कण्डेय बना हुआ था। देश-विदेश से हजाराँ सद्भाव भावक मर्यादा मंडोत्सव में सम्मिलित होने के लिए बुरे की ओर बढ़े जा रहे थे। उन्हीं भागवतों में एक मैं भी था। मैं अपने बड़े भाई श्री जीवनमन्त्री सुपुत्रा के साथ कटकते से बुरे आया था। जब रोपहर को दर्शन करने के लिए गया तो सैकड़ों साधु-साधिनियों और हजारा भावकों के बीच बस-बस बत्तम पहिने उष्ण पट पर आसीन परमाराध्य आचार्य प्रवर श्री कालूगणी को देखा। गौर वर्ण लम्बा बर, मध्य हुआ सरीर, प्रसन्न स्मृति और धीम-धीम बसकती वात्सल्यमयी आँखें—यह था उनका प्रभावशाली व्यक्तित्व जिसे मैं एक बहुत प्रेरणा एवं भक्ति के बस हुआ टकटकी लगाए कुछ क्षणों तक देखता रहा। फिर बार-बार बरन स्पर्श करके स्वयं को स्वयं मानने लगा। दूसरे ही क्षण एक भावना बिजली-सी चौंभ गई, 'मैं तो इनका शिष्य बनूँ। इन्हीं के बरनों में बैठ कर जीवन बिताऊँ।' मेरी तरह ही मैं जाने किन-किन हृदयों में आकर्षण की ये तरंगें उठी होयी उस भुवनेश्वरी व्यक्तित्व के प्रति। जीवन परिचय

मात्र से पिताजी वर्ष पूर्व बि. स. १९३३ की अलगुन सुपुत्रा २ को बीकानेर राज्य में राजकापर के कोठरी परिवार में मापका जन्म हुआ था। पिता का नाम था मूलकन्धी और माता का नाम जोषाणी। एकलौता पुत्र माता-पिता के काँट-प्यार में जीवन की पगडबिड़ियों पर पहुँचा बरन रहा कर बल्लभ का अभ्यास कर ही रहा था कि पिताजी पक बसे। कहा जाता है कि—मापके बाप बुवाँसिहरी कोठरी जब जन्म समय स्थित कर एक बुद्ध अनुसारी व्योमिषी को शिक्षाने को ले गए तो उसने बतलाया कि इस मापक (साल) के ३३ वर्षों में द्वार पर हाथी बैवेगा। प्रतापी परेडो के बीच में इसी कुर्सी लगी। माता इसी सुनहली बाधा पर अपने नीतिहाक को लिए कभी पीहर तो कभी ससुराक की छाया में बैठ कर बाधा के बीच सबोती रहती। पूर्व जन्म के संस्कार की बानूकुल बाठावरन पाकर बहुत रूप में फूटने लगे। खेच-बूच खात-मान भावि के प्रति सतनी आसक्ति लगी ही नहीं कि उसे मिटाने की कैपटा करनी पड़े। माता की धार्मिक वृत्तियाँ पढोस का धर्माशुश्रुषि धामुमडक और फिर सत जनों का संपर्क उन्हें उत्कट विरक्ति की ओर मोड़न में सहायक हुआ। तेरापथ के पंचमाचार्य श्री मन्त्राचार्य के निकट ११ वर्ष की उम्र में आप अपनी माँ बबल (मैली की पुत्री) के साथ बि. स. १९४४ की वारिकन सुक्का ३ के दिन बाईसी बीछा स्वीकृत कर 'सर्वारन परित्यागी' मुमुषु बने।

यह प्राय निश्चित है कि बाध्यकार के सूक्ष्म संस्कार ही भविष्य में विकसित होते हैं। कालूगणी के बीदास में बीछा लेने के शुभ अवसर पर उसकी बरतीसी (जुलस) निकाली गई थी। नगर के प्रतिष्ठित सेठ सोभाधरजी बेदापी ने आपके भले में एक कदम (पैसे का आनुपण) पहनाने का आग्रह किया। आपन स्पष्ट इन्कार करत हुए कहा 'मैं इसरो के गहनो से अपनी मूठी साल धीकृत बढ़ाना नहीं चाहता।' उस ११ वर्षीय बालक की यह भिरपेकता समय पाकर प्रखर सिद्धांतकारिता के रूप में प्रसफुटित हुई।

बीछा के बाद जीवन में नया संस्कार आता तथा नया दर्शन भिन्नता है। कालगणी प्रारम्भ में ही मन्त्राचार्य के प्रिय शिष्य रहे। वैस्वर्गीय मन्त्री मुनि श्री मगनलालजी के जलम्य साथी भी थे। आपकी प्रज्ञा बड़ी प्रखर एवं तत्त्व-मनीषा बड़ी ही सूक्ष्म थी। आप दिन-रात एक तीव्र अध्ययनशास के साथ ज्ञानार्जन में जुटे रहे।

मन्त्राचार्य के स्वर्णवास के बाद एक साधु ने आपके अन्तर मन की भावना जाननी चाही। उसने प्रश्न किया, "आचार्य मौन बनगा? बामुपणी जिसुह मात्र से बोके 'तेरी और मेरी दो समझना गहरी है फिर इस चर्चा से क्या? इससे आपकी जिसुखा स्पष्ट प्रकट होती है।

राष्ट्रपति बड़े कठोर अनुशासक की देख-रेख में थे बावजूब यह तक रहे, पर मित्रों को उठाहता था एक साथ भी नहीं पिका-सही उनकी आचार सुद्धि का भीवत प्रमाण है। मंत्री मुनि मयनलालजी ने साथ उनका सब बड़ा ही गहरा था। शास्त्रीजी ने बड़े उनकी योग्यता को धाँका एक अभिव्यक्ति की संज्ञा बनाई उनमें देखी तक से स्वर्गवास होने तक सब की जिम्मेदारी के लिए उन्हें स्वयं कुछ नहीं कहा करते। जो कुछ कहना होता वह मंत्री मुनि मयनलालजी स्वामी के द्वारा ही कहा जाता। आचार्य का

वि० सं १९६९ की माहपद शुक्ला १२ को कालगुणी का निधन हुआ। अधीर्वाहिक सत्कारों के बाद समूह सम ने मिश्रकर बापसे प्रार्थना की आप आचार्य के पद पर बिराजे। आपने बिलकुल कहा सा उत्तर दिया—पहले पूजापात्र द्वारा सिखा पत्र देखो सिखा नाम है? संघ को मजिद भरी मनुहारे, और नियम भरा आग्रह भी आपकी नहीं पिका सजा। आखिर जब पत्र पकवाको ने यह बूढ़ विश्वास बिलगाया कि आप ही का नाम है, आप पट्ट पर बैठिए हम पत्र सुनाते हैं तभी आपन पर बहक दिया। यह ही उनकी पद की अपेक्षा कृतव्य को ठेका म नने की प्रवृत्ति।

कालुपनी का सातन-नाल सेरापक का स्वर्गयुग कहा जाता है। इस काल में ज्ञान-शासना प्रचार-सेन साधु-साध्वियाँ बाधक समाज आदि प्रत्येक क्षेत्र में अत्युत्तम बृद्धि व उत्पत्ति हुई। यह हमन अपनी आँखा से देखा।

संस्कृत का अध्ययन व प्रचार

सेरापक सब में संस्कृत विद्या का प्रचार व प्रसार अभी तक नहीं के बराबर था। पुस्तकपाठ यमाचार्य न कठिन घम स संस्कृत का बंधुर रोमा बकर था पर वह अनुकूल सुयोग न मिलने से न पक्वचित हुआ और न पुष्पित ही। कालुपनी के मन में घुस बै ही संस्कृत के अध्ययन की एक तीव्र उत्कंठा थी पर समस्या यह थी कि कौन पढ़ाए। और इस समस्या का मूल यह था कि उस समय शास्त्राग विद्वान् जिन साधुओं को संस्कृत पढाने में संकुचाते थे। विन्धु कालुपनी का तीव्र अध्ययन था। इतिवृत्त वन्त एक निरुद्ध पठित का योग मिल गया। उनका नाम का पठित कमलामाधवजी। वे बगड के रहनवाते थे और बुरा माया-माया करते थे। उन्होंने जातीय विरोध को छहकर भी कालुपनी को सारस्वत चन्द्रिका पढानी शुरू की।

एकबार बीबासर के ठाढ़ुर ठुठुमचलजी ने आपके पास एक संस्कृत बकोक अर्घ करन के लिए मेला। उसके १२ अंगों में १५२ से कम अमुद्धि नहीं थी। उसका अर्घ न हो सका। उसी अवसरमा न संकल्पा का मार्ग प्रशस्त कर दिया। उन्हीं दिनों ९ रघुनन्दन जी का सुयोग मिला और आपके संस्कृत के अध्ययन का कार्य दुगुणित व भाग बढ़ा। कालुपनी को विद्यमानता में ही 'मिर्क सन्ध्यामुवाचन' (महाव्याकरण) और 'कालुपनीमुनी' (कपुव्याकरण) का उन्हीं के विद्य मुनि योग पढनी द्वारा निर्माण हुआ। कालुपनी ने अपने अध्ययन के लिए मिश्र-मिश्र विषयों व-पुद्गलन प्रमाणन सत्त्वकोकालकार, स्वाध्यायनको ईमकोप (अभिमान चित्तमणि) सारस्वत चन्द्रिका व्याकरण सुतरलाकर, ध्रुवबोध (छर विषयक प्रथ) और नावक चरित प्रमाणन महाभाष्य शान्तिनाथ चरित आदि काव्य ग्रन्थ चुने थे।

सत्य

संस्कृत के किसी कवि ने ठीक ही कहा है—

“दूरेभ्य नमस्तानि तस्मिन् विद्या विद्वान्मिदं भूम्” —जस ती सिर्फ नमस पंदा करता है, उसके परिमल का ता पवन ही पंकाता है। कालुपनी के उच्च कारिण्य और विद्या की महिमा विवेको तक पहुँच गई थी। इतिवृत्त विद्वान् एटीकोटी पिरानो के डा गिस्ती १८ भाषाको के पठित सुप्रसिद्ध जर्मन विद्वान डा हर्मन जेकोपी आदि अनक विदेशी विद्वानों ने बड़ा और वितादा भरे हृष से उनके दर्शन किए तथा उनमें सत्त्व बर्बाई की। डा जेकोपी तो इतन प्रभावित हुए कि जाने-जाते उन्होंने इपानिषद्मिति करते हुए कहा “इस बार की यात्रा में मुझ यथकाम माहावीर की गुड परपठ क भजन के दर्शन हुए।”

उत्सवान की विभिन्न विद्यामयो के नरेध प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप में आपके बर्बत्सी व्यक्तित्व से अव्यक्त प्रभावित थे। बहा उदरपुर के महापणा योगाध सिंहाजी ने उदरपुर बागुमनि में होनेवाली दीक्षा के समय मनाइ की बिर प्रचलित बड़ि (पेराह में सह विज्ञान का कि बही दीक्षा लेनेवाला व्यक्ति बापस गाँव में नहीं आ सक्ता था उमरा) में से दूसर दीध जाना पड़ा था) को तीव्रकर आपके प्रति अपनी मिष्टा व्यक्त थी बही बागपुर व बीकानेर क्षेत्रों में अपनी विद्वानता व जनन के बागुन में वेरापी साधुओं को महाही के लिए बचहरी में न बुलाया आप और न उन पर सम्मन जाँच दिया जाय” यह आपका

रखकर बहुत गहरी आस्था बिखलाई । इस प्रसंग में यह नहीं भूलना चाहिए कि जब काफ़ूयमी के स्वयंवास का हुक्म समाप्त हो जाने पर गरीबों को राखकर रखने का हुक्म भी समाप्त हो गया । तो उन्होंने समूचे बीकानेर राज्य में सरकारी छुट्टी बंद करके मजदूरों में मोहन के समान बाप जाने वाले पीठ तीन दिनों तक बंद रख कर राजकीय छोक मनाया ।

राज्य पर आपका इतना अधिक प्रभाव होता हुआ भी आप राज्याध्यक्ष के कठोर विरोधी थे । धर्म-नीति के लिए राज्य में मनु संप्रदाय छुट्टी से कम प्रभाव नहीं मानते थे । एक बार जब बीकानेर राज्य में आई थी वी किसी विशेष काम के लिए आपकी सेवा में आए और कुछ व्यर्थ व्यर्थ करने लगे तो आपने उनको धाबेबाज करते हुए कहा—

‘सुन हाकम संघाम नही आओ मत होवे मार ।

और रं को जीव है भारे पाईये मार ।

शासक को प्रलोभन में नहीं आना चाहिए, बल्कि विवेक से काम लेना चाहिए ।

आपकी स्पष्टविवेकी चर्चाओं का पुट सिर्फ और जनमन पर टिकी हुई होती । एक बार आप से बातचीत करते हुए एक नाबालिग ने कहा “महाराज आपके आचरण यहाँ के लोगों में बहुत मूढ बीकरी हैं । आपने कहा “आप सोन बुकते हैं तभी तो बीकरी हैं ।

‘तो कैसे ?

‘आप लोगों का जगह ही ऐसा है । गधाह से पूछते हैं, ‘बोर का मुँह किबल बा ? ‘महकिलने जब की छूटी पर बा ? उसकी कमीन का रम कौन-सा बा ? जिसका माक बोरी काठा है वह बेचारा बोर को पकड़ना की सोचता है या बातें इन बदास्ती कैसे को ?

आपकी स्पष्टविवेकी में बरिज का ठेक सकलता और तभी तो उनके सामने जन-जन का धिर मुक जाता था । साम्प्रदायिक जन-साधारण के बीच बहुत सावली और सरकता से भारतीय भाव का जोर बढ़ाते थे । निरुद्ध संपर्क में आनेवाले लोगों में उनके सहज व्यक्तिगत प्रतिपक्षीय भाव का जोर बढ़ाते थे । एक बार वे मारवाड़ के एक ग्राम (पंचपट्ट) में बिहर करके पड़े । एक किसान मीठे-मीठे पुराने कपड़े पहने कने पर ऊँच का उपकरण लिए आपके निकट आकर खड़ा हो गया । जब आपने उससे जाने का कारण पूछा तो उसने कहा ‘महाराज ऊना पानी देखावी ।

काफ़ूयमी ने अपना पुटल मंगवाया और महान बसो का वह पत्र जिसमें एक पत्र में करीब पच्चीस ही स्लोक लिखे हुए थे निकाल कर किसान के सामने किया । देखनावाला आश्चर्यचकित हो उठा है पर किसान की मात्र मतिमा ऐसी थी कि जैसे उसको कुछ भी समझ नहीं पड़ा । आपने पूछा—क्यों वेच किया ?

किसान ने कहा—महाराज यह नहीं । वह कुम्हार के गन्नेवाला जिसमें गया खो गया है और कुम्हार कोवत है । बास-मास बड़े लोग इसकी आदत बरता पर हँस पड़े पर काफ़ूयमी ने तालान वह बिज मंगवाकर उसे दिखाया । देखकर वह प्रसन्न हो उठा और महान व्यक्तिगत प्रतिपक्षीय भाव से प्रसन्न हो गया । आपके जीवन में इस प्रकार के एक नहीं बनेक प्रसंग आए, जब आनेवाले व्यक्ति कोच लिए जाते और आपके हृदय की सहज भारतीयता को पाकर अन्य कहकर जाते ।

आपको बातचीत का बड़ा शौक था । आप बात-विबाद नहीं सबाध पसंद करते थे । किन्तु फिर भी यदि कोई भूला-भट्टा पकित भाती या सप्रदायामिनिषेधी आ जाता तो उससे बातें करती ही होती । वह ‘बादे बादे जायते तलबोष की मायता बा बमाना बा । स्वाहाच समन्वय और सर्वार्थ समुदाय जैसे सिद्धांतों का व्यवहार के साथ मेख ही नहीं हुआ था । आचार्य में परचित करने की महत्वाकांक्षा यहाँ तक पहुँच गई थी कि बातचीत के मध्य किसी को ‘मिच्छामिदुर्ग’ बिकाने वाला इतना हर्षित हो जाता कि जैसे उसने कोई विमिश्रय की हो ।

‘बाद की पचन नहीं करते हुए भी आप बातें बोलते थे । आपकी मायता की ‘सास्त्रार्थ से आच को हुआ न निर्जन मन्व । छाति से सुनना धीम प्रहम करना और बोले सन्तो में उचित समाभाग देना आपकी आच-नीति के तीन सूत्र थे । छल-वपट करना बुरा है किन्तु छल-वपट को नहीं समझ कर बुरा बनना और भी बुरा है । भीनासर चर्चा ‘बुरा चर्चा आदि सब की समाज के नती में गूज रही हैं वहाँ प्रतिपक्ष से प्रभावित मध्यस्थों ने भी इनके निर्भीक सार की प्रशंसा मारी है ।

पारित्य के अतिमात्र में बुर एक विधान आपके निकट आए । बात चक रही थी कि प्रलय पर मुनि की सोहनसाजी ने एन बिद्या की ‘रमुकल के इस स्लोक में ‘नव ह्येवामपिमेचिनी युता’ में ‘ह्येवा’ का प्रयोग कभी और कैसे हुआ ? ‘पठितो

बा बाबूराय बोट लाए हुए साँप की तरह कुत्ता उठा । बाबा-अबाह मस्तक में बोल्ते-बोल्ते रहे ही नहीं—आँखिर बाबू-
रानी ने टोना-पण्डितजी ! बहुत बोझनाके को म पण्डित नहीं मानता और कम बोझनाके को भूख नहीं मानता । पण्डित
भी बुर हो गए । दूसरे दिन व्याख्यात मंडप में आकर वे बोले—

सायतने गतदिने मन्वीय दिव्य-
सार्क विवाय विपयेऽय यते प्रवृत्ते ।
यत्किञ्चित्स्वमपि ज्ञानितमस्तु कोप्य
स्तव्यमेव भवता हृपया परेज ।

वास्तव में यह विद्या रसादि विनय का आदर्श उनके अनुकूल ही था ।

एक मौखिकिया व्याकरणकारों आपके पास आकर अपनी सेबी बघाने लगा "मैंने पाणिनी व्याकरण का अध्ययन किया
है । वह सर्वोत्कृष्ट व्याकरण है" यादि ।

आपने सीधे हथ से कहा "वास्तव में व्याकरण सुन्दर है तथा उसका कम भी अच्छा है ।" पण्डितजी ने फिर कहा
"ऐसा एक भी सम्भव नहीं जो पाणिनीय से सिद्ध नहीं होता हो ।" "तुच्छ" शब्द कौन से सूत्र से सिद्ध होता है" आपने
हीने न पूछ । उमन सुनो को खूब उलट-मलट कर याद किया पर याद नहीं आया । इस प्रकार आप व्यास तर्क
निष्कर्ष में उलझना पसन्द नहीं करते थे पर यदि कोई आकर अड़ना चाहता तो उसे उत्तर देना भी जानते थे ।

सर्वर और सकलता

वाक्यभी अत्यन्त पीठक व मधुर स्वभाव के थे । कौसा भी बोधादि का प्रथम उपस्थित होता पर वे अपने सौम्य स्वभाव
से बोझ भी बिनाशित नहीं होते । विजय सम्बन्ध १९७९ का आनुमार्ग बीकानेर में था । वहाँ का विरोध तब तक के
एनिराम में पहुँचा था । वहाँ मनुष्य मनुष्य का ही नहीं आप जैसे महापुरुष के भी खून का प्यासा बन गया था ? एक दिन
आप सीधे के लिए बाहर गए थे । सहसा एक विद्यालयाध्यक्ष आधमी हाथ में पिस्तौल लिए सामने आ खड़ा हुआ । पिस्तौल
का बोझा दबने को ही था कि आपके तबोमय ललाट और मनमोहक चेहरे को देखकर पिस्तौल हाथ से गिर पड़ी । घरीर
स्वीता-स्वीता हो गया । वह काँपता हुआ आकर आपके चरणों में गिर गया ।

"येध धीर अपरधन लमा करो ? उसकी बोली खबरवा आई । "क्या बात है ? किसलिए आए हो ?" बाबूजी
ने सब कुछ समझते हुए भी उलझे पूछा । उसने सारी की सारी घमकहानी कह सुनाई और इस पड़मच के पीछे जिन-जिन
का हाथ है यह भी बता दिया । उसने आवेष्ट भरे शब्दों में कहा "प्रभो । मैं बीबी के टचकों के लिए यह अत्याचार करने
पर उठा हुआ पर आपका चमकता हुआ ललाट देखकर मेरे हृदय में अप्रभ अज्ञा जग उठी । अगवाध की इस जीवित
मुक्ति पर मैं पापी इत्यादि पिस्तौल चलाऊँ ? इतना कमीना मैं नहीं ।"

वह बका गया । बाबूजी ने अपने धाककों से तो दूर बहुत दिनों तक तो सापुनों से भी इस घटना की बर्षा नहीं की । यह
है ज्ञानी महात्मा का एक छोटा सा दुष्टान्त ।

इस घटना से हमें सहसा समझान कुछ की बहुत कहानी याद आ आती है जब देवराज बिजोड़ी बन कर मजाठरानु के
घरमें ल कुछ की हत्या करने के लिए घरनगरी पुरख को भेजता है । वह घरनगरी ज्योही कुछ के निशट जाता है वह
कपवीर उद्विग्न एवं धूम्रवत् खड़ा हुआ जाता है । फिर चरणों में झुककर अपने धीर कर्म पर पश्चात्ताप करता हुआ लमा
भोला है (विनय पत्रक पृ ४८४) ।

पणि ने कम भीठे होते हैं, पर वे तेरे से लगते हैं । सर्वर में छाति का उपदेश मन का समुत्तन आचार व्यवहार की
लगा बाबूजी के जीवन में पग-पग पर छाई हुई है । तभी तो बीकानेर के तत्कालीन प्रधान विजय साहब न कुछ
व्याख्या पर बाबूजी का बर्षा करते हुए कहा था "आप (सेठपंडी) लोगों ने छाति रानी एक्सेफ्ट भी किसी क प्रतिपन
न नहीं निभाया । उनो का यह फल है । एक यही जनकों ऐसे प्रगम आए जब आपके जीवन में "जगुन पणिना बहिम स्वपदम
प्रजापति" की मूर्ति पूरी-पूरी चरितार्थ हुई है ।

बाबूजी के मूह पर बहुत बार से शय आ जाते थे—अगर हमारा घर सच्चा है तो हमें क्या दिना है ? यने उनके
निर्भीर जीवन का मत था । वास्तव में वे खुसी पुष्पन की तरह बिस्तुछ स्पष्ट रहते थे । आपने प्रत्येक पणि विधि में

रक्षक बहुत मही खासा दिखलाई । इस प्रसंग में यह नहीं मूकना चाहिए कि जब कालगणी के स्वर्गवास का दुःख समाचार बीकानेर गये गंगादिह जी ने सुना तो उन्होंने समूचे बीकानेर राज्य में सरकारी छट्टी व अपने महुओं में मोहन क समय गाए जाने वाले तीन तीन दिना तक बंद रख कर राज्यीय शोक मनाया ।

पन्थो पर आपका इतना अधिक प्रभाव होते हुए भी आप राज्याभ्य के कट्टर विरोधी थे । धर्म-नीति के लिए राज्याभ्य को मनु संपुष्ट छरी से कम मयाबह नहीं मानते थे । एक बार जब बीकानेर राज्य के माई जी की किसी विशेष काम के लिए आपकी सेवा में आए और कुछ गलत व्यवहार करने लगे तो आपने उनके सामधान करते हुए कहा—

“मुझ हाकम संभाम कई भाबो मत होवें गार ।

बीरां र सो आब है पारे चाहै प्यार ।”

शासक को प्रलोभन में नहीं आना चाहिए, बल्कि बिबेक से काम लेना चाहिए ।

आपकी स्पष्टोक्तियां सच्चाई का पुनः लिए और अनुभव पर टिकी हुई होती । एक बार आप से बातचीत करते हुए एक भाविक ने कहा “महाराज आपके भावक गवाही देने में बहुत झूठ बोलते हैं ।” आपने कहा “आप जो बोलते हैं, उसी को बोलते हैं ।”

“सो कैसे ?

“जब सोचो बाईं बाईं एसा है । वहाइ से पूछते हैं, ‘बीर का मुह किबर बा ?’ ‘बहु कितने बज की बूरी पर बा ?’ उसी बनीब बा रम कोल-सा बा ?’ जिसका माछ चोरी जाता है वह बेचाय बीर को पकड़वाने की सोचता है या आपके हल बघाली पैसा को ?

आपकी स्पष्टवादिता में परिवर्तन का एक सतकता और उसी तो उनके सामने जन-जन का चिर झुक जाता था । नाममयी जन-साधारण से बीध बहुत सावली और सरकता से आत्मीय भाव का झोल बहाते थे । निकट सर्क में आपका नाम म्पनि उनके स्मृति स्मृतिवत् से प्रति भद्राभिक्ति जति करते । एक बार वे मारवाड़ के एक ग्राम (पचपरा) में विहार करते पधारे । एक किसान मैके-मैके पुराने कपड़े पहने कंधे पर हथि का उपकरण लिए आपके निकट जाकर खड़ा हो गया । जन आपने उससे जाने का कारण पूछा तो उसने कहा ‘महाराज ऊनो पानो देखायो ।’

कामूगणी ने अपना पृष्ठ मगवाया और महीन अलरो का वह पत्र जिसमें एक पत्र में करीब पन्नीस ही श्लोक लिखे हुए व निरास कर निरास से सामने किया । देखनेवाला आश्चर्यचकित हो उठता है पर किछान की भाव भविमा एसी की कि जैसे उसको कुछ भी समझ नहीं पड़ा । आपने पूछा—क्या देख किया ?

निदान न बड़ा—महाराज यह नहीं । वह कुम्हार के गर्भवाला जिसमें पचा को गया है और कुम्हार लौबठा है । आध-माव सडे लोग इनकी जूझ बड्या पर ईंस पड़े पर कामूगणी ने तत्क्षण वह चित्र मंगवाकर उसे दिखाया । देखकर वह प्रमद हो उठे और महान् व्यक्तित्व के प्रति मुक्त मन्त्र से वसुध् हो गया । आपके जीवन में इस प्रकार के एक नहीं अनेक प्रसंग आए, वह जानेंवाले व्यक्ति सकोच किए जाते और आपके हृदय की सहज आत्मीयता को पाकर दम्य बहकर जाते ।

आपकी बातचीत का बड़ा छीक था । आप बात-विचार नहीं सबाध पसब करते थे । विन्तु फिर भी यदि कोई मूला भद्रता पठित मानी या सप्रशामाभिनिवेशी आ जाता तो उससे बातें करती ही होती । वह ‘बादे बादे बायते तलबोव की माय्गना वा जमाना वा । स्यादाव सनन्ध और सर्वभर्म सम्भाव बीस सिद्धांतों का व्यवहार के साध मेध ही नहीं हुआ था । शास्त्रार्थ में पराजित करने की महत्साधना यहाँ तक पहुँच गई थी कि बातचीत के मध्य किसी को ‘दिष्ठागिदुष्ट’ विनाश वाला इनका हर्षमय हाँ जाता कि जैसे उसने कोई विविचय की हो ।

‘बाद’ की वमन नहीं करते हुए भी आप बाद बुरात थे । आपकी माय्गना की ‘शास्त्रार्थ से भाव का हुआ म निर्बन्ध मय । गानि मे मुकना धीम बहज करना और बोले पन्थों में उचित समाधान देना आपकी वाद-नीति के तीन धूम थे । सत-नपट बनना बुरा । विन्तु सत-नपट भी नहीं समझ कर बुद्ध बनना और भी बुरा है । जीनासर चर्चा बुर चर्चा आदि शब्द भी उमज के बानी म गूब र्छा है जहाँ प्रतिपल मे प्रभावित मय्गना में भी इनके निर्भीक साथ की प्रशस्ति पाई है ।

पाणिन्य ने कमिमान में बुर एक विज्ञान आपके निवट आया । आप चल रही थी कि प्रसंग पर मुनि भी सोहनवाक्यी म एक विज्ञान की ‘रक्षक ने दम बगोड़ में ‘जब इत्येवायविनिनी मुना’ में ‘हृत्पा’ का प्रयोग क्या और कैसे हुआ ? पठितरी

का शब्दमय बोट बाए हुए साँप की तरह फुँकार उठ। धारा-प्रवाह सञ्चल में बोलते-बोलते रुके ही नहीं—आबिर बाधू-मयी न टोका—पवित्रही ! बहुत बोलनेवाले को मैं पवित्र नहीं मानता और कम बोलनेवाले को मूर्ख नहीं मानता। पवित्र भी बुध हो गए। दूसरे दिन व्याख्यान मञ्च में आकर वे बोले—

सार्वतने गतदिने भवभीय शिष्यैः,
साकं विनाय विपयेऽन यते प्रवृत्ते।
यत्किञ्चिदल्पमपि जल्पितमस्तु कोऽप्य
अल्पव्ययेन भवता कृपया परेण।

वास्तव में यह विद्या ब्याति विनय का आश्रय उनके अनुकूल ही था।

एक नीतिविद्या व्याकरणाचार्य आपके पास आकर अपनी खेसी बहारन लगा 'मैंने पाणिनी व्याकरण का अध्ययन किया है। यह सर्वोत्कृष्ट व्याकरण है' आदि।

आपने सीब डब से कहा 'वास्तव में व्याकरण सुन्दर है तथा उसका फल भी अच्छा है।' पवित्रजी न फिर कहा 'ऐसा एक भी शब्द नहीं जो पाणिनीय स सिद्ध नहीं होगा हो।' "तुच्छ" शब्द तीन स चूज स सिद्ध होता है" आपने भीमे से पूछा। उसन मूका को जूब उलट-मलट कर याद किया पर याद नहीं आया। इस प्रकार आप व्यास तर्क-विर्क में उलझना पसन्द नहीं करते थे पर यदि कोई आकर बड़ना चाहता तो उसे उत्तर देना भी जानते थे।

संज और सकलता

कालूपयी अत्यन्त सीधल व सचुर स्वभाव के थे। कैसा भी कोषाधिक प्रसंग उपस्थित होता पर वे अपने सौम्य स्वभाव से बोझ भी बिचलिन नहीं होते। विस्मय सबद् १९७९ का आधुनिक बीकानेर में था। बह्नी का विरोध तब तक के इतिहास में पहला था। बह्नी मनुष्य मनुष्य का ही नहीं आप जैसे महापुरुष के भी जून का प्यासा बन गया था? एक दिन आप साँप के लिए बाहर गए थे। सहसा एक विशालकाय जायसी हाथ में पिस्तौल किए सामन आ बैठा हुआ। पिस्तौल का बोझ दबन को ही था कि आपके तेजोमय कलाट और मनमाहक चेहरे को देखकर पिस्तौल हाथ से गिर पड़ी। घरीर पर्याप्त-पसीना हो गया। बह्नी काँपता हुआ आकर आपके चरणों में झुक गया।

"मेरा धीर खपराब लमा करो?" उसकी आँखें बबबना आईं। "क्या बात है? जिसलिए आए हो?" कालूपयी ने सब कुछ समझते हुए भी उससे पूछा। उसन सारी की सारी रामबहानी कह सुनाई और इस पबबन के पीछ दिन-दिन का हाथ है यह भी बता दिया। उसने आपसे भरे शब्दों में कहा 'प्रभो! मैं बादी के दुश्मन के लिए यह अत्याचार करने पर उताव हुआ पर आपका चमकता हुआ कलाट देखकर मेरे हृदय में ज़बुर्ब यद्वा बन उठी। भगवान की इस जीवित मूर्ति पर मैं पापी ह्मपाप पिस्तौल बजाऊँ? इतना कमीना मैं नहीं।

बह्नी चला गया। कालूपयी ने अपने दाबकों से तो दूर बहुत दिनों तक तो साधुओं से भी इस बटना की चर्चा नहीं की। यह है उनकी सहायता का एक छोटा सा दृष्टाण्ट।

इस बटना से हमें सहसा भगवान बुद्ध की वह बहानी याद आ जाती है जब बेशकत विशाही बन कर अजातशत्रु के सर्वोप से बुद्ध की हत्या करण के लिए अलखारी पुष्य को भेजता है। बह्नी सस्वधारी व्याही बुद्ध के निबट जाता है वह भयभीत उड्डिम एक धूम्रवत् लला हो जाता है। फिर चरनों में झुनवर अपने गोर बर्न पर पदचालन करता हुआ लमा मणिना है (विनय पिटक पृ ४८४)।

शास्त्र के फल मीठे होते हैं पर वे डेर में मगते हैं। सार्व में शास्त्रि का उपदेश मन का समुजन काचार व्यवहार की सत्यता कालूपगी के जीवन में पय-पय पर कानू हुई है। तभी तो बीकानेर के ललासीन प्रबान रिबनन साहब ने कुछ श्लिषाया पर कानूनी कार्रवाई करते हुए कहा था "आप (किरणपी) कोषों में शास्त्रि रनी एक पेंकण्ट भी किसी ने प्रतिपदा में नहीं निभाया। उसी का यह फल है। एक नहीं बनेकों ऐसे प्रसंग आए जब आपके जीवन में "अनूच पणिना बडिम स्वयमेव प्रशाम्यति" की शक्ति पूरी-पूरी चरितार्थ हुई है।

कालूपगी के मुह पर बहुत बार से छल आ जाते थे—अगर ह्मपाप पर सज्जा है, तो हमें क्या बिन्ना है? यही उनके निमीन जीवन का मन्त्र था। वास्तव में वे कभी पुण्य की तरह विष्णु सण्ट रहते थे। आपकी प्रत्यक्ष गति विधि में

विचार और व्यवहार का सामंजस्य रहता। बीजा-अणामी बोलों से भी भिन्न। बीजाभी की इतनी कठोर परीक्षा भी पानी और उसमें इतनी कठोर साधना बरबाद जागी कि बचने-बचने से ही निकल आते पर आपको इसकी कोई चिन्ता नहीं थी। जगोने प्रभावित होकर बड़ोदा राज्य जब बाक बीजा-विरोधी कानून पास करने जा रहा था तो उसके तत्कालीन मुख्य मंत्री ने उद्धार प्रयत्न किए "जिम तरीने मे तेरापणियों में परीक्षा पूरक बीसा होती है जैसे ही यदि सब जगह होती तो हमें कानून बनाने की कोई जरूरत ही नहीं रह जाती।

अनुशासननर्तक का कठोर हृदय आप में था तो मुझ का वास्तव्य भरा मकान का कोमल मन भी। जहाँ कुछ पत्नी का स्नेह पंच-मीन मासों को सब मे मिवाकते प्रसन्न मुद्रा में देखे गये जहाँ एक बुरख मुनि ने कौट समने पर उनके मन में बिना और बेहो पर खिन्नता आते भी। योगी अस्वस्थ मुनि सतियों की कुशल परिचर्या के लिए उन्हें उठावले होते भी दगा और दानी को कठोर स कठोर दण्ड बर मंसीर बने भी देखा। उनका यह रूप हमें बतलाता है कि उनका जीवन बीजानर्तक सिद्धी की तरह वास्तव्य और माधुर्य का अद्भुत सयम था। जब भी जब उनकी बत्तलता ब हुपा की पचाई बलती है ना हवा का मन विन्न उठता है बाकी भल्लर हो उठती है और मौलें गीली हो जाती है। उनके सपनों में आमचाल प्रत्यक्ष व्यक्ति हवन यह अनुभव बगने लग जाता है कि आचार्य प्रवर की सर्वाधिक हुपा मेरे ऊपर ही है। अपने ६ वर्षीय लगदी जीवन ने पूजीमून यम यडा और योग्य को एक बाईस रूप के तद्वत साधक में अभिवृत्त करके बाप सव १ १ की साप्रद गुना ६ को मुक्तो मे सुलो न की ओर महाप्रयाण कर गए। हजारों बीजा में और लाखों हृदयों में बर भी उनकी स्मृति सदा यडा और भक्ति का सोन बहा देगी है।

तेरापथ के वर्तमान नवमाचार्य—

श्री तुलसी और उनका साहित्य

(मुनि श्री श्रीचन्दजी)

कवि पर काव्य नहीं काव्य पर कवि छाया रहता है। यही आचार्य श्री तुलसी के कवि-कर्म का मूल है। उनके कवित्व में व्यक्तित्व व व्यक्तित्व में कवित्व इस तरह समाहित हो गया है कि जल-सरय की तरह उनका पुष्प-पुष्पक बनन गयी किया जा सकता। प्राचीन व नवीन दृष्टि एवं शैली के स्वरो में उनका अपना नया कवन है, सम है और है सगीत सी।

व्यक्तित्व

आचार्य श्री तुलसी धर्म व संस्कृति के एक प्रतीक वार्षनिक सत और कवि हैं। उनका व्यक्तित्व विभिन्न रंगों में रचित एक रंगीन कला चित्र की तरह रमणीय है। उपवेष्टा धर्म सब के शासक और नीति के पुनः अनुष्ठान कर्ता के रूप में उनका ऐक्यव्यक्ति सामाजिक दृष्टिक और राष्ट्रीय सीमाओं को कायकर अन्तराष्ट्रीय क्रितिक पर एक वास्तव्यमान मन्त्र की भाँति चमक रहा है। उनका चितन जहाँ सहस्राब्द बन कर जीवन व जगत् की गहराई का स्रज उद्घाटन करता है, वहाँ उनकी कल्पना सहज पल भर कर आबखोके के बीमल-कात चित्रों को धर्मों की रंगीनी में संवर कर उपस्थित करती है।

वे पत्रेवर साहित्य स्रष्टा नहीं हैं। आज के बाजार में साहित्य के नाम से बचनेवासी पुस्तकें और साहित्यकार के नाम हैं पन्नेबाजे कीज उनके आलोच्य हैं। इसलिये वे कहते हैं, 'साहित्य सिखना मेरा कर्म नहीं धर्म (स्वभाव) है। सब कमी बुद्धि की ठोकर आकर अनुभूत सचेतनाओं की फुहार उलक पड़ती है तभी वह आगव पर अफित होकर साहित्य बन जाती है।

साहित्य

आचार्यश्री के साहित्य की समीक्षा करने से पहले हमें उनके साहित्य के अठरग धर्म को समझ लेना होता है। विषय की दृष्टि से उनके साहित्य को वार्षनिक व काव्य-इन दो भागों में बाँटा जा सकता है। यदि वर्णन की अपनी शैली है, अपना शब्द है तो कविता का भी अपना स्वतन्त्र परिवार है। जहाँ वर्णन वा महत्त्व सीमितता के साथ-साथ परपरा से जुड़ा रहन में है, वहाँ काव्य का बलकार नहीं इति नए संकेत व नई शैली में व्यक्त होने में है। वर्णन धर्मों में दो नाम मुख्य रूप से मिले जा सकते हैं—जैन-सिद्धान्त वीपिका और श्री निम्न न्याय कविका। दोनों ही संस्करण की प्राक्क माया और प्राचीन पुन शैली में लिखे गए हैं। जन वर्णन और जैन न्याय के समीर ज्ञान की छोटे-छोटे धूधों में परिभाषा स्वरूप विषय मेर-मेरद आदि के द्वारा स्पष्ट रूपेन समझाया गया है।

कविता और कल्पना के अनुभूत में रमनेवाले रसज्ञों के लिए वर्णन और न्याय वा सार्य ऊबड़-बाबड़ बीहड़ अणुधकी भाँति नीरस एवं दुर्बल होता है, परन्तु आचार्य श्री के कवि भागस में माया व सन्नी सचयी गीटे व ककड़ों की माड़-मुहार वर हमें सरल व सुलभ बना दिया है।

'वीपिका' में जैन सिद्धान्तों वा तलस्पर्शी विवेचन हुआ है। इसके दो प्रकाश हैं। पहले के आठ प्रकाशों में आत्मा धर्म कीज सबर, मिर्जरा मोरा गुन-स्वाभ आदि वा विस्तार से वर्णन करने के बाद नीचे प्रकाश में जन न्याय की सामान्य परि माया स्याद्वाद नय आदि वा सखित परिचय दिया गया है। वहीं-वहीं ही परिभाषाएँ इसकी सरल व सारगमिथ हो जती हैं कि ऐसा लगता है जैसे गायर में सावर भर दिया गया हो। धर्म की परिभाषा को ही सीखिये। आज तक जनक

परिभाषायों हुई हैं, पर उन सब में धर्म के समग्र रूप को व्यक्त करने वाली—“आरम बुद्धिस्तान धर्म (७१२१) एते परिभाषा भूते अधिक सारपूर्ण और परिष्कृत कही है। इसी प्रकार प्रमाण का अर्थ भी वही भाषाओं में जनक स्त्री में विवक्षित किया है, वही भिक्षु म्यायकर्मिका में—‘प्रमाणं ज्ञानं प्रमाण (१११२)’ के द्वारा यह बहुत ही स्पष्ट, सरल और निर्विवाद रूप में बतलाया गया है। इस प्रकार उन्होंने जनक सुगम परिभाषाओं एवं नवीन विधान के द्वारा सर्वे शास्त्रों की भी वृद्धि की है। अब हम उनके कवि रूप को देखने का प्रयास करेंगे। इसमें कवी कस्या की झोझोरी उड़ाने हैं, वही प्रवृत्ति का सरस समीप चित्रण है। कही धर्मों की सुकुमार लड़कियाँ बिखरी हुई हैं तो कही जीवन और जगत के चित्रण पर नए-नए उगम भी झुके हैं।

काश्यपोबिज्ञास—आचार्य की गुरुजी की सबसे पहली काव्यकृति है ‘काश्यपोबिज्ञास’। इसकी रचना २५ वर्ष की अवस्था में प्रारम्भ की गई थी तथा इसकी भाषा संस्कृत बहुत राजस्थानी है। किन्तु गुजराती की प्रतीति होने से वही नहीं उसका भी असर आ गया है। यों तो वैराग्य के राजस्थानी साहित्य में विशेषकर ब्रह्मचारी और जनक उत्तरवर्ती साहित्य में गुजराती की मिश्र धारी एवं भाषा का काफी प्रभाव टीका पड़ा है। बैठते छे माटे रूँ एम कंठका मारि विशेष रूप काव्या के साथ-साथ अनेक जियाएँ भी मूक रूप में प्रयुक्त हुई हैं। यद्यपि राजस्थान की वर्तमान बोस-बास की भाषा में इनका कोई प्रयोग नहीं हुआ था है, तथापि साहित्य में तो वे सुप्रसिद्ध स्थान पा ही चुकी हैं। काव्य की भाषा संस्कृत एवं अपभ्रंस बहुत होने से जोर प्रवाह और पर-पर पर अनुप्रासों की सड़ी छी सम गई है। राजस्थानी मीठा क मधुर वही स्म में जब ये पद गाये जाते हैं तो झोठा लूम उठने है। इसकी कथावस्तु एक अत्यन्त बर्बाबीन महापुरुष की जीवन-गाथा है। और वे हैं—वैराग्य के स्वर्गों अष्टमाचार्य की काव्यधारी। वे एक धर्माचार्य थे तथा उनका जीवन अपने आप में दर्शन धर्म और नीति का महाकोष था। अपने जीवन में किस प्रकार एक सामान्य मुनि की भूमिका से उभरकर सब के सामने जाने और संकटों मुनि बनने का साक्षात् महादुःख आचरणों का सफल धार्मिक नेतृत्व करते हुए समय व निःशेष की साक्षात् रंज ए कर समस्त साम्प्रदायिक विरोधों को अत्यन्त धर्म व धान्ति के साथ सहते हुए वे सर्वे भागें बढ़ते रहे—इन सब विषयों का सरस एवं रोमाञ्चक वर्णन ‘काश्यपोबिज्ञास’ में हुआ है। इसी के साथ प्रसंगानुसार राजस्थान की जीवन दर्मी देवाइ और मारवाड़ की पर्वतीय कटीली और ऐसीभी भूमि का समीप चित्रण भी मिला है। जीवन कथा सरस प्रवाह रूप में चलती है। न्यायिक संवाद आदि परस्पर समुचित संबन्ध और सुवचिपूर्ण हैं। कही-कही मन्त्रांश व श्रुतियों आदि का धृष्ट का धृष्ट विवरण सक्रिय करने की चेष्टा करने से काव्य का प्रवाह बहता-बहता कुछ शिथिल हो गया है। अन्त-वार की दृष्टि से अनुप्रास उसका सफ़ा आदि तो पर-पर पर भरे पड़े हैं। जम्मेवित विशेष समक अपभ्रुति अतिरिक्त आदि अक्षरार घातन के प्राय सभी उदाहरण यन्-तन् बिखरे हुए मिलते हैं। यक्ति व सात रस के साथ-साथ वही-वही और एवं कथा रस की प्रवाहित हुआ है। आत्मन व जीवित अधिकतर घात रस के ही मिलते हैं। काव्य की समीचीन म एक विशिष्ट नरद्विनि सम्मता व परपरा का अन्तर्निहित रस बढ़ा है जो उसके भारतीय युगों की उदीप्त करने में अधिक सफल हुआ है। हम उन्हें ‘काश्यपोबिज्ञास’ राजस्थानी भाषा का एक सुन्दर और सरस काव्य है। कवि की सुन्दर रत्नम प्रवृत्ति-चित्रण करने की झोझा मानवीय भावों का आलोकन करने में अधिक कुशल रही है।

परी-परी वनि की कथना इतनी तीव्र अनुभूतियाँ किन्वे चकती है कि अनायास ही थक सिद्धर उठता है। जब देवाइ के

१-आचार्य धर्म उच्यते (महाभारत-वर्ण पर्व)

परोक्षमुदय मिथयति सिद्धि स धर्म (ब्रह्म-वीरोधिक दर्शन)

रामु सहायो धर्मो (बुद्धिवाचार्थ)

चारित धर्म धर्मो धर्मो जो तो समीति विद्विती।

बोह कनीह विह्वो परिभाषो अण्णो हु समो ॥ (प्र भा. १।७)

२-आम एवराजमि ज्ञान बाध विवक्षितम् (मिद्धम साधनाचार)

१. २२ अक्षरमि ज्ञानं प्रमाणम् (वाचिदेव)

२. २३ निर्विषय ब्रह्मणम् (हेमचन्द्र-ध्यानाधीनार्ता)

बनत मराम बन अपने आराध्यदेव के चरणों में मेराइ पधारने की भाव-सीनी बिगती करते हैं तब कबि मेराइ-मेदिनी में बिपहिनी का आरोप करके उसकी अन्तर्वेदना व तदुप को किस मायिकता के साथ व्यक्त करता है वरा देखें तो—

पसित उद्धार पवारिये घने सबल हूँ ठठ ।

मेर पाटनी मेदिनी ओरें लड़ी लड़ी बाट ॥४॥

सबन सिरोज्ज ने मिये रे, ऊँचा गरि करि हाथ ।

चंचल बल गिलरो मिये वै साका जगनाथ ॥५॥

मयणां बिछु तुम्हारई भरें निभरण काथ ।

भयरा-पुष भने करी कहुँ साबा निःश्वास ॥६॥

कोकिल कूबित व्यास की वसिपज उदाव काग ।

बरबट लट-लट का करि, बिल-लटक बिहारी काय ॥७॥

में अबला अबला रही किम पहुँचे मन चरेश ।

इस झुरझुर मनु झुरगां सकोच्यो तनु सुबिसेव ॥८॥

(काव्यसौबिधास उल्कास २, बाध ५, गा ४-८)

इसे पढ़ने-पढ़ते मेराइ की हठी मरी ऊँची पर्वत गूबछारें, सबन बीहड़ जमल बलबल करते निर्भर, भवरा की मधुर मुबार कोकिल की मीठी कुहक और रहत की अविरल लट लट आँखों और कानों के बीच स्मृति-चित्र बन कर लड़ी हो जाती है । पर्वतों की ऊँचाई को हाथ ऊँचा करने में पवन से चंचल बुधों की हाथ धिप-हिप कर मधुर निमग्न होने में भँवरों के गुजन में भीरु साँस लेकर मर्म बाहें भरने में कोकिल के कूजन में काक उड़ाने का अभिनव करने बाबि में बबि बन्मना का मौलिक समकार निखर है । रहत की मयियों की लटलटाहट में बिल की दीस पवि पायरण की कल्पना में मर्म बढना धैर छू-छूट कर बाहर झाँक रही है । मेराइ मेदिनी की बिछु-ब्यासा से पुबली-पलकी बेह में लुहों की भौगोलिक स्थिति का लही-लही अंकन हुआ है ।

एक अवह कबि दीप्य जतु को भाकवन बनाकर पर्वी में होनेवाली हैपनी भाकरय और बापयतभवी की फिटनी सबीब-बिभर्षाण करता है यह नीचे के पद्य में स्पष्ट है—

ध्येष्ट महीनो हो जतु बरनी लो ।

मध्यम दीनो हिनै हठ मीनो ।

सूहर शाका हो वधि बिकपका ।

बहिष ज्वाला हो जिय बोफला ॥२५॥

मू बह मटडी हो तरपी धार ।

देनु कटडी हो तनु मठाव ।

अजिन क मट्टी हो मट्टी व्याप ।

अति अति दुर नट्टी हो बट्टी धार ॥२६॥

स्वेह निभरणा हो कं कं कं शार ।

कीबर बरना हो लूह लूह हार ।

बने उबरे हो कुणती फोडा ।

भू वे उबरे हो जिय भू फोडा ॥२७॥

कौमल काया हो पासे माया ।

अवनी जया हो बाहर न आया ।

भोहरे नर के हो पीड़े धाटा ।

जलधू करई हो जस जस दाटा ॥२८॥

मदिर मूषी हो सोल पसा ।
 बर बर सूषी हो छोट निरंका ।
 विधुत योने हो जल सीतलियो ।
 बरक प्रयोने हो बा सो भस्मियो ॥११॥

(काक्यसोबिन्दास उत्सास १ बास १७ पासा २५-३१)

जेट के गहीने को प्रीम्न जटु के छरीर बा सीना बताना गर्म सू को जमि की उलझती हुई ज्वालाओं के रूप में बेलना पूर्व के मोर मातप से बरती का मधुमूने की मटठी बरसोई के तने जैसा जलने लगना गर्म धुक का पसीना झरोटे हुए छरीर पर बिपक कर ऐसे फोड़-फूटती वेश करना है जैसे जमीन पर जगह-जगह भूँकोड़े निकल आए हो तथा ऐसे समबर्ष बनी-मानी व्यक्तियों का मोहरो में छिप-छिप कर लसलस की टट्टियाँ लगाना पक्षे बलाना और युद्धमुदे यद्दो पर छेदकर तोंब पर ह्रास फेरना दिखाकर कवि ने बिषय जन-जीवन का जीता-जागता चित्र उपस्थित किया है ।

काक्यसोबिन्दास में कहीं-कहीं प्रकृति विषय भी बड़ा ही सजीब बन पड़ा है । जिन प्रवेशों के वर्णन जब तक कवियों की कलम से बहते रहे हैं उन्हें कल्पना के बनी कवि ने बड़े ही सौष्ठव के साथ चित्रित किया है । बाकू के हिकटे-हुकटे पर्वतोंवाले बसी प्रवेश का रम्य चित्र देखिये—

निकट निकट बहु सहुर घुरया द्रक रना जिहें बेसे ।
 बेकू पबेंत पबंत सवया प्रबया परिगत बेसे ॥२॥
 रबजिये रेनु कर्ना छसि किरया पळकै बाजक बासी ।
 मन हरपी बरपी यजिन हुबै बति मातप बज बापी ॥३॥

(काक्यसोबिन्दास उत्सास १ बास ३ पासा २-१)

धकी में एक मोर बड़ा गर्म जूप व बाँधियाँ जकरी है बड़ी रात्रि के समय भयमकर हैं कोमक देखते छीमे पर सीतक धुन बाँसी बिबर कर बाभकर्म को बाँसी की पहाड़ियों का रूप ले लेती है ।

इसी प्रकार मारबाब व मेबाब के बीच की भाटी जहाँ नीचे तलहटी पर फीकाव की बीकी है और ऊपर बराबली की पर्वतमाछाईं सिर उठाए बसी है वहाँ आचार्य श्री काक्यगामी पय-बाबा के शिकविले में रात्रि-विमान करते हैं । एत को छोट, भीठे सिमार आदि भस्म जटुलो की उरावनी ज्वालो से जलक आभ्रत हो उठता है । इसका वर्णन कवि ने बों किया है—

जहें मोर बन जुडी शगि भारी ।
 जहें जमि जमि बटोरी बटोरी ।
 कहि निम्न कायम्ब जम्बान्ज भारी ।
 जरी बल नम्बुक बीही बमारी ॥१॥
 कहि लकनपटी हुबै लकनपटी ।
 कहि बगपटी हुबै बगपटी ।
 बहूबा लट्ठा महुबा मपारी ।
 कहि बड जूप व कूरा बपारी ॥२॥
 किते फेट काय फरकत फेर ।
 किते फूफना य बरककत एक ।
 किते बूक सचाट बुकाट बेक ।
 किते बुक बुकाट केक बनेक ॥३॥
 किते पल्लाप पोड गुवा परकने ।
 किते केहर केनो निकहुना बरकने ।
 किते टोक बडोक जहूँ लडकने ।
 किते पायठरुवा व रेनु रडकने ॥४॥

लड़ी एक तो भेद भट्टी निकटों ।
 बड़ी बिलखी हूँ है ही बिलखी ।
 नहीं पाइ पाइ कही साठ माठ ।
 कही पाहाइ पाइ परे ठाठ ठाठ ॥५॥
 बिचासा जुगासा छड़ी छाक छासा ।
 नरासा बिचासा लड़ी जाल जाला ।
 भबक के भबगाट सू भट्ट भेड़ा ।
 जग के जगगाट सू नीर तेड़ा ॥६॥
 सथ के सगगाट बारी बगहा ।
 रज के रज रेखगाड़ी रगहा ॥
 कही बोल बोला नही रोख मोला ।
 कही पाँव पोंबा नहूँ खोज पोबा ॥७॥
 जग सकरावा बटखी बटारी ।
 खन खसरावा सके कोन ठारी ।
 कहूँ कातरा री कपरी कटारी ।
 यवा जाल क्यारी पटारी पठारी ॥८॥

(काव्यधोबिलास उल्लास ४ बाल १२, गा १-८)

इसे पढ़ते-पढ़ते समझा है कि जबवरलाई कड़ी पुष्पीराज के साथ शिवार करने गया हो और वहाँ के भीषण कोलाहल का भीषी रेखा बनन दिखने बट गया हो। यही तो है कवि का कमलार को परोक्ष अनुभूतियों को भी प्रत्यक्ष रूप देता है, निर्बीज का खरीब एवं सूँठ को बाबाऊ बनाकर सामने लाकर लड़ा कर देता है।

इस प्रकार काव्यधोबिलास इस युग की राजस्थानी भाषा का एक अद्वितीय काव्य रहा या सचता है। धार्मिक और साहित्यिक मूल्यों के आधार पर वहाँ मालवीय मुक्तों का पूर्ण विकास हुआ है वहाँ परंपरा इतिहास आदि के सर्वांगीण विषय में उत्प्राचीन समान व सम्यक्ता भाषि पर भी पुरु-पुरु प्रकाश डाला गया है।

माक महिमा—यह कवि की राजस्थानी भाषा की दूसरी काव्यरूपि है। इसमें तेरापथ के छठे भाषाय की मानवयमों को धीन-भाषा इति है। काव्य की दृष्टि से 'माणक महिमा' के अनेक स्वतंत्र बड़े कमलारी और कला पूर्ण हैं। वहीं-वहीं तो अनुभूतियाँ बड़ी दीवता के साथ हृष्य को सस्वर करने मंडित कर देती हैं। एक प्रसंग सीनिये—जब माधुरगमी बना कोई उत्तराधिपारी निमुक्त किए बिना स्वयंवासी हो जाते हैं तब मुनिबन मिस कर सब से माँग करते हैं अपनी बाप्य रीति-नीति के अनुरूप किसी महान् भाषार्थ की। उनकी एक अज्ञात मनोव्यथा तथा भाव-महिमा को बड़ी अनुवृत्ता के साथ कवि ने छन्दोबद्ध किया है—

बिचारी सम्या । सब मिस बात क नाथ बटामु स्याबासा ।
 भापारी भय गौडक सठा बीबा लारी बिजाल ।
 बड़ी बीदार और पुबार पिथ नहि रह्यो मोषाल ।
 सता । बिना मोषाल गठबाँ की गति बाह भापा पावोला ।
 उह भलन कमजता साठ ठाठ की जमकोल ।
 पिथ बंढियो मूनो लारी बिना बाँध कमलील ।
 सम्या । बिना बाँध की रजनी स्यु भापा तुल जाबाग ।
 जानिवाल ह्रुष पेडक पीका बिटपी लठा बिजाल ।
 फकटुनी सु लहालम्ह है माली बिना बपान ।
 सम्या । बिन माली के उपवन की उरमा बन जाबाग ।

(माणक महिमा बाल १८)

काम उपदेश बाटिका—यह आचार्य श्री ने भाव प्रबल राजस्थानी गीतों का एक संग्रह है। इसमें सरल सुबोध भाषा तथा सरल लोक गीतों के रूप में आज के भ्रातृ जन-जीवन को मार्ग-दर्शन देने का स्तुत्य प्रयास किया गया है। यह भी कालुपघोषिकाय की तरह वनी तक अप्रकाशित ही है।

अनुव्रत गीत—यह आचार्य श्री के नैतिक मूल्यों से समन्वित एवं जीवनोत्साह के लिए आवश्यक शिक्षाओं से युक्त गीतों का एक संग्रह है। आज हम उस सन्नति युग में चर रहे हैं जिसमें जीवन की पुरानी मान्यताएँ व पुराने मूल्य बरक कर जल्दी बगह गये बिस्वास बन गये मुख्य प्रतिष्ठित हो रहे हैं। मानव भूला-भूला जीवन क्षेत्र में भटक रहा है। वह गीत के माध्यमों द्वारा निर्मुक्त होना चाहेगा कि इसके परिणामस्वरूप समाज में अनीति भ्रष्टाचार, पक्षपात आदि दुर्गुणों की नाश हो गई है।

आचार्य श्री बुद्धि ने अनुव्रत आदर्श के माध्यम से मानवता से अभ्युत्थित हुए मानव को रोका और बाह्य फल के चर्च समझाने का प्रयास किया है। जब वे विभिन्न वर्गों के बीच बैठ कर एक-एक वर्ग की दुखद्वी का विश्लेषण कर उनके जीवन को प्रस्तोते हैं तब सचमुच ही उनके मुख से निःसृत ये गीत जीवन के अन्तर में उठकर उसे स्थित कर देते हैं।

अप्रकाशित ग्रामिकों की जीवन व्यवहार-गत उपासना और कर्म के बीच पर कठरी चोट करते हुए वे कहते हैं—

अरे ! ग्रामिकों किसे प्रताड़ में अब भी बहते जाते हो ?

मन्दिर में जा सकत बने प्रह्लाद भक्त से भी बहकर।

हिरण्यकश्यप से क्रूर कर्मकारी बन जाते चर बाकर।

तो होया यह प्रभु से बोला केवल मन बहकाते हो।

सत्य बर्म की सही धान को खोते या रख पाते हो ॥१॥

कीर्तन सत्संग में 'मीरा' 'सूर' दुख रस सेते हो।

पर आचरणों में तो 'सूर्यगङ्गा' का परिचय देते हो।

सत्संग में जो पाते क्या बही छोड़कर जाते हो ?

सत्य-बर्म की सही धान को खोते या रख पाते हो ॥२॥

गुल्लारे में शंख साहब का पाठ प्रेम से खूब किया।

बाहर बाकर पी शराब यदि भाई का भी खूब किया।

तो सोचो गुल-बानी को किठना जीवन में लाते हो।

सत्य बर्म की सही धान को खोते या रख पाते हो ॥३॥

मस्जिद में जाते नमाज की रखते पूरी पाबन्दी।

केलिन यदि मापाक रहा दिक् और कृतियाँ भी मन्दी।

तो सोचो गुल-बुन बुन की अबा कही कर पाते हो ?

सत्य बर्म की सही धान को खोते या रख पाते हो ॥४॥

सदा बर्म में वा इन्क़ुल-हस्त-भारना हो करते।

पर एकामी झूठया संकीर्ण मानना हो करते।

बने बिलासी बाहिल की बिसाई कही अपनाते हो।

सत्य-बर्म की सही धान को खोते या रख पाते हो ॥५॥

सामाजिक स्वाध्याय सत-वर्ष में तो बर्म-स्वारी में।

आत्म-विद्या बोलेबासी करते नैत बुकानों में।

बर्ष-दीक्षा धारण-अभय का क्या यह काम उठाते हो ?

सत्य-बर्म की सही धान को खोते या रख पाते हो ॥६॥

(अनुव्रत गीत पृ ९)

इसी प्रकार विद्यार्थी वर्ग भी देश के सामने एक बिकट समस्या बन कर खड़ा है, जो सुबोध करते हुए यदि स्पष्ट रूप से पूछा है—

अब सोच विचारियो रे ! किबर तुम जा रहे हो ।
 सभ्य अपना दिखाधिया रे क्या सफल बना रहे हो ? ॥१॥
 विद्यार्थी जीवन ही सारे जीवन की है नींव
 शिक्षणाना है तुम्हें देश को जो भाव्य सजीव ।
 क्या वह शिक्षण रह हो ? ॥२॥
 आज देश में बड़ी समस्या छात्रों का आतंक
 यह उन्मुखसदा विद्या का सबसे बड़ा कणक ।
 क्या इसे मिटा रह हो ? ॥३॥

(अनुवृत्त गीत पृ ९)

भासे मे आज की परीक्षा में होनेवाले आतंक उत्साह और परीक्षा फल सुनने के बाद असफल विद्यार्थियों की आत्मघाती
 वृत्ति पर वास्तव्य अब उभाहना देते हैं—

छोटी-छोटी बातों पर फिटना होता उत्साह
 विद्यालय में करनी पड़ती आज पुच्छि तनाठ ।
 क्या बुद्ध्य दिखा रहे हो ? ॥४॥
 जो अध्ययन कसौटी भी वह बन गई आज कृपाय
 हाथ ! परीक्षा क सेन्टी है फिटनों ही के प्राण ।
 क्यों खान गेवा रहे हो ? ॥५॥

(अनुवृत्त गीत पृ ९)

अनुवृत्त गीत में उन्होंने हर वर्ग की भावे हाथा किया है, अक्षोप है और दो लड़ी-लरी भावें बहुर बर्नम्ब का मदेन
 रिया है । आज के अमिक बय की समस्याका जा वास्तविक कारण और उनका सही समाधान परक वृत्तिनीय देते हुए
 के बर्ते हैं—

अरे ओ भारत के मजदूर !
 है तैरा वर्तम्य सदा रहना ध्यमनों से दूर ॥
 तो भी पूरा पेट न भरया ।
 तन पर बिपदा फटा पुरमा
 घर का भी है नहीं ठिकाना ।
 (घर) गुले चाहिए रोब सिनमा
 हो घरान में बूर । ॥१॥

(अनुवृत्त गीत पृ १६ वाया १)

वास्तविकताम का अस्मनासीस कवि अनुवृत्त गीत में आकर बिन्दुक सपार्थवाही और वात शष्पा बन कर मुद्रपेनना को
 बाध करता है तथा जन-जन की वर्तम्य बोध का पाठ देकर उसे नैतिक आदर्शों की ओर गतिशील करता है । जनबध
 के नाच-नाच नमूने को भी उन्मुखित करके इतिहास में हुई उसकी भयकर भूलों का बिज सामन करना हुआ कवि
 करता है—

बैल बछा बीरो की अपना कुछ तो करो बिबास ।
 अरे शासको ! अब भी जागो जवा रहा इतिहास ॥
 बन्दबन्दी की दल-दल में पँस करो न सीधानान
 छिद्राभ्यपण एन दूगरे का करता नुषमान ।
 इसी पृट न हिन्दूसाही का कर दिना बिनाग ॥१॥

हो आराम-समय एवासी म हरदम मद्यपूज
 क्या अपना वर्तव्य ? इसे तुम कभी न जाना भूल ।
 मुगल राज्य के कुत्तप अन्त का कारण बना बिलास ॥१॥
 शास-जात में उसना जसमा सदा दुरयी पाक
 जनता को भुमराह करी मद्य मूम-मूम कर जाक ।
 इन सबसे अग्रणी शासन ने जोया बिस्वास ॥२॥
 अहमद में बुर, स्वयं को ईश्वर का अवतार
 मान मनोगत दुराचार से कभी न करना प्यार ।
 बड़े-बड़े राज्यों की सत्ता का इससे व्यपनास ॥३॥

(अधुवत पीठ पृ २१ शाला १-४)

कवि के जीवन में अध्यात्म का ठेक निश्चय हुआ है और उसकी भागी में उपस्था का भोज उबर रहा है । उसी कारण
 और उपवर्षा के पावन जल से धन-जीवन को आच्छादित करने के लिए कवि कोमल सगीत में से नाच भरे पर तुला है ।

नई शक्ती और नई जितन-बाध में कभी-कभी आचार्य की ने तीन लच्छ काव्य लिखे हैं । एक है 'अष्ट मुनि' इतप
 'आपाङ्ग मूर्ति' और तीसरा है 'बलि परीक्षा' । पहले में मयबाहु आदिनाथ के पुत्र रत्न भरत चक्रवर्ती की शौर्यमय जीन
 कथा है । नर्म-युग के प्रारंभ की रीति-नीति व साधना का सुन्दर भावपूर्ण वर्णन इसमें हुआ है ।

आपाङ्ग मूर्ति एक कर्माचार्य ने पर बीरे-बीरे रोक प्रति शकाओं के बहाव में से इस तरह बहे कि मोरवासिना
 की पलक में बा गिरे । जीवन के नैतिक आचरणों से आर्षे मूल कर से बड़े से बड़े कूर एवं बलम्य रूप कर बैठे । अन्त में
 अपने देव-दिग्य से प्रतिबुद्ध होकर पुन स्वस्थ व आत्मस्थ होकर अध्यात्म साधना में जुट गए । इस काव्य में ऐसे कई
 स्तक हैं, जिन्हें पढ़कर व्यक्तित्व की भावनाओं से साक्षात् स्थापित कर कवि के वाच्य में को सही-सही पकड़ लेता है ।
 धातु के वैद्य की बीट में जोड़ी जनता को जगनेवाले अज्ञा के नाम पर सिद्ध करनेवाले नामवादी धातुओं के कुकरोना
 उद्घाटन करते हुए कवि कहता है—

पग-पग पर सफट झले है जब से पहला यह जाना ।
 अब इससे ही मुझ बाहिरे लाम उठना मनमाना ॥१३॥
 यही वैद्य ऐसा है जिस पर अज्ञानत छाप सवार ।
 इसी वैद्य के हाथ घारी हो सकली भाषा साकार ॥१४॥
 काबो के हृदय-स्थल में मेरे प्रति पूरी निष्ठा है ।
 ऊनी मल करके अरनपल्ल रक्तों जूझ अतिथि है ॥१५॥
 अज्ञानी हरियो का जीवन हरने का यह साधन सगीत ।
 सुखजाने जग की बड़ता को है यह मुनि का वैद्य पुनीत ॥१६॥
 इसी वैद्य में अब छारे एकजित करने साधन हैं ।
 दिया-काण्ड पिलकाकर मुनि का पापा मन बाधित बन है ॥१७॥
 बुरा लोक सबनी आर्षों में नाम बना मू में अपना ।
 स्वर्ग-मोक्ष कैवल्य अपना फिर कबो इसके पीछे अपना ? ॥१८॥
 बन बमल पाप करते मगर्ष ऐसे समय से पतित सत ।
 मे भोग जमा लें एक बार होया है जनता बुर अन्त ॥१९॥
 इससे धातु-सन्तों के प्रति जन-आस्था आज किसकी है ।
 इन आचर्यों की छाया में पापी की बुनिया पकती है ॥२०॥

(आपाङ्ग मूर्ति विधाम २)

मनुष्य का अपराध अभिषिक्त होने पर उसकी स्थिति का धर्मार्थ चित्रण कितना प्रस्तुति हुआ है—

बुटनों में डाल रखी गरदन बर-बर काँप रहा है तन
 गुरुजी के दोनों बन्ध मयन करते हैं यन ही मन चिन्तन ।
 देखे कुछ ऊँची दृष्टि उठा यह साहस तक बसे होता ?
 अपने महत्त्व पर रह-रह कर उनका अन्तस्तक है रोता ॥१॥
 पट जाए यदि बरग समा में जाऊँ
 नम टूट पड़े तो मे उसमें छिप जाऊँ ।
 रस्सी भी पास न यदि मछ फाँसी लाऊँ
 (बलसाजो हे मयमान कहीं अब जाऊँ ?)
 क्या कहे स्वयं की कंस काज बचाऊँ ॥२॥

(आषाढ़मूर्ति विभाग ४)

एक कमजोरी के बुझने पर जारा और से उस पर आक्रमण होने लगता है । ये सब मिला कर जीवन को लज-विह्वल कर देते हैं । बुझाया स्वयं अभिषाप है । कवि कहता है—

व्यथा कोई एक है क्या ? व्यथा न जीवन बना
 हो रहा शत-शब्द मानस जर्जरित यह तन बना ।
 सब भाँति बुझाया लगाने क्या ॥१५॥

(आषाढ़मूर्ति विभाग १)

‘अग्नि परीक्षा’ कवि की गम्भीर कृति है । उसमें राम की सका चित्रण के बाद सीता की अग्नि परीक्षा का वर्णन है । प्राचीन विश्वासों में नारी और बाल ये दोनों सदा पर-वर्धित रहे हैं । उनमें भी शत्रु की विषयता के बलन से होनेवाली मनोरथा का विस्मयन कवि ने कितने दृढपक्षर्थाँ छावों में किया है—यह पक्षी बिछाया गया है

मही कृत्याहृत्य कुछ भी सोच सक्ता मृत्य है
 जो बहे स्वामी बही बस कृत्य उसका निर्य है ।
 दृष्टि के विपरीत उसका बोझना भी पाप है
 बालसा मनुजत्व का सबसे बड़ा अभिषाप है ॥३८॥
 हीन से भी हीन होना भेष्ट अपर-अधीन से ।
 हीन से भी हीन होना भेष्ट अपर-अधीन से ।
 मही मूखी रोटियाँ परतल के पक्वान से ।
 मही है बलिदान इस परतल के बरदान से ॥३९॥

(अग्नि परीक्षा अर्ध १७८ ७९)

मारो के प्रति जिये मये व्यवहारो का स्पष्ट उद्घाटन करते हुए भावने तिरा है—

अपमानों से भरा हुआ है मारी जीवन
 अरमानों से भरा हुआ है मारी जीवन ।
 अधिमानों से भरा हुआ है मारी जीवन
 बलिदानों से भरा हुआ है मारी जीवन ॥९॥
 गुरपो में मारी का कोई स्वास नहीं है
 गुरपो में मारी का कोई मान नहीं है ।
 गुरपो का मारी पर कुछ भी ध्यान नहीं है
 इनीमियं कर पाती बड़ उत्पान नहीं है ॥११॥

बिछने कुछ में भी पुष्पों का साव निभाया
 रही सवा अठ्ठाईनी सन के पीछे जाया ।
 पर पुष्पों ने यह उसका आमार चुकाया
 कुछ में जूटी पत्तल ज्यो उसकी ठकुरया ॥१२॥
 बगला उसे बगाकर रक्सा बगिकारो में
 बगल दिया हा कुमि सग्या के सारो में ।
 पत्तने नहीं दिया मिसरम सस्कारों में
 फलने नहीं दिया सबुल्ला-बगहारो में ॥१३॥

(अग्नि परीक्षा अध्याय ४१९, ११ १२, १३)

पुष्प वा हृदय पक्ष हो सकता है पर स्त्री अपने कर्तव्य से व्युत् नही होती —

पुष्प हृदय पाषाण घके ही हो सकता है ।
 मारी हृदय न कोमलता को खो सकता है ॥
 पिचल-पिचल उनके अन्दर को खो सकता है ।
 रो सकता है किन्तु नहीं बह सो सकता है ॥१४॥

(अग्नि परीक्षा अध्याय ४१९,)

आचार्य श्री की कई छोटी-छोटी संस्कृत हिन्दी राजस्थानी रचनाएँ, स्तुति उपदेश वसंथ आदि विषयो पर प्राबल भाषा और भावपूर्ण शैली में समय-समय पर पाठको के समक्ष आती रही है ।

पद्य साहित्य की तरह उनका गद्य साहित्य भी बहुत सुन्दर और चित्तपूर्ण है । यद्यपि कहानी उपन्यास नाटक पद्य गीत आदि के विषय में उनकी कोई स्वतन्त्र कृति अभी तक प्रकाश में नहीं आई है, फिर भी उनका प्रबन्ध-साहित्य इसी विद्यालय माना जा हमारे समक्ष है कि उसकी एक स्वतन्त्र समीक्षा हो सपटी है ।

उनके चित्त की छत-छत बाढ़ाएँ पीनन के प्रत्यक्ष क्षेत्र को छूती हुई बहती हैं । उनकी मोक्षिनी बाघी हवाओं का जो के हिमो बदन सीर्य बन रही है । जन मानस की स्थिति करता हुआ जब भी उनके स्वरों का मय निकसता है तो अनुभवों की पत्थों के नीचे छिपी हुई सत्कारों की ऊष्मा जाग्रत हो उठती है ।

'नैतिकता की मोर' 'शांति के पक्ष पर' (बी माग) 'धर्म संदेश' 'प्रबन्धन शायरी' (कई भाग) आदि विविध रूप में उनकी 'प्रबन्धन साहित्य-माला' के मनोरम पुष्प प्रस्तुति हो रहे हैं । बाघी बाघी की तरह चुसकी बाघी का एक छरस और छार पूर्व सन्मल अभी-अभी मन संसार दिया है । उसमें आचार्य श्री के करीब ५१ प्रबन्ध हैं, जो देश काल की सीमाओं से परे जीवन के हर पक्ष पर प्रति देते हैं मोक्ष देते हैं और देते हैं चित्त का तरङ्ग भी । सांस्कृतिक धार्मिक सामाजिक राजनयिक आदि प्रत्यक्ष विषय पर उनका चित्त बलता है । उनके कुछ स्वल्प वेदिए—

"ज्ञान वा गुण वातना है पर जो ज्ञान व्यक्ति को पुरोषही और बहुवचनी बनाता है वह किस काम का ? ज्ञान के साथ जन्मना रहे सद् की ओर उसकी प्रति हो—यही उसकी (ज्ञान की) सार्थकता है ।

"देस का विमान जो चिरविशाली रूप और बलवतायी सौरी में बसी मिहमत करता है वह भूला क्यों ? देस करन नामा दण्ड क्यों ? वह ह्मर बनाया है और उभर गँवाया है । धरात की बोलक में उसकी पचीन की बगई बह जाती है । मृदा भोज देस और उह्राव बेसी भावक प्रभाव है उसको बहर ही बहर चुन की तरह का रही है ।

'माओपना और निरा में बहुत कम अंतर है । माओपना सत्य स्पष्ट और सत्य होती है । निरा में य तीनो ही नहीं हो सके ।

"मनार के समूचे कम को जल में बहा देने से भी कुछ नहीं होना जब तक समरत न भिटे 'देरापन न बाए ।

"हिना जय बावगना और अवागि—इसका बावगना-भाव है । हिना स भय भय से बावगता कामना से अवागि—यह दुःख की वरपण है ।

"जब वह स्वार्य-सपर्य पा ब प्रतिष्ठा की मृग बह्व्यन की छाया अधिवार ब गता का भार छाया और गंध का मृग गता ब बूटनीन का उम्मार बुर म हा जाए साधन आठ भी तो बंध ?"

"रमन की पवित्रता के दो बंध हैं—योग का लज्ज और अहिंसा की साधना।"

आचार और विचार को बेसाए बगामी और मित्रता हैं। जो बगता है वह निरक्षर है। मित्रता है। पर मित्रता ने जो बगता है। बनी छाव छाव बानी है यह है मस्ति !"

इस प्रकार आचार्य की तलमी ब बिराद ब्यक्तिगत के बलक बरों में उनका साहित्य ब बरि पणिता ब बरि पणिता है। वे पर्य-सपर्य और अगुवन आगुवन का भार बरन करंभी बणी पर मिय बरन है। है बिबि उगता है। बिबि आदर्य की प्रवृत्ति की ब्यपना के बीच समय निराल बर साहित्य बगता जो अन्ती नई-नई बगता बगता है। और हने आगा बरनी साहित्य कि इमी लख बीच बाल नर हय उनरी साहित्य-साधना ब बरन है। ब उगता बरने छैम।



तेरापथ की अग्रणी साध्वियाँ

(साध्वी श्री राजमता जी)

विष्णु की १९ वीं सताब्दी का पुनर्जन्म एक रहा था। विचार जालि के बीच किसे आचार्य मिसू स्थिति पाइन की बार बीबारी की सोइकर बाहर बाए। आचार्य मिसू का अन्तर्गत सिमट चुका था। अपनी साधना के प्रत्येक चरण में उन्हें आत्मिक बीज रहा था। फिर भी उन्हें बाह्य विरोध का सामना करना पड़ा। पृष्ठभूमि बृद्ध होती गई। आत्मलोचन और सत्य चिन्तन के आत्मिक में प्राचीन सध्यों को नये रूप में रखा गया। तरह-तरह के प्रश्न पूछे जाते। आचार्य मिसू अपनी प्रत्युत्पन्न मति से जवाब देते। एक व्यक्ति ने कहा "मीलन जी! तुम्हारा तीर्थ अमूर्त है।

मीलनजी ने पूछा-कैसे?

उसने कहा-तुम्हारे तीर्थ में साधु-भावक और आधिकार्य ही हैं। साध्वियाँ नहीं हैं।

एक ठक टेरापथ में बहिन बीमिष्ठ नहीं हुई थी। तीर्थ वास्तव में अमूर्त था। वि. सं. १८९१ में तीन बहिनें एक साथ प्रवचना केने के लिए आचार्य मिसू के सम्मुख उपस्थित हुईं। बहिनों की विरक्ति में तनिक भी संशय नहीं होता हुए भी उनके सामने एक समस्या थी। इसलिये उन्होंने पूछा—यदि समोगबध तुममें हैं किसी एक की मृत्यु हो जाय तो बेच बी की आजीवन संकेतना करना पड़ेगा क्योंकि आगमानुसार संघ में तीन साध्वियों से कम को रहना कल्पता नहीं है। क्या यह सचूर है? यह प्रश्न आत्म-नामि को कटीटी पर कसने वाला था। उत्तरण तीनों ने एक स्वर में कहा "महाराज हमें आपकी श्रुति मचूर है। आचार्य मिसू ने तीनों बहिनों को प्रबोधित कर दिया। साध्वी समाज सध्या बुद्धि के साव-साव दुःखरमक विकास भी करता था।

आज टेरापथ के बीगीरवसाकी सतक घुरेहो रहे हैं। इस अवधि में लगभग ११ बहिनो ने दीक्षा की और आत्म-साधना के साव-साव उन्होंने अन-हित में भी पूर्ण योग दिया। टेरापथ का इतिहास उनके कर्तृत्व की प्रतापी है। उनके विकास का एकमात्र सूत्र था विवेक पूर्ण भद्रा की अभिव्यक्ति तथा नुद चरणों में सर्वाधिक की भावना।

आचार्य मिसू ने साध्वी समाज की व्यवस्था में भी आध्यात्मिक सफलता प्राप्त की। परकती आचार्यों ने समय-समय पर उसकी सर्वाधिक किमा और आज भी उसके सर्वांगीण विकास के लिए आचार्य की तुलसी प्रयत्नशील हैं।

साध्वी जीवन स्वयं एक आदर्श है, परन्तु उसमें भी कर्म-विधय के आचार पर सारलभ्य होता है। ये इस लेख में केवल उन साध्वियों का जीवन प्रस्तुत कर रही हैं जिन्होंने साध्वी समाज का नेतृत्व करके अपनी बुद्धि और विवेक के बल पर गरी-बासि के आगरण में योग दिया है।

टेरापथ बर्मे-घासन एक आचार्य एक सामाजिकी एक विचार और एक संगठन के किसे प्रसिद्ध है। घासन का समस्त कार्यभार आचार्य के कनो पर रहता है। वे सब के सर्वांगीण सहायक होते हैं। साधुजी का उनसे अत्यन्त निवट सम्पर्क रहता है परन्तु साध्वियों से इतना निकट सम्पर्क नहीं रहता। अब आचार्य अपने इच्छानुसृत साध्वी समाज में से एक योग्य साध्वी का चुनाव करते हैं और उसकी साध्वी समाज की 'प्रमुखा' के रूप में स्थापित करते हैं। 'प्रमुखा' साध्वी में कोई विरोध अधिकार समिष्ठ नहीं रहता। वह तो केवल अन्याय साध्वियों की प्रार्थनाओं को आचार्य तक और आचार्य के आदेशों को साध्वियों तक पहुँचाया करती है। 'प्रमुखा' होने के नाते कुछ व्यावहारिक अधिकार होते हैं, बिना वह स्वतन्त्रता से उपयोग कर सकती है।

कल्पनाओं को समझे बैठे थे। साध्वी भी की कार्य-कुशलता और प्रत्युत्पन्न मति पर अक्षुर प्रसन्न हो रहे थे। वर्षा प्रारम्भ हुई। साध्वी भी परम प्रसन्नता से मधुर बचनों में उत्तर दे रही थी। मुनि भी उत्तेजित हो गए। जायेच बड़ा बना। साध्वी भी मधुर बचनों से उन्हें उनके कथन का मान कर रही थी। सोम व्यथ हो रहे थे। अक्षुर साहज ने स्थिति का विवेचन करते हुए मोनों को धैर्य रखने के किये कहा। आक्षिर निश्चयता की अवस्था जाने पर मुनि भी ने मीन ग्रहण कर लिया। सभी स्थिति को समझ गए। वर्षा समाप्त हुई। ठाकुर साहज ने साध्वी भी का बहुत सम्मान किया और उनके प्रत्युत्पन्नमतिव्य पर उग्र बघाई भी तथा उन्हें दूर तक पहुँचाने के किये उनके साथ गए।

वही सफल बन्दा है जिसका वाक्य प्रयोग हृदय के भर्मस्थल को कू सके। साध्वी भी बीपाजी में बचन-कौशल अधिक व्यक्त था। उनके एक बचन ने एक उन्नेच में तपस्या का द्वार खोल डाला। आमेत की बटना है। ११ साध्वी के साथ साध्वी भी बीपाजी वही चातुर्मास कर रही थी। आपके संकेत पर कई साध्वी तप के लिए प्रस्तुत हुई और उपवास बना रोका बावि में 'मासचमन' (एक मास की तपस्या) तक की तपस्या करने की अपनी भावना व्यक्त की। साध्वी भी ने कहा "नहीं ने कुछ और चाहती हूँ। साध्वी भी की उत्कट भावना को समझ तीन साध्वी का मास तक की तपस्या के लिए तैयार हुई। इससे प्रेरित होकर दो अन्य साध्वी ने भी मास की तपस्या के लिए निवेदन किया। साध्वी भी ने उन पांच साध्वी को तपस्या 'पंचमा' की और आप उन तपस्विनी सदियों की सेवा में रख दी गई। ठेठपन सासन में इससे पूर्व का मास की तपस्या नहीं हुई थी। साध्वी प्रमुखा की बीपाजी की गति मति और स्थिति गुरु-दृष्टि के अनुसार होती थी। पठन-पाठन में आपकी विशेष रुचि थी। बीजाक्षर आपकी वगममूमि थी। ११ वर्ष की छोटी अवस्था में वि. १८७२ में भारमस्त्री स्वामी के पास आपने शिक्षा ग्रहण की। पचास वर्ष तक साधना कर आप वि. १९१८ की भाद्रपद कृष्ण ११ को आमेत में २ प्रहर के अनशन में स्वर्ग सिंघारी।

२-महावली सरदारों की (साधना काल वि. १८७-१९२७)

सकस में बह होता है और भाषा में जीवन। उसी का सकस फलवान होता है जिसके संकल्प में आत्मनाश ही बाल विवश का बोध हो। सरदारवली का जीवन संकल्प और भाषा की रक्षाओं का स्पष्ट चित्र है। आपका बचन वि. १८९५ में शुरू में हुआ। वस वर्ष की वाक्यवस्था में ही आपका विवाह कर दिया गया। विवाह के बार मास बाव ही उत्कापात हुआ। सरदारवली के पति बल बसे। सुकुमार हृदय पर बयाबाव सा हुआ। विवाह के प्रथम पर पहुँचे गये मासिक बीवर तथा आमुष्य उत्तर दिये गये। यह सब नाटक की भाँति बटित हो गया। दोनों परिवारों के मनना में समझा सी छन गई।

आपका प्रथम साधु सम्पर्क जगन्नाथ की के शिष्य सिद्धचमजी से हुआ। आपने उन्हें बर्ष गुरु स्वीकार किया। तबसे बस ठेठपन के तृतीय आचार्य की उपचम की महापाव उसी समय शुरू पवारे। आप उनके सम्पर्क में भी आई। प्रतिदिन व्याख्यान सुन्ती और वरा-कथा पोषण भी करती। उसी वर्ष भूमि जीतमस्त्री ने अपना चातुर्मास शुरू में किया। सरदारवली ने उस चातुर्मास में अपनी शिक्षादात्री का समुचित समानान पा एवं तत्त्वों की वास्तविकता को समझ ठेठपन की अन्धा स्वीकार की।

आपने ११ १४ वर्ष की आयु में पाचमजीवन बीविहार (रात्रि में पानी जीन पीना और प्रत्येक चातुर्वली की उपवास करना) का व्रत ले किया था। सचित पानी न पीना ब्रुके मुह न बोलना सचित वस्तुन खाना खाधि-खाधि प्रतिभाएँ आपके उत्कट वैराग्य की सूचक हैं। बीक्षा का सकस्य ब्रुक होता था रहा था। आपने साधना-पत्र की परखना बाहा। तपस्याएँ प्रारम्भ की। ८ बेले (दो दिन का उपवास) किये पारने के दिन आचाम्भ की तपस्या की। कई महीनों तक 'एकांतर-तप' (एक दिन के अन्तर से योग्य केना) किया। एक वर्ष तक बेले-बेले का बीविहार तप तथा। प्रतिमास एक बीक्षा तथा एक पंचोका बीविहार करने का सकस्य किया। एक बार १ दिन का बीविहार उपवास किया। जीवन का अधिक समय तपस्या में बीतने लगा। विवाहों की प्रीति का आचार के प्रति विषय बड़ी। बीक्षा ग्रहण की भावना उत्पन्न हुई। उन्होंने यह बात अपने परिवारवालों से कही।

ठेठपन की बीता परिवारवालों की स्वीकृति के बिना नहीं होती। सधुर का स्वर्गवास हो गया था। घर में प्रथम 'म्येठ' बहादुर सिद्धी थे। बीक्षा की भावना उन पर निर्भर थी। सरदारवली ने उनसे प्रवस्था की बात कही। उन्होंने

उने टास दिया। सरदारसती की भावना को ठेस पड़ी। कुछ दिन बीते। फिर उनसे बीसा की बात बड़ी। नम्रता से उन्हें समझाया पर वे अपने विचारों पर अटक गये। आपन सोचा—जैसे आशा होने में मरे 'जठ' स्वतंत्र हैं, उसी प्रकार आशा करने में मेरी स्वतंत्र हूँ।

विश्वम् साध्वी बनना आत्मा के बिना असम्भव था परन्तु आपने गृहस्थ वेध में ही साधु-जीवन के नियमों की साधना प्रारम्भ कर दी। एक दिन आपन आपन 'जठ' से कहा "आज से मेरी प्रतिज्ञा करती हूँ कि जब तक आप मुझ बीसा ग्रहण करने की स्वीकृति नहीं देंगे तब तक मैं आपके घर का अन्न-जल ग्रहण नहीं करूँगी। मैं दूसरे घरों से भिक्षा प्राप्त कर अपना निर्वाह करूँगी। समस्या उत्पन्न होती गई। जेठ ने घर से बाहर जाने की रोक स्या ही ताकि वे अपना निश्चय आपन आप बदल देंगी।

सरदारसती ने १ दिन तक अन्न-जल कुछ भी नहीं लिया। 'जेठ' का कठोर हृदय पिघला। उन्होंने कहा—बीसी से भिक्षा मँगवाकर काम चलाओ। तुम्हारी प्रतिज्ञा भी भंग नहीं होगी और हमें भी दुःख नहीं होगा। कई दिनों तक यह ब्रत बना परन्तु सरदारसती का यह नहीं बँचा। एक दिन आप स्वयं भिक्षा के किये बाहर गए। बहादुरसिंहजी को मामूम होने पर उन्होंने द्वारपाक से कहा—बेचो ध्यान रखना कक सरदारसती बाहर जाएँ तो उसे रोक देना।

दूसरे दिन सरदारसती भिक्षा के किये बाहर जाने लगी। द्वारपाक ने रोका। सती ने बाहर जान के अनेक प्रयत्न किये जिससे बहादुरसिंहजी की रोक बड़ा। उन्होंने लोकपनी से कहा—इसे कमरे में बन्द कर ठाका लगा दो। बीसा ही हुआ। सरदारसती एक बन्द कमरे में थी। भावनानो का रोम बड़ा। आपने समुक्त से सटके बन्द निकाले और साध्वी का रूप बना लिया। हाथों से नेत्र मुचन करने लगी। बच्चों ने छिद्रों से यह देख अपने पिता बहादुरसिंहजी को कहा—'तिठाजी! कमरे में जायी नहीं है एक साध्वी बँठी है। वह सचन कर रही है। बहादुरसिंहजी ने कमरा बाधा और अपनी पत्नी से कहा "इसका यह बंध उटार दो। मुचन मत करने दो हाथ पकड़ लो। ज्योंही वह जाने बड़ी सरदारसती ने कहा "सबदवार। अगर हाथ छगाया तो परिणाम अच्छा नहीं होगा। सब सचपका गया। बहादुर सिंह ने मीने लम्बा में कहा "बहुत अच्छा तुम साध्वी बनकर हमारे घर में बँधी रहो। अब हम घर बैठ ही ध्यान करते रहेंगे। साधना पूर्ववत् चलती रही। एक दिन जेठानी ने कहा "मैं तुम्हारी साधना देखकर विस्मित हूँ। मैंने तो बाबू भी तुम्हारे जेठ को इस विषय में समझाया पर वे कहते हैं कि तपस्या करते-करते मृत्यु हो जायगी तो घर बैठे मौजूद रहना पर बीसा की स्वीकृति नहीं दूँगा। यह सुनत ही उन्होंने प्रतिज्ञा की कि जब तक आत्मा-पत्र नहीं मिलेगा तब तक मैं अन्न-जल ग्रहण नहीं करूँगी।

चर दिन बीत गये। कठोर साधना से सरीर शुष्क लज्जी-सा हो गया। गर्मी बढने से मुह ११ लून निकलने लगा पर जठ का मन नहीं दिखता। जेठानी तथा बस्ती कर्पिया साधु भी सरदारसती के पथ में हो गई। दोनों ने संकल्प दिया कि जब तक सरदारसती अन्न-जल ग्रहण नहीं करेंगी तब तक हम भी अन्न-जल ग्रहण नहीं करेंगे। जठ का कठोर हृदय मानु-स्वह से इन्तज हो गया और उन्होंने स्वीकृति पत्र लिख कर उन्हें पीहर भेज दिया। पिता ने आत्मा वेध से इन्कार कर दिया। अन्न-जल परित्याग की प्रतिज्ञा गृहस्थों में गई। अन्त में आश्रम के सध्वीय से पिता जी की स्वीकृति निकल गई। दि २८८७ की मृगशिरा कृष्णा चतुर्थी की उषस्यपूर में सरदारसती की बीसा श्रीमज्जयाचार्य (मुनि बबसा में) के द्वार हुई और उन्होंने अपने हाथों ही मुचन किया।

जब प्रथम बार आपने तेरापथ के तृतीय आचार्य श्री रायचन्द जी स्वामी के दर्शन किये तब साध्या की न आपकी वैयक्तिक रूप से अग्रगण्य बना दिया। तीस वर्ष बाद निधिव बाधि मुक्तों का वाचन कर केन पर आपन अग्रगण्य के भार को विशिष्ट समझा। बीसा के ११ वर्ष बाद आपकी 'साध्वी प्रमुखा' का पत्र मिला। जयाचार्य को आपकी मायाय विवेक पर विश्वास था। प्रकर बुद्धि के कारण एक दिन मैं आप २ पत्रों को कठस्थ कर लेती। आपकी सहस्रो पद कटस्थ थे। उन बिना तेरापथ में हस्तलिखित प्रतियों पर माधु-साधियों का स्वयं स्वामित्व था। जो विजना लिखता वह उसका होता। श्रीमज्जयाचार्य ने सोचा कि पुनः-पुनः स्वामित्व की भावना में मय की एकाध मुरलित नहीं रहे सकती। आनन्दसालुमार बलुओं का उपयोग नहीं हो सकता। अन्त घामन विनाय में बुद्धि का बाती है। आप इस विचार पर पहुँचे कि हस्तलिखित पुस्तकों का संपीकरण होना चाहिये। बात मामूमी की

पर इसकी कार्यप्रणति में अनेक व्यक्तियों की। एक घटावही के प्राचीन संस्कारों को सहज मिटा देना सहज नहीं था। आपने एक उपाय बूझ निकाला। इससे सारी पुस्तकें सरदारसती को अर्पित हो गईं। सरदारसती ने वै सभी पुस्तकें भीमम्बवाचार्य के चरणों में भेंट कर दी। भीमम्बवाचार्य ने उन सबका आचमनकठानुसार सब में वितरण कर दिया।

साध्वी-समाज की एक और समस्या थी। साध्वियों के गण सभ सम्भारमक नहीं थे। किसी सभ में ९ साध्वियाँ रहती तो किसी में केवल तीन ही। सरदारसती ने इस विषयता को मिटाना चाहा। विवेक और बुद्धि द्वारा साध्वियों का हृदय-परिवर्तन कर समस्या सुलझाई गई। साध्वियों का समीकरण हुआ।

मुद्राल व्यवस्थापिका

हृदय का अनुशासन स्थायी होता है। सरदारसती का अनुशासन अपनी विशेषताओं को छिपे हुए था। सम्युक्त धातु-साध्वी समाज का विश्वास आपकी प्राप्त था। आचार्यों का आपके कार्यों के प्रति अर्धसिद्ध भाव था। एक दिन भीमम्बवाचार्य ने सरदारसती से कहा—साध्वियों की योग्यता के अनुसार कई 'संचाटक' (सिंचाई) तैयार करो। बाघेस या आपने एक रात में ५१ साध्वियों के १ संचाटक तैयार कर भीमम्बवाचार्य से निवेदन किया। आचार्य की आप की कार्य-उत्पत्ति व कुशलता पर बहुत प्रसन्न हुए। यह व्यवस्था इतनी सहज नहीं थी जिसकी प्रतीति होती है। परन्तु यह सरदारसती के व्यक्तित्व का ही परिणाम था कि सब कुछ आसानी से हो गया।

बाह्यार के सभ विभाग की परम्परा का श्रेय भी सरदारसती को ही है। धातु-साध्वियों की समस्त मिला आचार्य के समक्ष एकत्र की जाती और उसमें से साधु चिह्नना चाहते उठना रख केले श्रेष्ठ साध्वियों को ले बैठे। सरदारसती की यह बात अच्छी। उन्होंने भीमम्बवाचार्य से उचित परिवर्तन की प्रार्थना की। तबनुसार सभ विभाग की व्यवस्था धातु ही गई।

साध्वी-जीवन में आपने विविध उपस्थाएँ की। अनेक साध्वियों को उपस्था करने के छिपे प्रोत्साहित किया। जन्म में दि स १९२७ की पीप कृष्णा ८ को आधीन जनपद (पीप प्रहर के जनपद) में आपका स्नानाश हो गया।

विवेक और बुद्धि की जनी गुण के दृगित आकार को समझने में अत्यन्त निपुण महासती सरदारसती का ऐतपत्र चित्त ज्ञानी रहेगा।

१-महासती गुलाबी की (साधनाकाव नि स १९ -१९४२)

हृदय की कोमलता भाषा की मधुरता और आँखों की आर्द्रता—ये नारी के सहज गुण हैं। साध्वी भी पुष्पावारी में नारी के ये सहज गुण तो थे ही। साध-साध जगमें व्यक्तित्व का अपूर्व भुवोय भी था।

भीमम्बवाचार्य के पास आपने मानवती बीसा ग्रहण की। महासती सरदारसती की देख-रेख में आपने साधारण ज्ञान प्राप्त किया और आपका पठन-पाठन भी बढ़ी हुआ। आपकी ग्रहण शक्ति तेज थी। कुछ ही समय में आप ने धिता में अच्छी प्रवृत्ति की और अपनी सहपाठिनी साध्वियों से आपने निकल गई।

साधू में साध्वी की गुलाबी की आकृति में अल्पान्य साध्वियों के साध भीमम्बवाचार्य की सेवा में बैठी थी। साध-स्वभाव के कारण वे हजर-उजर बनकर काटने लगी। भीमम्बवाचार्य ने वात्सल्य से उपासना में कहा 'मुलाब'। इतर उजर क्यों फिटती है? जा 'आले' में बैठ जा और स्वाध्याय कर। तत्क्षण गुलाबी की बहो जा बैठी। नई बटे बीत गम। व्याख्यान हुआ। मोचरी आई। बाह्यार का समय हुआ। भीमम्बवाचार्य ने पूछा—मुलाब नहीं है? हुजने पर पता नहीं चला। आचार्यवर ने कहा—मेने उसे आले में बैठने की कहा था सम्भव है वह नहीं हो। आले में ही वे स्वाध्याय कर रही थी। उन्हें कहा गया—मुख्येय याद कर रहे हैं? तत्क्षण वे मुख्येय के पास आई। आचार्य भी ने पूछा—मुलाब? पू बहो इतनी देर कैसे टिक सकी? मुलाब ने कहा—आपके आदेश से। आचार्य भी ने कहा—बहो से उड़ी क्यों नहीं?

मुलाब—मानन बैठने का ही तो आदेश दिया था।

आचार्य भी की मर मुत्तान में मुलाब सती का विवेक सतक रहा था।

सहज सीधयं

जिसका जीवन विवेक की सीधयं में निरूपित है वही वास्तव में सुन्दर है। धारीरिक सीधयं केवल बाह्य है। आत्मिक सीधयं अनविषयक रह कर भी अत्यन्तपूर्ण जीवन के कार्य-कलापी में अभिव्यक्त होता रहता है। साध्वी

भी मुसाबाजी में बाह्य और आन्तरिक दोनों चीन्हे का सहज सुलेख था। शरीर की कोमलता अथवा भी सुन्दर चरित्र और सुन्दर संस्कार तथा धीरवर्ण—यह था आपका हृदयग्राही व्यक्तित्व। मिलनसारता बिहता सीहाय वात्सल्य और निरुद्ध भाव का आपका आन्तरिक व्यक्तित्व।

वि० स १९४२ का मधवागणी का चातुर्मास जोधपुर में था। एक दिन कवि गणेशपुरी जी आचार्य की के समनार्थ बस। शारीरिक चर्चाएँ बनी। प्रश्न और समाधान आनन्दपूर्ण होते रहे। जब कविजी जाने लग तो आचार्य की ने कहा—
साम्प्रदायिक के बर्तन नहीं किये? अब क्या करने चाहिए। कविजी ने साम्प्रदायिक के स्थान पर जाकर साम्प्रदायिक की मुसाबाजी के बर्तन किये। बर्तनमात्र हुआ। वही से झटकर वे मधवागणी के पास वापस आय और कहा—महापुरुष। यदि मैं उनके बर्तन नहीं करता तो मैं नहीं रह जाता। मैंने देखा वे मारी नहीं सरस्वती की छाया अथवा नहीं है। उनकी गुण सम्पत्ति अद्वैत है।

बाल की आराधना

साध्वी भी मुसाबाजी का पठन-पाठन महात्मनी सरदारजी तथा श्रीमन्महापुरुष के कुशल नेतृत्व में हुआ। सन्तुष्ट भाव तथा व्याकरण का अध्ययन हुआ। मेवाभी सीखता और ग्रन्थ-पढ़ता। आप कुछ ही समय में बिजुली बन गई। श्रीमन्महापुरुष से भगवती सूत्र की व्याख्याओं आपा में पठबद्ध टीका करनी प्रारम्भ की। आचार्य की पद करमाते और साध्वी भी एक बार उन्हें सुनकर क्लिबद्ध कर लेती। एक साथ १-७ पद्या को सुनकर वे पाठ रख लेती। आपनी सिधि मुपन्न और स्पष्ट थी। आपने अनेक गद्या को क्लिबद्ध किया।

बोलते सब हैं परन्तु बोलने की कला बिरको में ही मिलती है। साध्वी भी मुसाबा जी की भाषा में स्वाभाविक और था और था एक सहज आकर्षण भी। आप के व्याख्याओं की जन-मानस पर गहरी छाप पड़ती थी क्योंकि उनका मुख्य विषय ही उपदेशानुपदेश था। आपका संगीत बलते हुए पवित्र को रोक लेता था। कठ भी मधुरता बेबाद थी। साध्वी-आप पाठ्यपुस्तक विवेचन भी आकर्षण का निमित्त बनता था।

एक दिन आप साध्वी के स्थान पर व्याख्यान देग वहाँ। प्रतिपाद्य विषय था 'ब्रह्मचर्य'। साध्वी ने व्याख्यान सुना। विषय के प्रतिपादन की शक्ती और नय शब्दों के प्रवर्तनरूप से सुननावाला वा मन प्रभुस्तिष्ठ हो उठा।

वि० स १९३७ में आप 'साध्वी प्रमुखा' का कार्य समाप्ता। १५ वर्ष तक आप इन पद पर रहें। आप में शरीर की सुदृढता और प्रकृति की कोमलता स्पष्टा करती हुई ही प्रतीत होती थी। सतत साध्वी नम्राज का आपकी विचारान्तरण था। आपके अनुसासन में बाल्यम्य मूर्तिमान हो जाता था। आप अगस्त बहनी-बापी का प्रतिपाद करना मेरा शायिक है। मैं ही उसे न निमार्त तो यह मेरा अपराध होगा। मधवागणी ने आपके लिए करमाया—

मारणा मारणा प्रतिपादना करण धनी साधवान् ।
पुण्य भक्त आराधना डाही धनी सुपदान् ॥
बालान् धनी बालन में गयी न माहात्र हुन धीरार ।
कठ कला बाळ पहिनाई जिन कठे अधिक भुष ध्यार ॥

आपका स्वर्गवास वि० स १९४२ की पीपुश्या मधमी को हुआ।

४—आत्मती अडाजी (साधना काल वि० स० १९११—१९८१)

अम-वि० स १० १ पुष्प
दीपा-वि० स १ १९ पुष्प
प्रमुखापर प्राणि-वि० स १ ५५ पाठ्य
रवगवास-वि० स १ ८१ पाठ्यपुस्तक

आचार्य जीवन की घरा है विषय वस्तु में जीवन की गरमागरमा और अथवा वस्तु का लेना-देना निम्ना गता है। आचार्य स्वयं में एक ज्योति है वह स्वयं प्रकाशमान है।

साध्वी की प्रेमी आचार्य की धनी थी। शरीर मधुरता में आचार्य आचार्य मारणा बही अर्थात् मरुत थी। रही

कारण था कि आपका जीवन उत्तरीतर जावर्स चलता गया और उसने आपकी समस्या को अपने में मूर्त कर शरीर के प्रति सममूल्य की भावना का पाठ पढ़ाया। सशोका कब सुदीप्त शरीर औरबर्ष प्रसन्न बदन और सहज कान्ति—यह था आपका बाह्य व्यक्तित्व और गिल्लसारठा बड़ों के प्रति किनय छोटी के प्रति स्नेह स्वयं के प्रति विश्वास साधना के प्रति निष्ठा और सर्वार्थ की भावना—यह था आपका आन्तरिक व्यक्तित्व।

आपके दो बचक गृहस्थावस्था में बीते। इस अल्प अवधि में भी ससार की बनेक सुख-दुःखामक अनुभूतियाँ आपको हुईं। आपका कुटुम्ब बहुत ही समृद्धिवासी था। आपका विवाह हुआ परन्तु उसीसर्वे वर्ष में प्रवेश पाते ही आपको पति का वियोग हो गया और आपका सर्वस्व लट गया। सब कुछ छोड़कर भी आप ने वह पाया जो बमर मानस देनेवाला था। आपमें विरक्ति के भाव बने और बड़े। कुछ वैराग्य की सुलभय अनुभूति में बचक गया।

वि स १९१९ में श्रीमन्महाचार्य के कर-कर्मकों द्वारा आपका वीसा सस्कार सम्पन्न हुआ। श्री सरदारजी की देख-रेख में आपका शिक्षण चला। आपकी रधि एकनिष्ठ थी। आपने महाशरी सरदारजी के सेवाधूल और बाल के कठिनप कार्यों का हाथिल स्वयं के किया।

सेवाधूल-सेवा की भावना व्यक्ति की वयाईता का प्रतिबिम्ब है। इसका उपादान है विनय। विनय विनय से फलवान बनती है। मनीषियों ने गाया है—सेवाचरने परम सहनो योयिनामप्यगम्य। सेवा बर्ष वर्यन्त दुष्कर है। वह आज भी रहस्य ही है। छाप्पी की जेठजी ने सेवा-अर्थ को अपने जीवन का अर्थ बना लिया। स्वान साधु-साधियों के किने जीविक का सुयोग मिलाने का कार्य आपने पूर्ण उत्तरता से निभाया।

नवरीकित साधु-साध्वी का जीवन बच्चों का-सा जीवन होता है। उन्हें चलना बैठना खाना पीना बोलना गाना शारीरिक क्रियाओं का समुचित शिक्षण देना होता है। नव बीकित साधियों की आपकी देख-रेख में रखा जाता। आप उन्हें सामाचार्य का समुचित ज्ञान कपटी गुरु भक्ति का महत्त्व समझाती साधना की विधि बतलाती और उन्हें जीवन की महता और पवित्रता का ज्ञान कपटी। आप उन्हें कष्ट-सहिष्णुता का मर्म समझाती।

गुरु के हगित और जाकार को समझनेवाला शिष्य ही गुरु की आराधना कर सकता है। छाप्पी की जेठजी गुरु के हगित और जाकार को समझने में बस थी। आचार्य की दृष्टि के अनुसार आपकी गति मति और स्थिति होती। आपको आचार्यों का बहुमान प्राप्त था। तत्कालीन साधु-समाज पर भी आपके व्यक्तित्व की छाप थी। आप जब सामुनों के स्थान पर पचायी एक साधु आधिक साधवान हो जाते। के बेटाजी से सजुपाते। वैराग्य के सपमाचार्य श्रीमत् गुरुजी ने आपको छाप्पी प्रमुखा पद पर स्थापित किया। इस पद-प्राप्ति से पूर्ण आप को न विषाद था और न पद प्राप्ति के बार-बार की कोई उत्साह ही हुआ। सारा कार्य पूर्ववत् ही चलता रहा। आपकी सेवाओं के विषय में श्रीमत् गुरुजी कहते, “बेटाजी की सेवाएँ अनुकरणीय हैं। इन्होंने आचार्यों तथा साधु-साधियों की बहुत सेवाएँ की हैं। हमसे सेवा करता सीधो।”

उपस्था से जीवन निभारता है, परन्तु यह पद कटकाकीर्ण है। परन्तु जो और होता है वह काँटों के पद पर चमकर बज्जी बकि देकर भी लोगों के किने पद प्रखर कर देता है। आप्पी की जेठजी ने १० और २ की उपस्था की छोड़कर उपवास से काईस दिनो एक जीविहार उपस्था की। वैराग्य साधन में जीविहार उपस्था का यह उत्कृष्ट उदाहरण है।

साधना सहज जीव्य नर्तव्य-निष्ठा और गुणमति सब की सहज ही आकृष्ट कर लेती थी। कानूनी कहते “बेटाजी की देख-रेख में चित्ती की साधियों की रखा जाय उनकी व्यवस्था के विषय में मुझे चिन्ता नहीं करनी पड़ती है। इन बच्चों में उत्तरावस्थ के प्रति उनकी निष्ठा एक अपने आधितो के प्रति मात्सल्य की पूर्ण सलक है।

५—महाशरी कामजुबरजी (साधना काल वि स १९४४—१९९१)

जन्म—वि स १९११ की सुवरपद

वीसा—वि स १९४४ बीषासर

प्रमुखा पद प्राप्ति—वि स १९८१ गुरु

स्वर्गवास वि स—१९९१ राजबदेसर।

बहिष्ता और समय एकात्मक है। जहाँ बहिष्ता है वहाँ अपना है और जहाँ अपना है वही बहिष्ता के भाव फलते-फूलते हैं। महात्मा कान्तुबेरजी का जीवन बहिष्ता और समय का समन्वय था। उनमें यदि तारी की मुकुमारता थी तो साध-साध पीस का कठोर अनुबन्ध भी था।

एक बार सामान्यता विहार करती हुई आप मन्दसौर गयी। सहर में रहने के लिए स्थान नहीं मिला। अतः आप गाँव के बहिरा में रहीं। कुछ दिन बीते। एक दिन मध्य रात्रि में दो चोर वहाँ आये। 'कासीद' बाहर छोड़ हुए थे। उन्हें रस्सी से बाँध दिया। बरबादे बन्ध थे। बपाटों की सड़क-झाड़ से अन्दर सोई हुई साधियों ने चोरों का अनुमान लगा लिया। साध्वी भी कान्तुबेरजी ने अन्य साधियों को 'नमस्कार' मन का आप करने के लिए कहा और स्वयं उठकर निचाड़ कोश दिया। साध्वी भी न पूछा-कौन हो आई। चोरों ने कहा-हम चोर हैं। सारी सम्पत्ति हमें दे दो अन्यथा अन्त हो जायगा। साध्वी भी ने अपने पास के कुछ पैसे उनके सामने रखते हुए कहा-यह है हमारी सम्पत्ति। चोरा ने पूछा-इतने क्या है? साध्वी भी ने बसहर का समुचित काम उठाते हुए कहा-इतने अनुस्यू रत्न हैं। तुम ले लो। उन्होंने एक स्वर में कहा-सारे रत्न निकाल कर यहाँ रख दो। साध्वी करो। साध्वी भी ने एक पन्ना हाथ में लिया और मन्द स्वर से एक गीतिका उन्हें सुनाई। गीतिका की बिरकती हुई स्वर सहेरी चोरी के कानों में गुनने लगी। वे चिनबू बड़े छ। एक गीतिका पूरी हुई फिर दूसरी आई। इस प्रकार कई गीतिकाएँ बिनमें मनुष्य के वर्तमान और अतित्य का विवेचन था उन्हें सुनाई। चोर साध्वी भी के समीप से मुख हो गए। चोर हो या साहूवार हृदय की आँखा सब में होती है। चोरो का मन विचल गया। उन्हें अपनी मूर्क का मान हो आया? है साध्वी भी की प्रमाण कर भुज्वा न अपने बर्तारिप के लिए समा-याचना कर चले गये।

कला जीवन का उपाय पक्ष है। कला कला के किये न हो जीवन के किये हो-यह विचने कहा बड़ी सही मन में कला बिर है। जो व्यक्ति जीने की कला में निपुण है वह सभी कलाओं में निपुण है।

साध्वी भी का जीवन स्वयं एक कला की स्फूर्त अभिव्यक्ति था। जीवन की कला के साथ ही अन्यान्य नकारात्मक बलुओं के निर्माण का विरोध बना की आप अपना कृत्य समझती थी। अपने पास रहनवासी साधियों की आप सभी प्रकार की कलाएँ सिखाती। अपने एक बार के जानुमांस काष्ठ में आपन ११ खोहरन बनाया। वे अपनी कला में बड़ाई थी।

आप कुशल अनुपासिका भी थी। जो व्यक्ति के हृदय की जीवता है वही सफल अनुपासक है। पागबालिष्ट में अनुपासक की नीति के लिये कहा है-बहिष्तामिसरन्मोऽन्तर्गन्मबन्धित। साध्वी भी कान्तुबेरजी का जीवन ऐसा ही था। जब कोई साध्वी होय करती तो उसपर वे अनुपासन करती और कठोर उपासम्न देती। परन्तु उपासम्न में हृदय होता था नगनल होता था। यह अननल पूर्ण उपासम्न व्यक्ति की जीव सिखा उसे अपना बना देता। आप में 'मीत परिपद' का बहुत नुन था। सारी साध्वी परिपद आपके व्यक्तित्व का आदर करती और भय मानती थी।

आप साध्वी प्रमुखा के पद पर थी। आप पर बायो का प्रतिकार करने का गुरवर बाधित था। प्रतिकार में बहरता भी बरती जाती है। परन्तु आपका हृदय इतना कीमल का कि किसी को आपराध के लिए दंड बचना उपासम्न देने पर नब तक आप उससे समा-याचना नहीं कर लेती तब तक आपको बँत नहीं पड़ती। आप बाहर करन बँडती और यदि माद आ जाती कि बाज बँत कमू को कुछ कहा है और अभी तक 'बमत-सामना' नहीं बिपा है तो आपका और हृद में ही रह जाता। भोजन पड़ा ही रहता। आप पहल उस साध्वी से जाकर समा-याचना करती।

स्वाध्याय-मन

मान की विस्मृति न हो काय यह स्वाध्याय का मुख्य पक्ष नहीं गीन पक्ष है। स्वाध्याय का प्रधान पक्ष है तत्त्वय मानन की अनुमति। साध्वी भी सदा स्वाध्याय में सीन रहती। आपको छ आयम कठस्थ थे। अनेक चोरादे भजन लनन एका व्याख्यान भी माद थे। रात में बडो तब इनका स्वाध्याय करती। दिन में आपनों का पटन-मादन चलता। बाचन के रूप में बँद में एक बार ३२ आपनों का बाचन हो जाता। आई-ब्रिज पालिक निजाया के लिए आपन बडा मानवीत करती परन्तु साधारण जसदा की बाता है तथा अनादर्यक नृपाणो को सुनन-मुनाने से आप सदा दूर रहती। अभी कुछ बात करनी पड़ी तो आप बहती-दतका सबय ध्याये ही बीता। यदि स्वाध्याय होता तो बितनी माननानुमति होती।

समस्त साम्नी समाज का विस्तार आपको प्राप्त था। इनका भूख हेतु या आपका अप्रतिम और निरंकुश वात्सल्य। शीघ्र स्थान तथा बृद्धसाम्पत्तिकों की 'विश्वसमाधि' के लिये आप सतत प्रयत्नशील रहतीं तथा उनकी आवश्यकताओं को पूर्ण करतीं। दूसरों की 'विश्वसमाधि' के लिये अपने स्वार्थ का त्याग करने में भी आप आगे रहती थीं। बोधपुर में एक बार ऐसा ही प्रसंग आ गया। आपमें श्रीमत् कालूगणी ने अत्यन्त अनन्य विनय कर बृद्धा साम्नी की कस्तुरी की के लिए एक यात्रा की जिससे कि बृद्धा साम्नी को असमाधि में हो।

आपकी व्याख्यान-वक्ता प्रभावोत्पादक थी। जब आप साम्नी के स्थान पर मध्याह्न में व्याख्यान देतीं तब साधु-बाप का व्याख्यान सुनते। श्रीमत् कालूगणी कहते—साम्नी कानकुबरजी का व्याख्यान बितना सरस और हृदयग्राही होता है। कई साम्नी से भी इनकी व्याख्यान शैली सुन्दर है। जब कोई साम्नी व्याख्यान ठीक नहीं देतीं तो बीच में ही बात कन्धस करके परिवर्त्त में चली जाती और व्याख्यान प्रारम्भ कर देतीं। साधु आपके सामने व्याख्यान देने में सज्ज होते। साधुओं के हृदय में आपके प्रति बहुमान था। सभी साधु आपका यथोचित सम्मान करते थे।

आचार्य की पुत्ती ने अपने 'कालयशोविभास' महाकाव्य में लिखा है—

सञ्चालन छोटी सुबह भान ध्यान गच्छान् ।
कानकुबर गण में लहो मुख कृपा सम्मान ॥
निमल नीतिवृत्त पाप्मिन् चरन-रमल सुविकास ।
वात्स्यकास बह्मचारिणी बर्षे पुन पचास ॥
मृति स्वाध्याय विद्याधिनी ह्रासिनि कर्म कठोर ।
विक्रमावाध विनाशिनी आस्थाशिनी मम मोर ॥
बहि मुख पूर्वं समापियो निज समय बिरम्भ ।
बाह बाह सती महासती जबसर लहो बलम्भ ॥

आपके पेट में एक बड़ी दाँठ थी। साम्नीविश्वसमाधि के अनुष्ठान आपरेष्ठन असम्भव था। आपको ३ वर्ष तक 'सिर बाध' रहना पड़ा। वि. स. १९९३ की आश्विन कृष्ण ५ को अत्यन्त समाधिस्थ अवस्था में आपका स्वर्गवास हुआ।

१-महासती समकृषी (राजना काल वि. स. १९९५ ए २)

समकृषी का जन्म राजस्थान के रतन नगर—मेकासर में हुआ। जब आप यहाँ में आईं तब आपकी माता ने स्वयं में सखी को देखा। स्वयं में ही भी ने पूछा—यह क्या? उत्तर मिला—तेरे बर्ष से एक कन्या का जन्म होया जो समूचे कुल का शृंगार बनयी। आपका जन्म हुआ। परिवार में जन-जन की मुक्ति हुई। आपतिदा मिट गई। माता-पिता के बहुत लहू और वात्सल्य से पालन-पोषण हुआ। बचपन बीता। अल्पवय में ही पाणि-ग्रहण हो गया। ससुराल में जन-जन की मुक्ति हुई। सभी ने इन्हें स्वामी के रूप में ग्रहण किया। बोम्भटा के कारण कुछ बाधित भी सामने आये। कुछ ही वर्ष बीते थे कि अचानक ही पति का वियोग हो गया। आद्यार्ण मष्ट हो गई। पुत्री के वैधव्य की बात सुन पिता दीन पिल तक मुक्ति रहे। स्वयं में एक आवाज सुनाई दी "चिन्ता मठ करो। यह अग्रत्याधित कुछ इसके जीवन की चमत्ता मया अमरण देगा।

एक बार साम्नी की यशोवी ने आपका हाथ देखकर कहा—मुम्हारा जीवन अन्धकार शासन की सेवा में बीटेगा। तुम सप की आचरणा करोगी ऐसा लगता है। समकृषी ने कहा—महापद। ऐसा साम्य कहा? एक बार आपने स्वयं में फ्लो से जड़े आश्रम को देखा। आपने मम ही मम बीधा का संकल्प कर लिया। माता-पिता का स्नेह या पाठ शत्रुता का अनुष्ठान उन्हें बीच नहीं सका। वि. स. १९९५ में श्रीमत् कालूगणी के पास आपने भाववती बीधा ग्रहण की।

बीधा से पूर्ण पति-मुहू की रक्षाधी का भार आप पर था। अवस्था छोटी थी परन्तु विरक्त बृद्ध थे। बीधा के समय आपके 'जैठ' ने बड़ा-बपने कल्पित आशा की मृत्यु पर मुझे इतना दुःख-दर्द नहीं हुआ था कि ना आज मुम्हारी बीधा पर हो रहा है। अब मेरे घर की रक्षाधी कौन करेगी? जन-जन की कौन समास कर रहेगी? मे उद्गार बाधित के प्रति आपकी लिप्य तथा बुद्धि का परिचामक है।

प्रारम्भ से ही आपको कसा के प्रति आकर्षण था। प्रत्येक कार्य को आप कलात्मक ढंग से करती। क्या के साथ-साथ स्फूर्ति और विवक भी था। यही कारण था कि आप सबसे छोटी बहू होने पर भी समूचे घर की बिम्बकारी आप पर थी। बीमा के बाद कसा में और अधिक विकास हुआ। १५ मिनट में बोल पट्टे को सीना एक दिन में रजोहरम की २५ बसिनाओं को पूरना आपकी स्फूर्ति के परिचायक हैं। आपने गृहस्थ जीवन में रहते हुए भी अनक साधियों को मुस धिन्नाई सिखाई।

आप स्वाध्याय में रस लेती। १-७ हजार गाथाएँ कठस्थ थी। उनका आभर्तन-प्रत्यावर्तन चिन्तन-मनन होता रहा। सैल स्नान वृद्ध की परिचर्या में आपको विशेष आनन्द आता। जब कभी साधियाँ में भीर-स्रग् आदि का प्रमग आता तो आप उस अपने हाथों से सम्मग्न करती। हाथ हल्का था साथ-साथ कार्य करने की कुशलता भी थी।

गुरु-नित आपके जीवन का छत था। आप सदा साधन-हित को प्रधानता देती। साधन हित में किये अपन बड़ से बड़े स्वार्थ का भी बलिदान करने में आप पीछे नहीं रहती। यही भावना तरापच सपठन की रोड है। एक बार बिहार गये हुए मार्ग में ही बर्षा आ गई। सारे कपड़ भीग गए। स्थान पर आकर सभी साधियाँ अपना-अपने कपड़ा को मुसने में लग गई। आपने अपने आर्द्र शरीर या कपड़ों की ओर ध्यान नहीं दिया। सर्व प्रथम साधन की पुस्तक खोली। एक-एक पन्ना देखा। उसे ठीक किया तब निविचल हुई।

आपके प्रत्येक कार्य में स्फूर्ति तथा आनन्द में ऐसी थी। एक बार भीमत् काष्मयी पाठुर्मास के लिय बुर पघार रहे थे। गप प्रवेश का मुहूर्त ७॥ बज का था और बूरी १ मीस की थी। आचार्य की किसी भी तरह वहाँ उस समय नहीं पहुँच सके थे। अतः प्रस्थान कम आपको भेजा गया। आप एक घट में १ मीस पहुँच गई।

आपकी स्मृति और पहचान अविच्छिन्न थी। एक बार जिस आकृति को देख लिया जिसके स्वर सुन लिए, उसे वही वाद भी आप सरसता से पहचान लेती थी। अन्यकार में भी स्वरों से उस व्यक्ति को जानकर नामोन्कार पूर्वक बन्वना की स्वीकृति देती। सर्वनामी हर्ष से गर्वम् हो जाते और अपना आना सार्थक मानते।

आप उदार अन्नस्य की परन्तु वेले समय विवेक आये रहता था। उसका देना भी क्या देना जिसके देने में हृष्यता इसके वा केनवाले की हीनता का अनुभव हो। उसका देना भी क्या देना जिसको पूर्व बना कर लिया जाय ? आप साधु साधिका की माँस पूरी करती। जिस वस्तु का बनाव होता था यदि आप देन में असमर्थ होती तो मर्दानाके को इस प्रकार स सुपुट करती मानो उसे अपना इष्ट वस्तु प्राप्त हो गई हो। आप सबके लिये मातृ स्थानीया थी। सब के लिये आपकी बाँको से माता की ममता टपकती थी।

सहिष्णुता अहिंसा का परिणाम है। सहना अहिंसा है। सहते सब हैं परन्तु जो सहन में आनन्द मानता है वही सहिष्णु है। उस समय आप 'साध्वी प्रमुखा' के पद पर नियुक्त थी। रात्रि का समय था। आप पट्ट पर सो रही थी। नीर आ गई थी। एक काला सप आपके पेट पर बड़ा और बीरे-बीरे नीचे झिचक गया। आपने देखा परन्तु आप निश्चल रही। अपने प्रति जिसकी पूर्ण विश्वास होता है वही एंसा कर सकता है। आपको सप का आरोह-अवरोह स ठनिक भी भय नहीं लगा। आपने पास में सोनेवाली साध्वी को अगवाया और कहा—अभी-अभी यहाँ से एक सर्प गवरा है साधनाम एना।

हर्ष से विह्वल और शोक से उद्विग्न होनेवाले अनेक हैं परन्तु दोनों अवस्थाओं में समरस व सतुम्बि रहनवासे बिरसे ही निर्द्वय। तरापच के अष्टमाचार्य भीमत् काष्मयी का स्वर्णवास हुआ। चारों तीर्थ शोक से विह्वल हो उठ। साधु-साधिका में भी गुरु के प्रति स्नेह बस उठा। सबका मन भीतर भीतर रोने लगा। ऐसी बिचट स्थिति में आपन र्थों का परिचय दिया। सब में साहज का मन् फूला और वह शोक अभिनव आचार्य पद प्राप्त भी तुलसीमयी के अमिनन्दन में हर्ष बन कर उपस्थित हुआ।

तरापच साधन की आपन ३७ वर्षों तक सेवा की। आचार्यों का विरवास साधु-साधिका का अनुपम अनुपम व स्नेह पार-पारिवाजों की अविच्छिन्न शक्ति और भक्ता को स्वीकार करती हुई साधना की आनन्द मन्त्राओं को समष्टी

विसेरती आप वि स २ २ में पूर्ण समाधि में इस संसार में बस बसी । आज जगती केवल स्मृति रह गई है, जो बनेक कार्यों में प्रतिबिम्बित होकर विस्मृत को स्मृत बना रहती है ।

७-महासती साक्षात्की (साधना का काल वि सं० १९८२-)

जन्म-वि स १९९ साङ्गू

बीसा-वि सं १९८२ साङ्गू

प्रमुखापव प्राप्ति-वि सं० २ २

आपक गृहस्थ जीवन में तरतमता आती रही । आपकी आयु जब विवाह के अनुकूल हुई तो आपका विवाह हुआ परन्तु विवाहित जीवन आप अधिक समय तक नहीं बिता सकी और आपकी पति वा विधोम हुआ गया । इस बटला से ही आपके जीवन में परिवर्तन आया । वैराग्य भाव बढ़े और आप बीसा के लिये प्रस्तुत हुई । आपकी बीसा श्रीमद् कास्यमी के कर-कमलो द्वारा साङ्गू में आचार्य श्री तुम्सी के साथ ही हुई । उस क्षण बड़ी व शुभ मूर्ति को चितने देखा था ? किन्तु ऐसा क्या किया था कि उस समय के ये दो बीसित काकावर में सासन के सभासक बने ? श्रीमद् कास्यमी-राज का स्वर्गवास हुआ । श्रीमद् तुम्सी आचार्य पद पर आसीन हुए । महासती साक्षात्की को राज में रखा गया । जोड़े ही वर्षों के बाद साप्ती प्रमुखा श्री अयक श्री का स्वर्गवास हो गया और उनका काम आचार्य श्री ने महासती साक्षात्की को सौंपा । परन्तु स्वान की उच्चता के साथ-साथ साधित्व की गुस्सा भी बड़ी । अनेक कठिनाईयें सामने आई । वे सतियों के साधित्व का पूरी तरह से निमाने में पूर्ण खबर रही ।

महासती साक्षात्की का जीवन आचार्य श्री तुम्सी के कार्य-कलापों से सम्पुक्त रहा है । जब उसके परिचयों में वह कामान्वित होता आया है । आचार्य श्री तुम्सी का जीवन क्षति का जीवन है । उसमें एक और सभ्य है जो दूसरी और उसके सुपरिचयों की अभिवृत्ति थी । आचार्य श्री के कुछक मन्त्र में साधुओं ने अनेक लोगों में विकास किया, साधियों को भी उनके मन्त्र का काम मिला । साथ-साथ महासती साक्षात्की के अनुपम सहयोग में उस काम को अतृप्त कर दिया । वह सब कुछ में साधियों को प्रभावित विविध कार्यों के लिये ही रखा जाता था । परन्तु आप मूल-मूल में अधिकतर साधियों को सिखा के लिये रखा जाता है । आचार्य श्री की इस सूक्ष्म-वृक्ष से साधियों ने शिक्षा के क्षेत्र में बहुत प्रगति की है । इस प्रगति का अर्थ महासती साक्षात्की को है जिन्होंने समय-समय पर शिक्षा पाने के लिये उत्कृष्ट साधियों को सज्जनानों तथा उन्माद बर्षक बच्चों में प्रेरित किया है । आपकी शिक्षा कम है परन्तु शिक्षा के लिये बुरो को प्रेरित करने तथा शिक्षा का मूल्य जीवन में आप निपुण हैं ।

आचार्य श्री तुम्सी और श्री दोनों को उपदेश देते हैं परन्तु उनका चितना सीधा सम्बन्ध तुम्सी से है, चतना स्त्रियों से नहीं । इसकी पूर्ति साधियों पर लेती है । महासती साक्षात्की स्वयं स्त्रियों को स्त्रियों से दूर रहने के लिये समझाती हैं । स्वान-स्वान पर साधियों को नेजली है और सापी क्षति में व्याप्त बुराईयों को मिटाने में पूर्ण प्रयत्नशील रहती हैं । बड़ी बड़ी सेवाएं में आपने सैकड़ स्त्रियों को बुराईयों के सुपरिचयों से बचाया है, और उनके जीवन को स्वयंसेवक बताने में सहयोग दिया है ।

जो बच्चे की संवेदना को बाँट सके जो बुद्ध की साहसता को आत्मना के भीतर अन्त से छींच सके वह आत्मीय बस जाता है । एक व्यक्ति रोपी है । उसे जीवन से चितनी क्षान्ति मिलती है, उससे कई पुत्री अधिक क्षान्ति उसके प्रति सहानुभूति प्रकट करने से मिलती है ।

रोपी के प्रति आनन्दक रहता उसकी चित्त समाधि को विचलित न होने देना तथा उसे उचित जीवनोपचार की सुविधाएँ देना आदि समस्त के कठिनतम कृत्य हैं । महासती साक्षात्की ने इसका विकास किया । बड़ी-बड़ी एक साप्ती की एक मात्र ने भी चित्त दिया । अनेक स्थानों पर बोले आई । एक साप्ती ने उनका प्राथमिक उपचार किया । पादों और से बूझ रहा था । महासती साक्षात्की आदि से अन्त तक पास में लड़ी रही । उनके कपड़ों पर भी बूझ के छीटे पड़े । साधियों ने कहा-आप कान्तर पधार जाएँ और बूझ के छीटे नो छें । महासती साक्षात्की ने कहा-जल्दी ही गया है ? पहले रोपी की परिचर्या ठीक से हो जाय मेरे कपड़े के ये धाग तो पीछे भी बूझ जायेंगे । यह मुन कर सभी साधियों पर्यन्त ही गई ।

अपने दोप को स्वीकार कर लेना बड़प्पन है पर आधितों के दोषों को स्वयं जोड़ कर उसका प्रामाणिक बरत में भी उत्तर रहना महागुण है। गंगासहृद की भटना है। कई साधियाँ 'कास्मूखोबिकास' के पत्रे पढ़ रही थी। कुछ पत्र भीचे पड़े थे। पास में ही पानी पड़ा था। अकस्मात् पानी का पान कुछ गया और छारे पत्रे गीले हो गए। सभी साधियाँ ब्याकुल हो गई। कठोर उपवास की सम्भावनाओं से भी सहन उठा। महासती के पास बात गई। उन्हें भी भय लगा। आचार्य प्रवर तक बात पहुँची। उपवास भिन्न परन्तु महासती ने साधियों से कुछ नहीं कहा और सब स्वयं सहन कर लिया।

एक बार आपने एक साध्वी को एक भीतिवा देते हुए कहा—इसकी राग बघावों पर वह साध्वी राग बघान में बलमर्ब थी। उसकी साधना को टाड़ते हुए आपन कहा—यह मेरी कमी है कि मैंने साधियों को इस विषय में कभी प्रेरित ही नहीं किया। इन प्यार भरे शब्दों से सब का भी भर गया।

स्वास्थ्य की ओर विद्यप बायबक आचार्य के इष्टि की समझने में निपुण साध्वी समाज की ज्ञानाचर्या की ओर प्रेरित करनेवाली महासती कादावी आज नारी जागृति के भिन्न प्रयत्नक्षेत्र और नारी-जीवन में व्याप्त बुद्धियों की मानस्य करने में दक्षिण है।



बार उठे हुना कार्य करना होता है। समुच्चय के कार्यों का विभाजन नहीं होता। उनका नम चलता है। क्रम का माध्यम सीखा होती है। जो बीजा में बड़ा होता है वह प्रथम करता है फिर उससे छोटा। कार्य की अवधि एक दिन की होती है। दूसरे दिन वह अपने से छोटा सामु को कार्य का संकेत दे देता है। जिस सामु का जान काय हो वह यदि बिहार कर जाये तो सय कार्य गाथा लेकर यदि दूसरा सामु करना चाह तो वह कर सकता है अन्यथा उससे छोटा सामु करता है। यदि कोई 'सिखाइ' आचार्य श्री के पास से अल्प समय के क्रिय बिहार करके स्वयं दूसरे स्थान पर जाय ५ दिना में उन सामुओं में नाम का नम आता है और वे १५ दिनों के भीतर आचार्य श्री के पुनः दर्शन कर लें तो उन सामुओं को उस 'समुच्चय' का नाम करना होता है। यदि आचार्य श्री स्वयं किसी 'सिखाइ' को कामचला भेजें तो उनको ५ दिनों के भीतर आनवाका कार्य नहीं करना पड़ता है।

सिखाइ

आचार्य श्री की सेवा से अन्यत्र बिहार करनेवाले सय (सक) को 'सिखाइ' कहते हैं। साधारणतः 'सिखाइ' में ३ सामु या साधिया होती हैं। 'सिखाइ' में एक प्रमुख होता है जिसे 'अग्रगण्य' कहते हैं। सय उसके अनुगामी होते हैं। 'अग्रगण्य' के निर्देशन में सारा कार्य चलता है। खेत का सायिल प्रमुखतया उसी पर होता है। वह आचार्य का प्रतिनिधि होता है। अग्रगण्य की नियुक्ति आचार्य करते हैं। अनुगामी 'अग्रगण्य' से बीजा में छोटे ही हैं। ऐसा कोई नियम नहीं है। यह सब आचार्य की इच्छा पर निर्भर होता है। वे एक दिन के भीतर को भी 'अग्रगण्य' बना सकते हैं।

सय सामु-साधियों के 'सिखाइ' बिहार करते हैं उन आचार्य श्री 'अग्रगण्य' को उनके भागी कार्यक्रम की रूप रखा दे देते हैं। वह उसी के अनुसार प्रचार आदि कार्य करता है। अग्रगण्य चातुर्मास और सय काल का प्रवास आचार्य श्री के आदेशों द्वारा करता है। प्रत्येक 'सिखाइ' के लिए चातुर्मास की समाप्ति के बाद विशेष परिस्थिति के बिना आचार्य श्री की ओर बिहार करना अनिवार्य है। विशेष आज्ञा प्राप्ति के बिना वह मार्ग में एक रात से अधिक नहीं ठहर सकता है।

आचार्य के दर्शन के बाद 'अग्रगण्य' अपना अधिकार आचार्य को इन छन्दों में समर्पित करता है—ये पुस्तकें और अनुगामी सामु को आपन मुझे उपयोग के क्रिय दिया जा उनको आपके करणों में समर्पित करता हूँ। मैं भी आपके करणों में समर्पित हूँ। आप मुझे जहाँ रहने का आदेश दें वही रहने को तयार हूँ। यह विनम्रि करने के पश्चात् ही वह आहार और पाणी का उपभोग कर सकता है अन्यथा नहीं।

यदि आहार के विभाग से पहले जाये तो उसी दिन पीछे जाये तो दूसरे दिन 'अग्रगण्य' 'सात' के क्रिय आचार्य में निवेदन करता है, 'किस सात के साथ आहारपत्र का विभाग नु?' आचार्य इच्छानुसार किसी 'सात' के साथ या स्वतन्त्र 'सात' के रूप में जैसा आदेश देते हैं वह बँटा ही करता है। ५ दिन के भीतर एक विवरण पत्र निवेदन करना होता है जिसे 'तेरु' बोला की हाथी' कहते हैं। उसमें लिखा जाता है—जिस जाँ में जिसने दिन ठहरे, जिस गृहस्थ के यहाँ से क्या कलत्र पात्राणि क्रिये जिस भाई-बहन को क्या नम-उत्तर सिखाया किस सामु ने क्या उपस्था की आदि-आदि। इस पत्र से आचार्य को सारी स्थिति की जानकारी मिल जाती है। समय-समय पर 'अग्रगण्य' अपने अनुक्रम और उत्तरन आचार्य को निवेदन करता है जिससे आचार्य को भागी चातुर्मासिक के निर्देश में सहयोग विभूता रहता है। कोई भी आवश्यक सामु-साधियों का मायास्त्रक पूर्वक चातुर्मास की प्रारंभ नहीं कर सकता।

माया प्रणाली

आचार्य न मृत में सोचा—सय में पुस्तकों की और अधिक आवश्यकता है उनकी बुद्धि हो ऐसा प्रयत्न होना चाहिये। इस दृष्टि से उन्होंने हस्तलिपि के क्रिये सन्तो को प्रोत्साहित किया। जो 'अग्रगण्य' सामु से उपर कर कहाया कि जिसने दिन के 'अग्रगण्य' के रूप में बिहार करें प्रति दिन २५ 'गाथाएँ' लिखकर सचपति की समर्पित करें। ३२ सन्तो ही एक 'माया' मायी गई। जिनका नम क्रिये अपने के बदले उन्हें पात्रो करनी होती। सामु साधियों के हाथ सन्तो की सिखाई और पात्रो की रवाई करते। उस पर भी मायाओ का कर लगा दिया गया। जैम—

श्रीकृष्ण की सिखाई के लिए २५ गाथाएँ

पठेबडी की सिखाई के लिए ५१ गाथाएँ

छोटी पाणी के प्रतिस्तेप की रगारी के लिए १३ गाभाएँ

बड़ी पाणी के प्रतिस्तेप की रगारी के लिए १५ गाभाएँ

मासस्थकतानुसार समय-समय पर इन करों में वृद्धि भी होती रही—बोलपट्टों के लिए ३५ गाभाएँ और पकेमरी के लिए ७५ गाभाएँ आदि ।

अग्रगण्य साधियों के लिए २५ गाभाएँ प्रतिदिन लिखने का प्रतिबन्ध नहीं था । उन पर बुरा हाथ नहीं पड़ा । वे प्रतिस्तेप एक रबोहरन २ प्रमाबंती ३ टोफरी छोटी आदि सचपति के सिम उपहार साठी । रबोहरन आदि सता में निठरन कर दिया जात और पुस्तक साधियों को दे दी जाती । जो अनुयायी साधु थे वे यदि लिख कर सचपति को समर्पित करते तो उनके नाम से गाभाएँ बसा हो जाती । जो 'अग्रगण्य' कर से अधिक लिखते उनकी भी गाभाएँ बसा हो जाती ।

बसाधार्य की दूरदृष्टि से लिखने का प्रवाह चल पड़ा । तब बुरा न बन सताया गया कि जिनके अक्षर सुडौल और सुदृढ़ होना उन्हीं को स्वीकृत किया जायगा और उन्हीं की पूर्ण गाभाएँ बसा होगी । मध्यम कोटि के अक्षरों की पूर्ण गाभाएँ बसा नहीं होगी तथा अल्प और नही अक्षर तो स्वीकार ही नहीं किये जायेंगे । सतो का ध्यान बसतो की सुडौलता की ओर किये गया । धीरे-धीरे अक्षर बसाने का संस्कार गाढा होता गया । सचपति को समर्पित करनेवाकी प्रति पर आदि से केनर वर्तमान भाषाई तक के नामों की सूचा रखी है । उस पर लिखनेवाले व्यक्ति का अधिकार नहीं रहता । वह सचपति के नेमान में होती है । जिसको आवश्यकता होती है भाषाई उसे दे देते हैं । धीरे-धीरे लिखने का विकास होने लगा । कई सतों ने अपने जीवन में एक काज से भी अधिक गाभाएँ लिनी ।

प्रत्येक साधु की गाभाओं के आय-व्यय का हिसाब रखने के लिये एक साधु को नियुक्त किया जाता है । जो साधु सिंघार और रगारी करता चाहे वह पहले उक्त साधु को कहे—अमुक कार्य में साधियों से करना रहा है । वह साधु निश्चित गाभाओं के अनुसार उनके नाम लिख देता है । फिर सिंघार करानेवाला भाषाई भी से अनुमति लेकर वह वस्तु साधियों को देता है । साधियाँ सिंघार या रगारी करके उक्तको भाषाई की के पास लाती हैं । भाषाई की उस साधु को बुझा कर उसे दे देते हैं । साधु भी परस्पर गाभाएँ लेकर कार्य करने लगे । यदि कोई साधु अपने गाभा-कोष को बढ़ाना चाहे तो वह अपने विभाग के अधिकृत समुच्चय का कार्य करता है, या दूसरे साधुओं के विभाग का काम करता है और उसके अर्धके गाभाएँ देता है । कार्य की स्वीकृति पहले भाषाई की से लेनी होती है । समुच्चय के प्रत्येक कार्य की गाभाएँ निर्धारित होती हैं पर साधुओं के विभाग की नहीं । यदि कोई साधु अपने विभाग का कार्य न करे तो उसे गाभाएँ देनी होती हैं । जो मोषी नहीं जाता है उसे प्रतिदिन गाभाएँ देनी होती हैं । प्रत्येक सदस्य को घर का निश्चित मार बहन करना होता है । जो न उठए तो उसे गाभाएँ देनी होती हैं । यदि कोई काम को उच्च बाह्य साधियों में भेगावे तो गाभाएँ देनी होती हैं ।

जो साधु भाषाई हाथ नियुक्त होते हैं । वे प्रतिस्तेप गाभाओं के आय-व्यय का हिसाब करते हैं । यह कार्य घर के अनुक्रम से होता है । घर का प्रत्येक सदस्य पहले भाषाई के पास जाकर स्वीकृति लेता है फिर वह उन साधुओं के पास जाकर लेता-लोटा करता है । वे प्रत्येक वच का नामोल्लेख पूर्वक आय-व्यय का हिसाब करके अन्तिम रूप एक पत्र में लिख देते हैं । पत्र लेकर वह साधु पुन भाषाई के पास जाता है और उक्तको दिखाता है । भाषाई देखकर उसे वापस दे देते हैं । उस पत्र को वह अपने पास रखता है । हिंदाब रसक साधु भी एक पत्र में प्रत्येक साधु का हिसाब लिखकर सचपति को निवेदन कर देते हैं । व्यक्ति के पास जो पत्र रहता है, वह यदि मूल से हल-उलर हो जाय तो उसका हिसाब उस पत्र से मिल जाता है ।

बाह्य

बसाधार्य तक बाह्य की प्रणाली यह थी कि साधु-साधियों को विज्ञा में जो प्राप्त होता उसमें से इच्छामुक्त साधु रखते थे साधियों के लिए रह जाता । कम या अधिक का परिणाम साधियाँ मींगती । सरदार सती की प्रार्थना पर बसाधार्य ने ध्यान दिया और इस प्रणाली में कुछ परिवर्तन किया गया । जब बाह्य का विभाजन होने लगा । साधुओं को विभाग कुछ अधिक मिलता और साधियों की कुछ कम । कुछ समय बाद फिर इस प्रणाली में एक मोड़ आया । साधियों को सम-विभाग मिलने लगा । जो कुछ भी जाता साधु और साधियों की सख्या मिलाकर उसका उतना विभाजन ही जाता । विभाजन का कार्य भाषाई के सामने होता । पहले क्रमशः साधु अपना विभाग लेते फिर क्रमशः साधियों ।

विभाजन करने का कार्य पहले साधु बन करता फिर ब्रम्ह साध्वी करता। माघ के महीने में पाँच सौ से अधिक साधु साधवियों के माहार का विभाजन एक स्थान पर होता। आचार्य श्री लुकमी ने इसमें परिचयन किया—साध्वी भिक्षा में जो सब आचार्य को दिलाकर अपने स्थान पर के जायें। साधु अपने स्थान पर रहें। नतिपम ब्रम्हों का सम विभाग हो जाता। कुछ दिनों बाद उसमें भी परिवर्तन आया। इस व्यवस्था के अनुसार साधु व साधवियों के विभाग पूर्व स्थान हो गये।

व्यवस्था

विशेष परिस्थिति के बिना साधु और साध्वी एक गाँव में नहीं रहते। यदि किसी कारणवश रहना हो तो वे बड़ी गाँव की सीमा बाँट लेते हैं। एक ओर साधु जाते हैं और दूसरी ओर साध्वियाँ। आचार्य श्री की सभा में साधु और साध्वी दोनों रहते हैं। बड़ी भी यही व्यवस्था है। जिस गाँव में वे जाते हैं वहाँ पहले दिन ही ग्राम की दो सीमाएँ निर्धारित कर ली जाती हैं। एक सीमा में साधु जाते हैं और दूसरी में साध्वियाँ। यदि विषय कारण से दूसरे की सीमा में जाना आवश्यक हो तो उसके लिए पहले आचार्य श्री से अनुमति लेनी होती है। उनकी स्वीकृति के बाद ही वह उस सीमा में जा सकता है। व्यवस्था यही।

साधु अपनी सीमा को भी विभाजित करते हैं। जितने साधु गोचरी माहार लानेवाले होते हैं, उस सीमा को उतने भागों में बाँट लिया जाता है। इस विभाजन प्रणाली से कोई भी वस्तु बच रह नहीं रहता और किसी भी घर में दूसरा साधु नहीं जाता। आचार्य श्री की विषय अनुमति के बिना साधु भी परस्पर एक दूसरे की सीमा में नहीं जाते।

विभाजन के छिमे भी एक व्यवस्था है। गोचरी करनेवाले जितने साधु होते हैं उनमें जो बीसा में व्युष्ट होता है, वह पहले दिन विभाजन करता है। दूसरे दिन उससे जो बीसा में छोटा है वह। इस प्रकार वह कम बसता रहता है। विभाजक साधु सीमा का विभाजन करके साधुओं के सामन प्रस्तुत करता है। विभाजक के अतिरिक्त जो गोचरी वाले साधु होते हैं वे ब्रम्ह इष्ट विभाजन को ले लेते हैं। छेप विभाग विभाजन करनेवाले साधु के लिये रह जाता है। इस कम में गोचरी करने वाला प्रत्येक साधु विभाजक बन जाता है।

आस्थान समारोह के बाद आचार्य श्री विभाग पत्र को देख कर एक साधु का माहारपत्र का परिचयन वह देखें हैं। वह साधु उसका विभाजन करके गोचरीवाले साधुओं को वह देता है। गोचरीवाले भिक्षा काकर पहले आचार्य को दिलाते हैं। बहुत बर से बहुत ब्रम्ह लाया है और बहुत नहीं आदि सारी आवश्यक बात आचार्य श्री को निवेदित कर देते हैं। फिर वह साधु विभाग स्थान पर जाता है। वहाँ विभागपत्र बाका एक 'मंडलिया' एक बरब बिछाकर उसे रखता है। गोचरी वाला बहता है—इस भिक्षा में से बहुत ब्रम्ह इतना लाने के लिये कहा था वह तुम इसमें से लो। वह उसके बचानुसार वह ब्रम्ह उसम से लेता है। छप भिक्षा केन्द्र गोचरीवाला पुन आचार्य श्री के पास जाता है और दिलाता है। आचार्य श्री की स्वीकृति लेकर वह अवशिष्ट भिक्षा अपने 'साध' में के बाकर अपनी व्यवस्थानुसार ला लेता है। सारी गोचरी वाला के अपनी बात सुनाने के बाद आचार्य श्री स्वयं निर्णय करते हैं कि किस बर में क्या और जितना ब्रम्ह मँगवाना है। वे उहाँ के अनुसार गोचरीवाले को आदेश देते हैं। अब किसका क्या लाने व यह सब आचार्य श्री दृष्टि में रहता है। समुच्चय

जो साधु 'समुच्चय' से माहार लेते हैं वे विभाग पत्र में अपनी पाँति नहीं लिखते। वे आवश्यकतानुसार विभाग होन में परते माहारपत्र ले लेते हैं। ऐसा करने का अधिकार उन्हें ही होता है जो साध-मन्त्रीधित या बीमार साधु हो और माहार की पाँति से जिन्हें मुक्त कर दिया गया हो। हाथ अवस्था में जो 'समुच्चय' से सभा है उसे प्रतिदिन पाँच बिगवों का बर्तन रहता होता है। विभाग की व्यवस्था में कोई मंडबद्धी न हो बहुत ही समुच्चय में से लेने की मानना उत्पन्न न हो इन दृष्टि में पूना दिया गया है।

'समुच्चय' में भी विभाग होता है। बसना बीजिये—समुच्चय में एक मेर मूत्र की बाल आई। बार बीमार साधु समुच्चय से वह लेना था न है। ऐसी स्थिति में सम विभाग करके वह चारों को दे दी जाती है। यह एक मानान्य व्यवस्था है। बड़ी व्यवस्था सन्ध्या की अद्वितीय उत्पन्न हो जाती है वहाँ आचार्य श्री की व्यवस्था देने हैं वह सर्वमान्य हानी है।

समुच्चय से जो बाहर सेते हैं उनके सेम के बाय अवशिष्ट बाहर को विभाग पत्रवाला विभाजन स्थान पर से बाठा है और विभागपत्र के अनुसार उसका विभाजन कर देता है। वह फिर बीटा में बड़े साक्षवाको को बुलाकर कमर विभागपत्र के अनुसार उनको विभाग सेम के लिए बहुरा है। साक्षवाला उसी द्रव्य को लेने का अधिकारी है जिसको अपनी साक्ष की ओर से विभागपत्र में पाँति मिली है।

बीटा का विभाजन

बीटाकाल में साधुओं की संख्या घी से ऊपर हो जाती है। उस समय बाहर के विभाजन का कार्य साक्ष के बार बार, पीक-पीक साधुओं की संख्या के अनुपात से सम्पन्न होता है। विभाग के अधिक होने के कारण ४४ के विभाग के बाप द्रव्यों का विभाजन होने से उसका नाम 'बीटा' विभाजन पड़ गया। साक्षा में जो बीटा पर्याय में बड़ा होता है वह पहले दिन विभाग करवा है। वस्तुता कीविये कि एक दिन में ४ साधुओं का कार्य चलता है। यदि उस साक्ष में ९ साधु हों तो वह साक्ष २ दिनों तक पूरा कार्य करेगा। तीसरे दिन संयुक्त साक्ष कार्य करेगा—एक नाम पहले साक्षवाला और तीन कार्य दूसरे साक्षवाला। इस प्रकार सप्त संख्या के आधार पर नम से सभी साक्षों में काम चलगा। विभाजन 'विभाग पत्र' के बाप होता है। विभाग देने में साक्षा के नम का सम्बन्ध नहीं होता। यदि अपनी सुविधा के लिए कोई कम का सम्बन्ध करे तो वह विभाग देनवाले की गस्ती मानी जाती है। यदि साक्ष में बड़ा साधु उपवासादि करता है तो साधु बाहर बरनवाले के कम से पाँति जाती है। विभाजन देने के बाद यदि किसी द्रव्य का विभाग पट वा बड़ गया हो तो उस आचार्य की को निवेदन करना होता है। आचार्य की को स्वीकृति से उन साधु द्रव्यों का पुन विभाजन किया जाता है। विभाजन के बाद स्थान की सफाई की जाती है। आचार्य की द्वारा नियुक्त साधु से स्थान का निरीक्षण कराया जाता है। वहाँ वह स्थानवा बराबे उसको पुन सफा किया जाता है। सफाई की अवधि दूसरे दिन भिन्ना जाने से पूर्व तक की है।

विभाजन लेकर साधु अपने-अपने साक्ष में चक बाते हैं। साक्ष में उपस्थित साधुओं का सम विभाग किया जाता है। यदि साक्ष का कोई सदस्य अमूक द्रव्य के किय साक्षपति को निवेदन कर देता है कि मुझे नहीं चाहिये तो उसे उसका विभाग नहीं मिलता है। साक्षपति भी विभागपत्र में उसका विभाग कम कर देते हैं। साक्ष में साधु कार्य साक्षपति के निर्देशन में चलता है।

हाजरी

साक्ष के किसी सदस्य को अधिक मात्रा में जाने से या यदि विशेष न होने से यदि कोई द्रव्य बढता है तो वह पहले साक्ष के सदस्यों को कहता है—वह द्रव्य किसी को चाहिये तो वह ले के। कोई न ले तो वह फिर साक्षपति की आज्ञा से दूसरे साक्ष में जाता है। दूसरे साक्ष में सदस्य भी अपने साक्षपति की आज्ञा से उसको लेते हैं। आवश्यकता न होने पर यदि कोई साक्षवाला न ले तो वह अपने साक्ष में वापस चला जाता है। कोई-कहूँ बड़ने पर साक्षपति उस साक्ष के सदस्यों में बाँट देता है। यदि सभी सदस्यों को नहीं द्रव्य बढता हो तब एक दूसरा मार्ग है। साक्षपति या उसका एक प्रतिनिधि आचार्य की के पास जाता है। अमूक द्रव्य इसकी मात्रा में बढता है—वह ऐसा निवेदन करता है। इस निवेदन की हाजरी कहते हैं।

पुत्रीय प्रहर की समाप्ति—प्रतिभेक्षण-वाक्य से पूर्व तक हाजरी दी जा सकती है। आकाशिक के बाद देने पर ५ 'पञ्चांग' का दण्ड मिलता है। अतुल्य प्रहर में हाजरी के दण्ड को प्रत्येक साक्षवाला आचार्य की के पास से बाँटा है। आचार्य की उसे साधु या साध्वी को आवश्यकतानुसार दे देते हैं। किसी की आवश्यकता न हो तो वे प्रत्येक साधु को आमंत्रित कर अपने हाथ से उसका वितरण कर देते हैं। इस तरह धुनमता से वह द्रव्य उठ जाता है।

विहार आदि विशेष अवकाश के बिना साधारणतया दूसरे प्रहर में भिन्ना होती है। कार्पिक बीमार और समुच्चय वाको के लिए साधकाधीन भिन्ना होती है। यदि कार्पिक साधु धाम को उच्च बाहर लेना चाहे तो वह आचार्य की को निवेदन करे—अमूक कारण से मैं उच्च बाहर लेना चाहता हूँ। आचार्य की की स्वीकृति के वह धाम को धोचरी बलवाले से कहे कि मुझे धाम को अमूक द्रव्य चाहिये। वह उसका ध्यान रखता है। धाम की धोचरी में समुच्चय केनवाको के बाद यदि कुछ धोच रहे तो उसका विभाजन हो जाता है। धाम का अपना उच्च बाहर स्वयं जाकर का तो उसको गणना नहीं लगती। जिस दिन उच्च बाहर छोड़े उस दिन वह पुन आचार्य की को निवेदन करके छोड़े। तीन दिनों के बीच

एक पत्र मिल कर निवेदन करना पड़ता है—अमुक कारण से अमुक दिन तक समुच्चय का आहार लिया अमुक दिन तक विषय का वर्जन किया या अमुक दिन तक करना है। आचार्य भी उसको देखकर उसकी स्वीकृति दे देते हैं।

विभाग पत्र

कौन मास किस दिन कितना क्या खाना चाहता है यह प्रति दिन प्रत्येक साधु से पूछकर याद रखना कठिन ही नहीं दुष्कर बाय है। इस समस्या को सरल बनाने के लिये विभाग पत्र का सहारा लिया गया। द्रव्यों की सूची बनाई गई। एक ओर ऊपर से नीचे तक द्रव्य लिखे गए दूसरी ओर प्रत्येक पत्र में सीधी साइन में साध के नाम मिल गये। जिसमें विभाग पत्र का कार्य होता वह साधु प्रत्येक (साधपत्र) के पास जाता है। प्रत्येक साधपत्र उसमें अपने साध की माह रसवानुसार विभाग लिख देता है। वह उन सब का योग कर के आचार्य की क पास वह पत्र के जाता है। आचार्य भी उस पत्र के अनुसार आहारवादि द्रव्य लिखा में भेजवाते हैं। विभागपत्र का चित्र यह है —

साधों के नाम	द्रव्यों के नाम	अमुक	अमुक	अमुक	कुलयोग
		१	१	५	८
	आहार	३	१	३	२
	रस	३		३	१
	सप्पी	३	५	१	८ $\frac{१}{२}$
	दूध	३	१	२	५ $\frac{१}{२}$
	पही	५	१	११	१९
	वि विर्व	—	—	—	—
	अजिन	१	३	२	१ $\frac{१}{२}$
	मिष्टान्न			३	३
	माखन	०			
	राहतो बीर		१		१

एक समय में द्रव्यों के १ नाम थे—

१—आहार	१६—राहतो बीर
२—अजिन	१७—रस
३—रस	१८—आवस
४—सप्पी	१९—बड़ा-भूत
५—दूध	२०—बड़ा-तैल
६—पही	२१—मुजिया-भूत
७—पापड	२२—मुजिया-तैल
८—विर्व	२३—बीर
९—विनाविर्व	२४—मोपरा
१०—माखन	२५—बिणो
११—मिष्टान्न	२६—मुपाठी
१२—वि विर्व	२७—बीरों उज्ज
१३—० मीठी	२८—सीरों सेवा हुआ
१४—० बीर	२९—नल री बल्लु
१५—राहतो मीठी	३०—मुड़ री बल्लु

उस समय प्रत्येक वस्तु का विभाग होता था। कालान्तर में परिवर्तन होता गया। आज यह विभाजित १-१२ द्रव्यों में विभाजित है। चंपद्रव्यों का विभाग नहीं होता। यदि किसी को आवश्यकता हो तो वह सामान्य मान्यता नहीं। विभाग पत्र में विहित द्रव्यों के कुछ योग से आवश्यकता की जानकारी मिल जाती है। उसी के आधार पर आचार्य भी एक सामान्य को आधारित का परिमाण कह देते हैं। विभागपत्र के अनुसार काम वाला प्रत्येक सामान्य को आमंत्रित करके विभाग दे देता है।

जल का विभाग

सामान्य को आधारित मित्रा द्वारा प्राप्त करते हैं, जैसे जल को। प्रत्येक आधारित की गोचरी के साथ पानी जानेवाले होते हैं। जो मृद-नीमा आधारित जानबाला की है वही पानी जानेवालों की भी है।

पानी स्नान का कार्य भी होता है, पृथक् के रूप में चलता है। पानी का कामवाला पहले विभाग स्नान को करता है। फिर आचार्य भी से स्वीकृति से पानी स्नान वाला को विभाग स्नान की सूचना दे देता है। साथ में बमुक सीमा तक बमुक-बमुक बलविया (पानी मापक पात्र) स्नान का संकेत भी कर देता है। काम वाला विभाग स्नान की सफाई करता है और बलविया वही रख देता है। गोचरीवाले जाते हैं और वे वही पानी रखकर अपने स्नान को करते जाते हैं।

जल के विभाग से पूर्व प्रत्येक सामान्य एक-एक बलविया स्वच्छ करने का ठहारा जाता है वह जाहे के करता है। काम वाला प्रत्येक सामान्य को जाकर पूछता है—विभाजन से पूर्व कितना बलविया लाए हो? भिक्षा में निर्धारित बलविया लाया या नहीं? वह दोनों प्रकार की जानकारी प्राप्त करता है। यदि विभाग स्नान पर पात्र लाली देखे तो वह और पानी मंगा सकता है। प्रत्येक सामान्य को अपना जलपात्र वही रखना होता है। पानी का कामवाला एक पात्र लाली रखता है। उठते वैसे वह पानी को एक बार फिर छानता है। समुच्चयवाले विभाजन से पूर्व जल लेते हैं। योग का विभाजन किया जाता है। गोचरित उपस्थावालो का विभाग नहीं होता। कभी-कभी चूना भिन्नी बोधन प्रामुक्त परम और गोचर के पानी का भी विभाजन किया जाता है। विभाजन विभाग करके बीजा में बड़े सामान्यों को बलविया विभाग सेन के सिमे आमंत्रित करता है। प्रत्येक सामान्य का एक संकेत जाकर विभाग से जाता है। विभाग का जल यदि दूसरे सामान्य के पात्र में हो तो विभाग सेन वाले को पात्र लाली करना होता है। वह अपने सामान्य के पात्र कामवाला से लाली करता है। आवश्यकतानुसार वो सामान्य के मध्य पात्र का परस्पर विनिमय भी कर लेते हैं। किसी के पात्र कम हो तो दूसरा पात्र लेकर सहयोग भी कर देता है। कभी-कभी इस उलट-मलट में बहुत समय लग जाता है क्योंकि लाली पात्र का बसाव रहता है। सभी सदस्यों के पानी में जाने के बाद कामवाला स्नान की सफाई करता है। फिर आचार्य के पात्र जाकर निवेदन करता है—प्रत्येक सामान्य के इतना इतना पानी विभाग में लाया है। नाम से मूल होकर वह अपने सामान्य में चला जाता है। जो वे प्रहर में प्रतिष्ठान के बाद पुनः कामवाला आचार्य भी से स्वीकृति से प्रत्येक सामान्य में जाता है। प्रत्येक सामान्य में जल का काम करनेवाला एक सामान्य होता है। वह उसल पूछता है—गुहारे सामान्य में कितना पानी चाहिये? निर्धारित पानी लाया या नहीं? कितना सामान्य वाला है? सभी सामान्य से जानकारी के वह पुनः आचार्य भी के पास जाता है। इतने बलविया जल सत्रों को चाहिये और इतना सामान्य सत्राप है। आचार्य भी समय और आवश्यकता की रक्षा कर उसे स्वीकृति देते हैं। काम वाला पहले उन सामान्यों से पानी मंगाता है जिनके कम लाया है। यदि लानेवाले बलविया की संख्या अधिक हो और आवश्यकता कम हो लाने वालों को उसी स्थिति से कम कह दिया जाता है और आवश्यकता अधिक हो तो लानेवाला से पूरा मंगाकर सब जिनके से गोचरीवालों से मंगाया जाता है। निश्चित में कितनी गोचरी होती है, उनको विभाग करते वह दिया जाता है। जैसे ३ गोचरी से ३० बलविया जल लाया है। प्रत्येक को ११ बलविया लाया है। दो गोचरी के दोम बलविया लाया और एक से नहीं। उस समय योग १ बलविया भी उन दोनों से ५५ करके मंगाया जायगा। १ बलविया और न जा सके तो दूसरी सीमावाले गोचरियों से उसी कम से मंगाया जायगा। कितना जाता है उसे स्नान कर प्राण नाम की तरह उसका विभाग कर दिया जाता है। यह है जल के विभाग की परम्परा।

अथा हा वराना आचार्य भी गुप्तरी में इस व्यवस्था में परिवर्तन कर दिया है। प्रत्येक सामान्यवाले आवश्यकतानुसार अपना जल ले जाते हैं और यदि वह सबको गुप्तरी में ही तो वही प्राचीन व्यवस्था लागू हो जाती है।

पाट-बाबोट

सभी सामु जमीन पर ही बैठे और सोते हैं। उनके लिए पाट बाबोट की आवश्यकता नहीं होती। आचार्य जमीन पर बैठे यह धियो को मान्य नहीं। इसलिये वे आचार्य के लिये 'पाट-बाबोट' की व्यवस्था करते हैं। जो वस्तु काम के लिये माई जाती है उन पर सामु स्मृति के लिये गृहस्थ का नाम भिन्न देते हैं ताकि बापस देने में भूल न हो। प्रतिदिन एक सामु का यह कार्य होता है। सूर्योदय के बाद कामवाला सारे बाबोटों का प्रतिवेक्षण करता है।

सूर्योदय से लेकर सोन तक वहाँ भी आचार्य बिनाचें या प्रबन्धन सम्राट् आदि में जावे वहाँ भी व्यवस्था करना उसी का काम है। साध-साध आचार्य के उठने-बैठने के उपकरणों को के जाना और खाना भी उसी काय का अंग है। यदि आचार्य प्रबन्धन के लिये या किसी माई की प्रार्थना पर दूसरे स्थान पर सोवें और सूर्योदय के बाद अपने स्थान पर बापस आ जावें तो एसी स्थिति में सूर्योदय होने पर भी पाट बाबोट को बापस देना पूर्व दिन वाले का काय है। बाबोट आदि मूल स्थान पर बापस माने ही तो उन्हें आज के दिन के कार्य बाधा लाता है। बिहार के समय पहले दिन जिसका कार्य हो वही उन्हें गृहस्थों को बापस करता है। वे जिनके ही उनके घर आ कर वे जाता है। स्मृति के लिये जो नाम दिया हुआ होता है उसे माफ कर देता है। जिस दिन आचार्य बिहार करे उस दिन का कार्यवाला दूसरे दिन के सूर्योदय के बाद भी एवं प्रहर तक और कार्य करता है। आचार्य एक दिन में बितन गाँवों में जावें या जिसने स्थानों में जावे उन स्थान पर पाट बाबोट मान और बापस देन का दायित्व कामवाले पर है।

बीची

सामु अपने उपकरणों की सावधानी रखते हैं। फिर भी वहाँ अनेक सामु एक साथ रहते हैं वहाँ किसी का कोई वस्त्र का टुकड़ा इतर-उतर गिर ही पड़ता है। अगर उसको न उठाया जावे तो वह इतर-उतर पड़ा रहता है और उसका प्रतिवेक्षण भी नहीं होता है। समझ है कोई वस्त्र का टुकड़ा बाहर के कुंसे स्थान में ही रह जाय इस दृष्टि से एक व्यवस्था की गई है कि प्रति दिन एक सामु बीची वे। वह निवास स्थान पर और आसपास में पड़ हुए सामुओं का छोट-मोट वस्त्रों को उठावे। १ सामुओं तक बीची देने वाला एक सामु होता है। उससे ऊपर की संख्या के अनुपात स दो-तीन सामु बीची देने हैं। एक से अधिक सामु बीची देने वाले होन पर वे स्थान का विभाजन कर लेते हैं। काम वाले सामुओं में जो छोटा होता है वह विभाजन करता है। बीसा कम से विभाग लेन के बाद साप भाग विभाग करने वाले के लिये रह जाता है। जिन्हे मकानों में सामु रहते हैं, उन स्थानों में ऊपर की वे तथा आसपास की यली में सभी स्थानों पर बीची दी जाती है। बीची का कार्य सूर्योदय से लेकर छाया न पड़े-अकाश रहे तक तक है। सुबह और शाम दो समय को सारे स्थान पर घूमकर बीची देनी ही होती है। दूसरे दिन वह अपने से छोट सामु को कार्य समझा देता है। दूसरे दिन वाला सामु प्रातः प्रकाश होने पर बीची देता है। यदि कुंसे में कोई उपकरण रह जाये तो उसकी 'माओपणा' करनी होती है। जो दण्ड प्राप्त होता है उसकी सूचना पहले दिन वाले सामु को दी भी जाती है। बीची में जो भी वस्त्रादि जाय वह भी उठ ले जाता है। इन काम से बीची का कार्य चलता है।

माभारत सामु अपने उपकरण न मिलने पर बीची वाले के पास आता है। वह न भी जाय तो भी बीची वाला बीची में जाय हुए वस्त्रादि को लेकर प्रत्येक सामु के पास जाता है और उनकी विभाजता है। सामु अपना-अपना पहचान कर ले लेते हैं। कई उपकरण एक घरीले होते हैं। वे परस्पर मिल न जावें इसलिये प्रत्येक सामु अपने प्रत्येक उपकरण पर बल्ला नाम भिन्न देता है। बीची वाला यदि प्रत्येक सामु के पास बाकर बिलाना न चाहे तो वह दूसरा माग अपनाता है। बीची में जाय हुए उपकरणों के नाम देखता है। नामांकित जमी एक मात्र को वह सारे उपकरण दे देता है। यदि बिना नाम का कोई उपकरण अपना स्वीकार करे तो वे सारे उपकरण उसे मिलते हैं क्योंकि जमन नामांकन परम्परा की घोषणा की है। रात्र में जो उपकरण गिर जाता है सुबह यदि वह बीची में जावे तो उसके पीछे बीची के सारे उपकरण नहीं मिलने। जिने माते उपकरण मिलने हैं यदि वह प्रत्येक सामु के पास जाकर बिलाना न चाहे तो वह उपकरणों का नामा के गोरना है। जिन्हे नाम मिलने हैं, उनका उठना विभाग कर लिया जाता है। विभाग लेकर वह प्रत्येक सामु को दिया जाता है। फिर भी यदि एक रह जाय तो उसकी आचार्य भी से स्वीकृति लेकर विधिमान घणा दिया जाता है। बीची का उपकरण यदि बिना प्रतिवेक्षण के रहे तो उसकी आओपणा बीचीवाला लेता है।

बीकी में बिना नाम के उपकरण अधिक जाने से बीकीवाला आचार्य भी को निवेदन करता है। आचार्य भी साधुओं के उपकरणों पर नाम देवाने के लिए किसी साधु को आवेष्टा देते हैं। प्रत्येक उपकरण के नाम न भिन्न पर दण्ड भी मिलता है। विहार काल में जहाँ बनेको स्नानों पर ठहरे हुए हैं वहाँ सब स्नानों पर बीकी नहीं देनी होती। वहाँ आचार्यों की निरावृत्ति है और आहार का विभाग होता है उन स्नानों पर बीकीवाला बीकी देता है। खेव स्नानों पर ठहरे हुए सब स्वयं बीकी देते हैं। विहार के समय बीकी वाला सबसे पीछे बीकी बेकर विहार करता है। बीकी देने के बाद यदि उस स्नान पर कुछ रहता है तो उसका दण्ड बीकीवाले को मिलता है। एक दिन में जितने स्नान परिवर्तन हों उस दिन उन स्नानों पर बीकी देना बीकीवाले का ही काम है।

अन्य-व्यवस्था

एक गाँव से दूसरे गाँव या एक मकान से दूसरे मकान का स्नान परिवर्तन होने पर पहले दिन सोन और बैठन की व्यवस्था की जाती है। बैठन के किये जितना स्नान मिलता है उसमें से आचार्य के किये सुरक्षित रखकर शेष स्नान को आचार्य भी साधु के अनुक्रम से विभक्त कर देते हैं। प्रत्येक भाग के सदस्य अपने-अपने काम के विभाग में प्राप्त स्नान में रहते हैं। सोने की व्यवस्था भी कमी-कमी इसी क्रम से होती है। बहुधा दूसरे प्रकार से होती है। वह इस प्रकार है—आचार्य भी के आवेष्टा से एक साधु शब्द करता है। सारे साधु उपस्थित हो जाते हैं। स्नान की परिधि निश्चित होने पर कार्य बाने बध्ता है। बीसा के अनुक्रम से एक साधु नामों का उच्चारण करता है। नाम बाका व्यक्ति बड़ा होकर अपना स्नान निश्चित कर देता है। अनुक्रमवाले सबसे पहले अपना स्नान निश्चित करते हैं। फिर शेष साधु अपना-अपना स्नान निश्चित कर देते हैं। स्नान अन्त होने पर दूसरे स्नान की खोज की जाती है। दूसरा स्नान मिलने पर यदि कोई बड़ा साधु पूर्व निश्चित स्नान की खोज कर रहा जागा जाहे तो वह जा सकता है। स्नान निश्चित होने के बाद यदि कोई स्नान परिवर्तन करना जाहे तो उसे पुनः आचार्य भी को निवेदन करना पड़ता है। वह स्वीकृति के बाद ही वहाँ जा सकता है पर उसका मन्बर सबसे पीछे जाता है, जाहे वह बीसा में उनसे बड़ा ही क्यों न हो।

सेवा

दब्बेन मानेन वा क अण्णो परस्स वा

उत्तमर करणं त सम्मं वेयाचय्य

निषीधं भूयि ४ ३७५

अथ और भाव से अपना सर्व का तथा पर का भी उपकार किया जाता है वह सबका सब सेवा ही है। सभीय जीवन में सेवा आवश्यक होती है। अपेक्षित सहयोग से आत्मसुख की अनुभूति होती है और वह सभीय व्यवस्था का सुपरिचाय होता है। सब में कोई काम होता है तो कोई उपस्वी। कोई बूढ़ होता है तो कोई सेवा। उन्ह अपना सारा कार्य करने में असमर्थ का अनुभव होता है। उन्ह सहयोगी की अपेक्षा होती है। उसे आचार्य पूरा करते हैं। जो साधु बूढ़ होते हैं विहार नहीं कर सकते हैं उन्हें एक स्नान पर रखा जाता है। उनकी सेवा के किये आचार्य महावश्यक सिवाओं को भेजते हैं। जिस अग्रमन्त्र के चिर चाकरी हो उसे सेवा में नियुक्त करना है या दूसरो को यह आचार्य की इच्छा पर है। रोमी साधु दण्ड व्यवस्था में जो कार्य स्वयं नहीं कर सकता है वह प्रथम कार्य चाकरी वाला करता है। विहार में यदि कोई साधु दारुणरस स्वयं करने में असमर्थ हो जावे तो दूसरे साधु उसे उठाकर ले जाते हैं।

मित्रा में जो प्राप्त होता है उसमें से आवश्यक वस्तु रोमी को पहले की जाती है। आवश्यक वस्तु न जाने तो बड़ा धाम्य उसकी गणेषा की जाती है। उसके विभाग के कार्य भी दूसरे साधु कर देते हैं। उनकी मानसिक समाधि का पूरा ध्यान रक्खा जाता है।

शब्द-संकेत

सामूहिक कार्य की सूचना 'सम्भ' द्वारा की जाती है। आचार्य के आवेष्टा से एक साधु 'सम्भ' करता है। वह इस बात का ध्यान रखता है कि कार्य की सूचना प्रत्येक साधु तक पहुँच जाय। सम्भ न सुनने के कारण यदि कोई साधु सामूहिक कार्य

में माय न के सके तो राज्य करने वाले की जूटि मानी जाती है। यदि एक कमरे में एक साधु राज्य को सुन लेता है और दूसरा नहीं सुन पाता है तो एसी स्थिति में राज्यकर्ता की जूटि नहीं मानी जाती।

सूर्योदय से एक मुहूर्त पहले और सूर्यास्त के समय बजना का राज्य होता है। प्रातःकालीन बजना से पूरु उपस्थित साधु बड़े होकर 'लेग पत्र' को बोहरते हैं।

प्रातः प्रविश्रमण के पश्चात् और तृतीय प्रहर के बाद प्रतिलेखन का राज्य होता है।

आचार्य जी के सम्पादकालीन मातन के पश्चात् "गत दिवस बातों" का राज्य होता है। उस समय प्रत्येक साधु अपने पत्र दिन की बर्षा निवेदन करता है।

सूर्यास्त के समय बीस मिनट पूर्व "बक पीता हो तो पी लो" की सूचना दी जाती है। फिर लगभग १ मिनट के बाद त्याग का राज्य होता है। इसके पश्चात् कोई साधु बक भी नहीं पी सकता।

एक प्रहर रात्रि बीतन पर राज्य होता है जो सोने के समय की सूचना देता है।

आचार्य किसी भी कार्य के लिये स्थान से बाहर जाय तो उसने लिये राज्य होता है। साधु यद्यपि आचार्य के साथ जाते हैं। कार्य हो तो द्वार तक जाकर उनका सम्मान करते हैं।

आचार्य किसी कार्यका सभी साधुओं को बुलाना चाहें या विशेष कार्य की सूचना देना चाहें तो उन समय राज्य होता है। व्यक्तिगत कार्य के लिये राज्य नहीं होता। साधु स्वयं आचार्य के पास जाकर उनकी आज्ञा प्राप्त करते हैं।

यह हमारे गण की दिनचर्या का स्वरूप व्यवहार है। इनमें व्यवस्था है और उनके पीछे चिन्तन भी है। जिन सब में छोटी-छोटी बातों पर चिन्तन नहीं होता छोटी बातों के लिये व्यवस्था नहीं होती वही बिगड़ होता है बहना बहिष्क होता है और काय कम। आचार्य भिक्षु तथा उनके परवर्ती आचार्यों ने इन परिस्थितियों को ध्यान दृष्टि से देखा और उनका समाधान दिया। यह उसी का सुपरिणाम है कि कार्य सहज भाव से होगा है तथा प्रेम बना रहना है। आचार्य या अप्रत्यक्ष को इनके लिये बहुत समय व्यय नहीं करना होता। इन मुख्यव्यवस्था पद्धति को पाकर समुदाय सब समुष्ट और प्रगति पीछे है।



तेरापथ की परंपरा में सेवा-भावना

(मुनि श्री चम्पालालजी)

व्यक्ति व्यक्ति है और सब सब । दोनों की अलग-अलग गर्याबाएँ हैं । परस्पोपग्रह की भावना का आधार समुदाय है व्यक्ति नहीं । अकेला व्यक्ति स्वतन्त्र होता है । उसमें दूसरे की अपेक्षा होती है और न उसकी अपेक्षा दूसरे को प्रभावित ही करती है । इसका कारण है उसकी व्यक्तिवादी स्थिति । समुदाय में ऐसा नहीं होता । इसमें समस्त व्यक्ति एक दूसरे से सम्मिश्रित रहते हैं । एक के दुःख-सुख में सब और सबके दुःख-सुख में एक का सिद्धान्त नहीं फूटता-फटता है । अपेक्षा और उपेक्षा भी वही पनपती है । सगठन में व्यक्ति निरपेक्ष नहीं रह सकता । उसका रहन-सहन किन्तन-भनत सभी अपेक्षा की परिणामा लिए चलता है और यही तत्त्व उसे जीवित रखता है । दूसरे सबों में जिस सबल में परस्पोपग्रह की भावना का विकास होता है, और जहाँ इस भावना को आधार की पुष्टि से देखा जाता है वहाँ सभल की नींव बूढ़ हो जाती है और वह फिर काम तक अपना अस्तित्व बनाये रखती है । यह भावना सबलों में निश्चितता का देती है, जो सामु-जीवन का एक प्रमुख तत्त्व है । जिस सब के सदस्य अपनी जीवन वृत्तियों के प्रति निश्चित हैं बिना जीवन का सरलन श्रम है उनकी सामना निश्चयी है और वे समाधि का अनुभव कर सकते हैं । समाधि की अनुभूति सामना का परिणाम है । यह सभी समझ है जब कि सब का प्रत्येक सदस्य एक-दूसरे से संबंधित रहता है । इस सब का आधार नैतिक नहीं बल्कि रिमक होता है । आध्यात्मिकता में एकल होता है, नैतिकता में बिनेव ।

तेरापथ सगठन अध्यात्म का एक पैठाना समल है । इसके प्रगतिशील दो ही बलों में समल दो हजार मुमुक्षु व्यक्ति ने बार-बार की । अपनी अनवरत सामना से जैन तत्त्ववाद तथा सामना पद्धति का विकास और फिर समाधि का अनुभव करते हुए वे साम्याभिमुख हुए । दो ही बलों की इस अवधि में भी यह सगल अपनी व्यवस्था को फिर बल रहा है । इसका रहस्य है सबलों की परस्पोपग्रह की भावना का विकास । तेरापथ के आचार्यों ने इस भावना की पुष्टि के लिए समय-समय पर नए-नए उपक्रम प्रस्तुत किए और सब के प्रत्येक सदस्य को 'सेवाभावी' बनने की प्रेरणा दी ।

सेवा—दो असरों का वह छोटा सा सब नी किठना बूढ़ है यह अवधि नहीं है । इसके अलग रूप हैं । प्रत्येक रूप अपने मूक से संबंधित है । आज सहयोग के अर्थ में 'सेवा' सब का जो प्रयोग हुआ है, वह कुछ भाति उत्पन्न कर देता है । सहयोग और 'सेवा' दो सब हैं, जिसका स्वल्प अल्प अंतर रहा है । सहयोग बिनिमय की भावना को पनपाता है और इसमें सहयोग केनेवाका तथा सहयोग केनेवाका—दोनों एक दूसरे के स्वाभों के सूक्ष्म तारों से बंध रहते हैं । कहीं-कहीं यह सूक्ष्मता दृष्टिपोषक नहीं होती परन्तु सहयोग का अनुभव स्वाभ पर ही टिकता है । 'सेवा' में बिनिमय का भाव नहीं रहता । उसमें आत्मा का बिबैक होता है और वह सेवा चाहनेवाले के साथ जुड़कर तादात्म्य स्थापित कर देता है । तादात्म्य से बहुमान दूर जाता है । सहयोग बहुमन्यता का पोषक है । बहुकार से दूसरे को हीन समझने के भाव पनपते हैं और इससे आत्मा की पवित्रता लुप्त हो जाती है ।

सेवा का अविक्षण है—विनीत आत्मा । विनीत वह होगा जो सरल होगा । सरलता भवता पर अवलंबित है । सब व्यक्ति सहज ही हल्का होता है । उसका हृदय स्वच्छ होता है । उसमें पड़ने वाला प्रतिबिम्ब भी स्वच्छ और निष्कल होता है । वह दूसरे में अपनी सरलता को जोड़कर आत्मबोधन करता है ।

अज्ञान विनय का आधार है । उसके अभाव में कोई शुकना नहीं जागता । अज्ञान में यह होता है । वह भ्रम का हृदय जाता है । उन्मुख लक्षता और जड़ता आती है । जड़ता व्यक्ति को 'सेवा' की परिधि में नहीं जाने देती ।

शायि का एक नाम विनय भी है । विनय अध्यात्म का मूक है । विनय को आपलूसी माननेवाले अज्ञान का पोषक कटो है । विनय की हीनता से जीवनवाले भी जड़ हैं । विनय आत्मा का मूक है । बिबैक साधन में विनय है, वह साधन प्राचवान है । सेवा और विनय दो नहीं एक हैं ।

यहाँ सभी अवस्था है वहाँ व्यक्ति के स्वाभ नींव हो जाते हैं । सब का श्रित पहले है और व्यक्ति का बाद में । व्यक्ति

और मरने हो रहे हुए भी एक है। व्यक्ति-व्यक्ति संसर्ग बनता है और सब का जगु-अथु व्यक्ति का भारी है। सब का उत्तरदायित्व किसी एक पर ही नहीं होता। प्रत्येक सदस्य उसके उत्तरदायित्व को बहन करता है। मरने की दृष्टि से सब ही हैं व्यवस्था सम्बन्धी सेद नहीं रहते। विद्वान् हो या अल्पविद्वान् बड़ा हो या छोटा साधक हो या साधित अधिष्ठान हो या अधिष्ठान की दृष्टि से ही हो या अधिक-अधो व्यवस्था की दृष्टि से एक है। यही शिरापन व्यवस्था की विशेषता है। आज शिरापन सामुदायिकों के मानस इसी तथ्य से जगुप्रापित है। जब वहाँ परस्परपक्ष ही भावना भी सहज है। सेवा करने वाले में न वह के साथ जनपते हैं और न सेवा के बाद ही अपने में हीनता का अनुभव करता है।

शिरापन के बाद प्रथम वाक्यान्त में भिक्षु ने कहा "सगला री सगला साधु ने साध्वी पक्षी हेत विषय"। सब समुद्रि का यह मूल मन्त्र बन गया। प्रथम सेवा को सहज बना देता है। आज शिरापन की तप पूत परम्परा में किसी भी सदस्य का यह चिन्ता नहीं रहती कि बाग क्या होगा ? बूझपा कैसे बोलेगा ? आदि-आदि। शिरापन के विधान की भाषा है—जब तक तुम में सक्ति है तुम सब की सेवा करते रहो। जब तुम्हारा सब जीव हो जाएगा साधन तुम्हारी सेवा करेगा। यही सूत्र शिरापन की सुमनसि तथा विकासदीन रक्षण में उपयोगी सिद्ध हुआ है।

शरीर मीठिक है। उसमें उपचय और अपचय होते ही रहते हैं। जब विनाशोद्यमों का अधिक्य होता है, वह रोग से ग्रस्त हो जाता है। अस्वास्थ्य व्यक्ति में माना कल्याणों को उभार देता है। उस समय उसमें समाधि की चाह प्रबल बन जाती है। समाधि आरम्भ का युग अत्यन्त ही, पर उसकी अभिव्यक्ति बाह्य निमित्त साधक होती है। शिवात्मका की सहजता सहानुभूति की एक बूझ पाकर मिट जाती है। सहानुभूति जब हृदय से निकलती है तभी वह दूसरे को दान्त कर सकती है। बाह्यकार निमित्त के लिए विचार्य जानेवाली सहानुभूति बनना है बोधा है। शिरापन के भाषाओं में सेवा उत्तमानी सामुदायिकों ने अपने धियाँ सेवा सहयोगियों में यह भावना धरी कि प्रत्येक व्यक्ति का यह चिन्तन होना चाहिए और उस इसी रूप में सेवा-समस्या चाहिए कि कम से कम सेवा को और ज्यादा से ज्यादा दू। यह विनिमय व्यापार की दृष्टि से मछली घाटे का सीसा लगता हो पर आध्यात्मिक दृष्टि में यही लाभदायी है। जहाँ लोभ में कम और देने में अधिक का ध्यान रहता है वहाँ सेवाका स्वयं ही अत्यन्त सेने का प्रयास करता है। और वहाँ सेवाका अधिक सेना पाई और देने वाला कम देना पाई वहाँ सचय होता है।

सेवा देने वाला आत्मस्थता बना सेवा केता भी है। देने देने की दोनों स्थितियों में उसे सतुल्य रक्षना चाहिए। सेवा केने समय पूर्व और देते समय विचार को प्राप्त हो जाना सेवा की बुद्धि है।

शिरापन संघ में आज भी लगभग ५५ सामुदायिकों भाषायें भी सुकसी के नेतृत्व में आत्मवाग्वरक के साथ-साथ जन वाग्वरक का महान्त कार्य के प्राप्त के कोने-कोने में घूम रहे हैं। उनमें कई बरों के रोगी हैं, कई अपंग हैं कई अक्षय हैं। यह यथावत स्थिरता में रखा जाता है और व्यवस्था के अनुसार (सेवा-वाग्वरक के लिए) सब के स्वयं सामुदायिकों वहाँ पहुँचकर उनकी सेवा करती हैं। यदि कोई सदस्य सेवा (वाग्वरक) से मुक्त होने का प्रयत्न करता है तो वह प्रायश्चित्त का भागी बनता है। यथावत भाषायें उसे सब से अलग भी कर देते हैं। सेवा से अलग करने मात्र से सब से अलग कर देने की बात कुछ अटपटी-सी लयती है परन्तु हमारा साधन सेवा को आध्यात्मिक महत्त्व इसलिए देता है कि सब का समुदाय वाग्वरक-विचार सेवा में ही फूला-फूला है।

बन सताती पहले की घटना है—हृदियाँ प्राप्त के अनन्त 'अमरा' ग्राम में मुनि श्री चिरजीवात्मकी का वातुमसि का। उनके सहयोगी ने मुनि शिरापायमी। वातुमसि काल प्राप्त हुआ। मुनि चिरजीवात्मकी भी रोगान्त हुए। बदन और रक्तों का प्रकोप बढ़ा। सामुदायिक से शारीरिक सेवा नहीं के सत्ता। सामुदायिकों की सेवा कर सकता है। रोप बढ़ा। मुनि शिरापायमी ने 'सेवा' करने से इन्कार कर दिया। मुनि चिरजीवात्मकी में जब तक सक्ति रही वे स्वयं सच्यई देखने करने रहे। दिन प्रति दिन शारीरिक सक्ति का ह्रास होने लगा। लोभो ने मुनि शिरापायमी को समझाया पर उन्हें बदन सेवा टट्टी साफ करते बूझा होता भी। उन्होंने यह कार्य करने से स्वयं की बचाये रखा। मातृपुत्री की अक्षय पूर्व होने ही उसी के वातुमसि में मुनि चिरजीवात्मकी स्वयं विचार पाये। मुनि शिरापायमी भाषायें वाग्वरकी (शिरापन के वातुमसि भाषायें) के पास भाये। भाषायें को पूरा बूझाने पहले से ही प्राप्त था। भाषायें ने उन्हें सेवा न देने के सिद्धे उपासम्भ देने हुए कहा—तुमने राम मुनि की सेवा न कर साधन का महान्त अपराध किया है। उनकी सेवा साधन की सेवा को भाषायें

की सेवा की मानवता की सेवा थी। यह अपराध असम्य है। तुम्हें इसका सुखद्वय उपपन्न होना। सेवा न करने के अभियोग में तुम्हें सब से दण्डित करता हूँ। तिरस्कार सब से असंग कर दिये गए। उसके शास्त्रिकों तथा स्वयं उन्होंने भी आत्मपरी से पुनः सब से सम्मिश्रित करने के लिये बहुत अनुनय विनय की। पर आत्मपरी ने कहा—'ओ सेवा से भी बुरा है वह उपपन्न के सब का सब स्वयं नहीं रह सगता। ज्ञान-ध्यान की अपेक्षा सेवा का अवष्टम्भ ही वास्तव के लिये अधिक महत्त्व का है।

व्यक्ति समष्टि का पूरक है। वह उसी का एक अंग है। व्यक्ति की स्वस्वता समष्टि की स्वस्वता है। आचार्य भी मिश्र ने कहा—'वह रोमी सेवा मानता है पर वह सब को परितापित नहीं करता। वह सेवा का उपकार मानता है सेवा करने वाले का आमाते रहता है और समी जीवन का उपष्टम्भ देनवाले आचार्य का बन्ध-बन्ध तक ऋणी रहता है। आचार्य का यह परम कर्तव्य होता है कि वे उसे यथासंभव यथायोग्य सुविधाएँ देने का प्रयास करें। यह सत्य है कि सुविधाएँ कल्प और अकल्प की परिधि में ही होती हैं फिर भी उनसे साधना में सहयोग मिलता है। शरीर के रोमी के लिये यह पथ है। मन का रोमी बुरा होता है अविहितत्व होता है। वह सब में दण्डित रहता है उस सब से असंग कर दो।

रोमी की सेवा बर्न इसलिये है कि सेवा करने वाला स्वयं कामाग्नित होता है। सेवा का मुख्य फल है आत्मपरी का विकास और मोक्ष फल है रोगी का स्वास्थ्य लाभ। सेवा मनुष्य मात्र का कर्तव्य है। कर्म निर्बन्ध का बर्न है—मित्रता। पवित्र आत्मा में ही बर्न उद्भूत है। सेवा बर्न का उपष्टम्भ है। बर्न तीर्थ चतुष्टय में अविभक्ति पाता है।

आचार्यों ने कहा "ओ सब सेवा-सुधूपा की आभवा को नहीं जानता उसे प्रणय नहीं देता जिस सब के आचार्य अपने सब के सबस्वा के सुख-दुख निवारण की विधि नहीं जानते रोगी की विधित्वा विधि से अज्ञान है, वह सब छिन्न-विम होकर मट हो जाता है।

रोमाज्ञान व्यक्ति सबस्व-विषय की उन्नतबुद्धि में उलम्ब रहता है। यदि उसकी बंधावृत्त न हो तो उसे समाधि कैसे मिले? समाधि के बिना विकल्पों से छटकाए नहीं मिलता। रोमोपचार के बिना उसका बन्ध-ध्यान नहीं बढ़ता। जब सहजानिकों को था है कि वे कान या दण्ड व्यक्ति की अज्ञान मात्र से सेवा करें उसे साम्बन्ध है।

सेवा के तीन प्रकार हैं—स्वसेवा पर सेवा और स्वपर की सेवा। सेवा का बर्न है आज्ञा की मापपना। जब व्यक्ति आज्ञा में समग्न रहता है वह अपनी सेवा करता है। इस प्रकार स्वयं का कार्य भी सेवा है यदि वह आज्ञानुरूप किया जाय। दूसरों का कार्य भी सेवा नहीं है यदि वह वैचल करने के लिए किया जाय या वह यथोक्तियां से उपप्रेत हो। व्यवहार भाव में सेवा के इस प्रकार बताए गए हैं। कहाँ कहाँ गया है कि आचार्य उपाध्याय स्वधिर, उपस्वी घौस कान सहजानिक ब्रह्म मन और सब की बंधावृत्त करता हुआ मुनि महाविजय तथा महापयबसान का साथ उपात्रित करता है। आचार्य उपाध्याय स्वधिर आदि के प्रति आदर बहुमान रचना तथा उनके अनुकूल प्रवृत्ति करना सेवा का उत्कृष्ट रूप है। उपस्वी को उपस्वा में सहयोग देना भी सेवा है। मन्दीरित की आत्मपरी के विधि-विधानों में अवबत बंधना भी सेवा है। रोमी को औपबोधवार से प्रतिभासित करना भी सेवा है। बन्ध में पड़े हुए व्यक्ति के प्रति सहानुभूति दिखाना भी सेवा है। सहजानिक को बर्न जब पर ब्रह्मर करना या उनकी जीवन विधि के प्रत्येक चरण में सहयोगी बनना भी सेवा है। ब्रह्म मन और मन की प्रभावना के लिए उत्तम प्रयत्नशील रहना भी सेवा है। वैचल कष्टाभिभूत व्यक्ति को बन्धों से छटकाए रिमना ही सेवा नहीं मुनी व्यक्ति की बर्न भी और अवसर करना भी सेवा है। वैचल रोमी को रोममुक्त करना ही सेवा नहीं उमरो रोम के उपाध्यायों हैं परिचित कराना भी सेवा है।

मनवर मोनमने मयमानस पुण्ड—मयबन्धु। बंधावृत्त करन से जीव गया लाभ पाता है? मयमानम कहा—मोतम। बंधावृत्त करता हुआ जीव तीर्थवर नाम जीव का उपाध्याय कर सेवा है। यही है सेवा का परिणाम।

उपस्वी अपनी साध-अभिलाषा का मनवर करता है। वसिष्ठारमा अपन मन तथा इच्छाओं का बन्ध करता है वरन्

१—उपपन्न में मानने से मतवादी न जायें से निष्पन्न।

दीन लठी विधातो मुह दुस्वा सेम उन्नता ॥—व्यवहार भाव्य ५।१२८

२—उपाध्याय, २।१४

सेवाभावी व्यक्ति अपने समस्त कार्यों का रोमी-भ्रमण के लिए उत्सर्ग करता है। यह उत्तम तपस्या है। अपनी इच्छाओं का दमन कर दूसरों के मनोनुकूल मित्रवार्त्त भाषण से अतीव करना समर्पण का एक उत्कृष्ट उदाहरण है। इच्छाओं का त्याग हो सबसे बड़ा त्याग है। तपस्या है। इसीलिए भगवान् महावीर ने सेवा को कर्म-निर्बन्धन का एक महान् हेतु बतसाया है।

वैयानृत्य वनक प्रकार से की जा सकती है। भाष्यकार ने उसके छेरह प्रकार कहे हैं—अथ पात्र दाय्या सत्कारक भाज्यादि देना धन का प्रतिवेक्षण करना पात्रका प्रभाजन करना भ्रमण रोमी को औपधि का काम देना पत्रियों के बन्धुह के लिए व्यवस्था करना राजा आदि के कोपभाजन हुए व्यक्तियों का मिस्तार करना शरीर उपधि आदि का संलाप करना अतिचार विधुधि के लिए प्रायश्चित्त लेना भ्रमणको समाधि उत्पन्न करने तथा अपन सहभागियों का उत्पार प्रसन्न आदि के पार्श्व की व्यवस्था करना—य सभी सेवा के विभिन्न प्रकार हैं।

कानकी उपेक्षा भयकर अपराध है। आचार्य भिक्षु ने अपने वि. स. १८४५ के विधान पत्र में लिखा—यदि कोई साधु बीमार हो जाँसो से अशुभ हो अथवा से परपेक्षी हो तो दूसरे मुनि उसकी अगमन भूति से वैयानृत्य करें। उस अनशन वा तपस्या के लिए बाध्य न करें। उसकी वैयानृत्य भावना विकसित हो ऐसा उपक्रम करें। जाँसो से अशुभ मुनि को विहार में अकेला न छोड़ें दूसरों के शरीरों में रहें उसे सावधानी से बचाएँ रोमी हो तो उसका भार स्वयं उठावें। ऐसा कर कि उसके परिणाम अच्छे रहें। जब तक वह मुनि कर्म पात्रम की इच्छा रखें उसे येन-केन प्रकारेण निभाएँ। उसका छिदस्कार न करें। यदि वह स्वच्छा न आमरण अनशन बरेतो उसे सहयाय हों। अनशन अवस्था में उसे विषय विशेष समाधि उत्पन्न करने का प्रयास करें। यदि कोई साधु किसी भ्रमण मुनि की वैयानृत्य करते-करते ऊन जाँसो तो सब के अन्य मुनियन उस भ्रमण की वैयानृत्य उन-अन स करें। जो सेवा करन स जी चुराये उसे कडा उपालम्भ हों। जो सेवा देता ही नहीं उसे सेवा लेने का अधिकार ही क्या?

बहु विधान विष्णु की उन्नीसवीं शताब्दि के पूर्वार्ध में बना। इसमें सेवा के उपकरण रूप में जो नियम निर्दिष्ट किये गये हैं वे कितने मानिक हैं यह पाठक स्वयं जान लें। रोमी को अनशन के लिए बाध्य नहीं करना यह सेवा करने की भावना की उत्कृष्ट सीमा है।

रोमी के किये औपधि कितनी उपयोगी है उतना ही उपयोगी है उसका पथ्य-विषय। पथ्य के प्रति जागरूकता रखना भी सेवाभावी का परम कर्तव्य है। जो इसमें अजागरूक रहता है वह रोमी की उपेक्षा करता है। आचार्य भिक्षु इस विषय में कितने जागरूक रहते थे इसका स्पष्ट निदर्शन आचार्य भिक्षु के जीवन प्रसंग से अवसेय है। नाथदाय की बात है। मुनि भारमस्त्री ज्वर से पीड़ित हुए। मुनि हेमराजजी भिलावरी के किये गए और कुछ असावधानी या पात्रों की कमी के कारण दो प्रकार की बाक एक ही पात्र में के जाएँ। जने की और मग की बाक को मिसी हुई देख आचार्य भिक्षु में उपालम्भ दिया। मुनि हेमराजजी ने अपनी भ्रूस स्वीकार की। स्वामीजी ने बड़ा-बेबी! रोमी के पथ्य का ध्यान पड़े होना चाहिये। हमें उसके पथ्य की प्राप्ति के किये एक बार दो बार इस बार जाना पड़े तो भी कोई बात नहीं। हमें उसकी सुविधा को नष्टकर देना है। अपने आत्मस से उसको तलिक भी असमाधि हो यह प्रमाद अक्षम्य है। कमी कमी रोपात्मत मुमुक्षु इतना हीन हो जाता है कि उसे सीको तक उठाकर के जाना पड़ता है। जैन मुनि बाह्यो का उपयोग नहीं करते हैं। अतः साधु साधु को उठ के जाते हैं और साध्वी को साध्वी। बी सी बर्षों के इस इतिहास में अनेक प्रसंग ऐसे बाव किये हैं १-१५ मीस तक साधु-साध्वी को उपचारार्थ ले जाना पड़ा।

मैंने यह पहले ही उल्लेख किया है कि जो साधु-साध्वी भक्त-फिर नहीं सकते उन्हें एक ही स्थान पर रख दिया जाता है। साधुओं की परिचर्या के लिए साधु और साध्वियों की परिचर्या के लिए साध्वीवा भेजी जाती है। वर्तमान में सबसे बड़ा स्मिरास काबन् (उपस्थान) में है। वहाँ १०-४० साध्वी उपचारार्थ रहती हैं और प्रति वर्ष ८९ साध्वियों का एक सभाक वहाँ जाता है। जब-जब आचार्य प्रवर वहाँ पधारते हैं तब-तब समस्त साध्वियों को एकत्र कर उनकी परिचर्या के विषय में पूछा जाता है। यदि उनकी परिचर्या में तलिक भी कमी पात्र पड़ती है तो परिचर्या में रहनवासी

१-अतो पात्रे समयासमे य पठितेह पात्र मञ्जिमदाये ।

उपा लेने दध्यधोह न नेतव्य मते य ॥ -म्यहारायमाय

साधियों को उपालम्भ मिलता है कभी-कभी दण्ड भी योग्य पड़ता है। यह भाग्यकृता सर्वत्र बरती जाती है। बाबू एक सप्ताह से इस स्थिरवास में काम न स्थान साधियों की सेवा हो रही है। शिरापण विभाग का एक नियम है कि साधियों के प्रत्येक सप्ताह को एक वर्ष तक वहाँ सेवा देनी होगी। इस अनिवार्यता ने साधियों के हृदय में एक ऐसी भावना उत्पन्न कर दी है कि यहाँ सप्ताह प्रतिवर्ष अपना आबेदन आचार्य की के बरणों में उपस्थित करते हैं और आचार्य भी उनमें से किसी एक सप्ताह को सेवा में भेज देते हैं। जिस उत्साह और तन्मयता से सेवा की जाती है वह अमय्य सुख नहीं होती। इस नवनर-नेक उपचारयूह देखें हैं परन्तु जिस निस्वार्थ बुद्धि से यहाँ सेवा की जाती है, तथा दण्ड या स्थान मुमुक्षु को समाधि पहुँचाने का प्रयत्न किया जाता है वह अदृष्टपूर्व है। यह सारी सेवा आत्मिक परिक्रमा किये जा सकती है। अतः करवाली तथा करने वाली दोनों को आत्मिक अनुभूति होती है। जहाँ साधारण होता है, वहाँ स्वयं वर का भाव नहीं दिवता। सब सबके है—यह भावना सेवा में साधारण समायी है।

काकनू का स्थिरवास सबसे बड़ा है। छोट-छोटे स्थिरवास भी हैं जहाँ साधु-साधियों को उपचार्य रखा जाता है। रोटी की उपयुक्त औषधि कहाँ मिलेगी पथ के स्थिर कौन सा लेन अनुकूल है, आदिवा ध्यान आचार्य की रचना होता है और तदनुकूल व्यवस्था करनी पड़ती है।

२५ वर्ष पूर्व की घटना है। मुनि की पलाकाकजी को सक्का मार गया। मुह पर ककवे का असर अधिक था। उनकी परिचर्या करनेवालों ने अपूर्व आदर्श उपस्थित किया। मुनि की मगनगी उनकी टट्टी उठाते सुवि करवाते तथा बग्यान्व कार्य भी करते। उन्हें न स्थान होती थी और न भूषा ही। उन्हें वे ज्ञाना सिखाते। ककवे के कारण वे खा नहीं सकते थे आता खाते आता मुह से निकल जाता। मुह से निकल हुआ भोजन वे सेवामात्री मुनि स्वयं खा जाते और उन्हें वृष्ट भोजन देते। इस घटना को पढ़नेवालों में कुछ भूषा का भाव उभर सकता है, परन्तु स्थान व्यक्ति के प्रति अस्मय भाव का क्या यह बेजोड़ उदाहरण नहीं है? क्या यह साधारण का उत्कृष्ट आदर्श नहीं है?

मुनि कोटरजी बोर तपस्वी थे। अस्वाद्य भूति के वे अमय्य उपासक थे। वे निरन्तर तपस्या करते और 'पारने में बावरे की रोटी और छाक-सक्की के स्थान पर गरम पानी का उपयोग करते। यह कम एक-दो मास का नहीं जीवनभर का वन था। उपवास स भी आचान्द्र की तपस्या कठिन होती है। पर तपस्वी कोटर जी के लिए यह कुछ साधारण वन था। बीकानेर की बात है। मुनि कोटरजी जयाचार्य (मुनि अवस्था में) के खाब चातुर्मास में स्थित थे। चातुर्मास के प्रारम्भ में इस तपस्वी ने एक प्रतिष्ठा की कि बार महीने तक कोई भी मुनि मिला के लिए न आए। मैं जेकरा उसके जीवन तथा पानी की व्यवस्था करूँगा। सब की सेवा का भार मैं केठा हूँ। सभी मुनि बचाक रह गए। इतन मनिबो केविष बर-बर से मिला तथा पानी खाना कोई साधारण कार्य नहीं था परन्तु तपस्वी मुनि ने इसे पूर्णतः निभाया। स्वयं तपस्वा भी करते और छाक-साक सहचारिक मुनियों की सेवा भी।

बोर तपस्वी मुनि की चुलकाकजी उत्कृष्ट सेवामात्री थे। उन्हें स्वयं बिठना खाने में आत्मन् नहीं जाता उठना जानक बूझती को सिखाने में जाता। कार्य करने में उन्हें आभीर होता। ५९ दिन के उपवास में भी निद्रा के स्थिर बाट और सभी प्रकार से मुनियों की सेवाकृत करते। उन्हें जब यह पता लग जाता कि कोई मुनि सन है, तो वे बीकानेर से उसके पास पहुँच जाते और बिना नहे-सुने सेवा में सकल हो जाते।

बास मुनियों की सेवा में मुनि की ईश्वरजी का नाम सदा स्मरणीय रहेगा। बास मुनि को तैयार करना टीछि-नीछि है उसे अवयल कराना उसकी आबेदनताओं की पूर्ति करना आत्मन् में वह रण-यण जाए ऐसा उपक्रम करना आदि उनकी साधना का ध्य वन था। अपने पास जो होता उसको दूसरे के लिए समर्पित कर ही वे आत्मन् मानते थे। इसी प्रकार मुनि की बेनीरामजी कोटरजी टोकरजी आचार्य भारमकजी सतीवासजी आदि-आदि की सेवाएं भी अनु-रणीय हैं।

आत्मा की आधरणा ही सेवा है। आत्मा के सदाहक आचार्य होते हैं। अतः उनकी आराधना भी सेवा ही है। यंत्री मुनि की मगनकाकजी ने इस विधा में एक आधर उपस्थित किया। उन्होंने पाँच आचार्यों की आधरणा की। आचार्य मयबागजी से उन्हें सत्कार मिले। आचार्य पायनगजी की उन्हें मुकुटा मिली। आचार्य शसमजी के उपालम्भ ने उन्हें अनुशासन में रहने और साधन करने की वक्ता सिखाई। आचार्य की वामूयजी के साहचर्य में उन्होंने जीवन-तपस पाया

और आचार्य श्री तुलसी के सहयोग से उन्होंने अपने जीवन का स्वयं साध किया। आचार्य की दृष्टि के पीछे उनकी दृष्टि रहती। कार्य के पीछे कार्य और विचार के पीछे विचार रखते हुए, 'हृणीयागार सम्प्रदाय' की आदर्शवाणी को जीवन के समु-जग में प्रतिबिम्बित कर उन्होंने हमें एक अनूठा मार्ग दिखाया है।

तेरापण्य के आचार्य संघ के सर्वसर्ग होते हैं। उनमें सब-समाज की सर्वसत्ता निहित होती है। सब के स्वयं उनके बचनों को 'परवर की ककीर' मानते हैं और उनके बचनों के अनुसार अपने जीवन को ब्रह्म में अपना सौभाग्य मानते हैं। उनके एक-एक शब्द पर मर मिटने की भावना सेवा का साकार रूप है। हमारे जितने ही साधु-साध्वियों में प्राणों का उत्सर्ग करके भी आचार्य के आदेश का पालन किया है। "बाह्य परम धर्म है" जो ऐसा मानकर चलता है उसमें भद्रामृत बन जाती है और वह स्वयं को सरलता से साध लेता है।

यि स की बात है। मर्यादा महोत्सव मुजानमद में था। अष्टमाचार्य श्री काकुत्थी ने साध्वी श्री छमना की की बेवगद (मेवाड़) में बाधुमसि करने के लिये करमाया। मुजानमद से बेवगद १५ मील है। साध्वी श्री स्वयं स्वयं की। आचार्य को यह बात नहीं था। गुस्से का आदेश या साध्वी श्री ने बिहार किया। दो दिन में ६ मील पहुँची। जब आचार्य श्री को यह पता लगा कि साध्वी अत्यन्त अस्वस्थ हैं तब बाधुमसि का लोभ परिवर्तित कर देने की बात नहीं। परन्तु साध्वी श्री ने कहा—एक बार जो गुप्त मुख से निकल गया मैं तो उसी का पालन करूँगी। अटूट मद्रा और अग्रिम आत्म-बल के साथ साध्वी श्री छमनाजी स्वयं ५ महीने में बेवगद पहुँची। वहाँ पहुँचते ही आपने कहा—बाब ने हस्ती हो गई हैं। गुस्से का आदेश पालन कर मैं अपूर्व आनन्द का अनुभव करती हूँ। मैं यथादिष्ट स्थान पर पहुँच गई। यह मेरे लिए परम प्रमोद का विषय है। साधक के लिए गुप्त बाह्य से बह कर और क्या हो सकता है आदि आदि। उसी रात में आपने मुझ की छाड़ी से समस्त साध्वियों के समस्त आभरण जलखन कर दिया और समाधिपूर्व मृत्यु को पाकर बाह्यात्मिक का एक अनूठा निर्वर्ण प्रस्तुत किया।

सभीय हित के लिए अपने बड़ से बड़े काम का भी बलिदान कर देना बहुत बड़ी सेवा है। तेरापण्य का विधान है कि आचार्य ही अपने उत्तराधिकारी का चुनाव करते हैं। तेरापण्य के छठे आचार्य माण्डव्यजी का अकस्मात् स्वर्णवास हो गया। आचार्य किंचि बुना बाय—यह प्रत्येक को संकलित करने। उस समय मुनि श्री काकुत्थी का सभी क्षेत्रों में प्रभाव था। सब का विश्वास था कि वे आचार्य बनेंगे। आचार्य निर्वाचन का कार्य उन्हें दिया गया। उन्होंने शासन हित की दृष्टि से दूसरे मुनि का नाम आचार्य पद के लिये घोषित कर दिया। किसी ने पूछा—कामुषी क्या तुम आचार्य बनोगे? उन्होंने कहा—मैंने मुझ में इतनी बोधता ही नहीं है? हमारे शासन में बनेको अच्छे-अच्छे विद्वान् सुवर्णीक व ज्ञानसम्पन्न मुनि विद्यमान हैं। मुझ में ऐसा है ही क्या कि मैं आचार्य बनूँ? मेरा मुँह तो सब के पंखे बँधा है। मुनि काहू की चाहते तो आचार्य बन सकते थे क्याकि समूचे सब का उन्हें विश्वास प्राप्त था। परन्तु शासन हित की दृष्टि से उन्होंने यह त्याग किया जो तेरापण्य के ही दो बरों में एक नवीन दृष्टिकोण है।

कई मुनि ऐसे भी हुए हैं जिन्होंने यह प्रतिज्ञा की थी कि उन्हें कहीं भी कभी भी किसी की भी सेवा में निवृत्त कर देने पर वे उसकी मनाही नहीं करेंगे व ज्ञान व्यक्ति की सेवा करते-करते अपना जीवन सहर्ष पूरा कर दगे। उनमें से कुछ एक के नाम हैं—मुनि श्री बनेचण्डी मुनि श्री शिखराजजी मुनि श्री अमृतमलजी मुनि श्री हीरकाजजी मुनि श्री भवानजी मुनि श्री लोमसीजी आदि-आदि।

साधु-समाज की तरह साध्वी समाज भी सेवा भावना में बेजोड़ है। विद्यत ही वी बरों में बरग साध्वियों की परिचर्या में जो कुछ उसने बलिदान किया है वह समय-समय पर मृत बनता जा रहा है। साधुओं की अपेक्षा साध्वी समाज बड़ा है। अष्ट-रुण आदि की ब्रह्मा उसमें अधिक है। परन्तु ब्रह्म सम्मता और आत्मीयता से सेवा हुई है और आज भी हो रही है वह ब्रह्म सेवाभावी सत्त्वामों में अक्षयपूर्ण है। एक बरग साध्वी की परिचर्या के लिए १-२-५ साध्वियाँ भी उत्तर रहती हैं। यह कोई कम बात नहीं है।

सेवा भावी साध्वियों में साध्वी श्री सोहना जी साध्वी श्री सतोषा जी साध्वी श्री मत्स्य जी आदि का नाम उल्लेखनीय है। दूसरे ही रसा के लिए स्वयं की मृत्यु के मुख में डाल देना जगत् आनन्द का सूचक है। स्वयं के उत्सव की भावना

तब पतपत्नी है जब व्यक्ति उसी उत्सर्ग में अपने सङ्ग के वर्तन करता है। तैरापथ समाज के मुनियों के आत्म उत्सर्ग की भावना के नूतान्त से सदा गया है और आज भी यह भावना उत्तरोत्तर बढ़ती जा रही है।

वि.स. १८८४ की घटना है। तैरापथ के तृतीय आचार्य श्री ज्ञानि रामचन्द्र जी मसावा पधार रहे थे। मुनि भीतमसजी (सीमङ्गलपाचार्य) साधु थे। वे भादुवा की रात साधियों से होकर गुजर रहे थे। मुनि भीतमसजी ने एक रीछ को ज्ञानि रामचन्द्रजी की ओर बाँधे देखा। वे लपक कर ज्ञानि राम के आगे हो गए और मुद्देब को अपनी आँख में रखते हुए निडरता से आगे चले रहे। सयोगबद्ध रीछ ने अपना मार्ग बदल दिया और वह धीरे-धीरे साधियों में अड्डस हो गया।

मेरे जीवन में भी ऐसे कई प्रसंग आए हैं, जिनमें मैं अपने आपको सतरे में डालकर आचार्य की कोट आगे से बचा लिया है। अमी-अमी कानपुर में भी ऐसी ही एक घटना हुई थी जिसमें गांव ने मुझे काफी चोट भी पहुँचाई। फिर भी मुझे प्रसन्नता थी कि मैं अपना कर्तव्य सफलता से निभाया है। इसी प्रकार जोधपुर, जूँक आदि में भी ऐसा मौका मिला था और मैं स्वयं कर्तव्यपाक से प्रसन्न था।

उपर्युक्त विवरण में मैंने 'सेवा' के विविध रूपों की चर्चा की है। यह इसलिये कि केवल शारीरिक सुख पहुँचाना ही सेवा नहीं उसके अतिरिक्त कार्य भी सेवा में आ जाते हैं। अनेक प्रवाहों में बहती हुई सेवा-भावना अन्तः आत्मसुष्टि के मन्त्र समुद्र में जा मिलती है, जहाँ साधक को आनन्द ही आनन्द दीखता है।

तैरापथ की सपत्नी परम्परा में सेवामात्री साधु-साधवियों ने साधन के बल को जितना सीखा है उसका स्पष्ट प्रतिबिम्ब आज के तैरापथ के प्रतिरोधी चरणों में प्रतिभासित होता है। आज भी अनेक साधु-साध्वी अपनी सेवा-भावना से साधन की प्रभावना कर रहे हैं। उनसे इस सत्कार्य के लिए साधन उनका उत्तम अभिवादन करता है।



बुद्धि से कुछ दृष्टय अर्थ बताता है। वह ज्ञान आपकी सेवा पर आश्रयचकित होकर तत्काल कहता—हूँ मुनिजी से पूछ गया। आप जो कहते हैं यही सही अर्थ है। गुरुजी ने ऐसा ही समझाया था। अब मुझे स्मरण आ रहा है।

इस भाँति आपने संस्कृत भाषा ज्ञानार्थमें बहुभ्रमण किया। पंच सन्धि बटसिद्धादि के अध्ययन के साथ ही आपने साधना सहित राजस्थानी भाषा में उसके बोहे भी बना बिने। यह निश्चयेह कहा जा सकता है कि आप अपने छठ प्रवास और प्रतिभा के द्वारा निर्मित टीका पूर्णि भाष्यादि का शास्त्रार्थी समझन में अच्छे समर्थ हो गए।

आपने अपने अनेक ग्रन्थों में सूक्ष्म विषयों का विवेचन करते हुए तद्विषयक अत्यान्व्य संस्कृत प्रबोधों के उद्धरण दिये हैं। उनका पाठ्यक्रम करने वाला व्यक्ति स्वान-स्वान पर ऐसा वाक्य पाया कि इस विषय में टीकाकार का यह मत है, पूर्णि व भाष्यकार ऐसे प्रतिपादित करते हैं, सच्यपट्टक में जिन बल्लभ सूरि यों फरमाते हैं आदि। इस तरह आपकी सूक्ष्म दृष्टि धर्म का स्वतः परिचय मिल जाता है। इसी होने पर भी हमें मानना पड़ेगा कि वह विष्णु शास्त्र में संस्कृत विद्या के जीव-रूपन का ही समर्थ था।

संस्कृत विद्या के प्रथम विद्वान्

पंचम आचार्य श्री मन्मथागपी को गुरु-परम्परा से संस्कृत विद्या का काम मिला। आप वास्तविक से ही आचार्य के द्वारा वाचन ज्ञान के साथ संस्कृत अध्ययन में अवसर दिये गये थे। आपकी बुद्धि बहुत ही तीक्ष्ण थी। शीघ्र के बाद बुद्धि से मानो आप जानते ही नहीं थे। शास्त्र के पूर्वाचरण तथा चरित्रका का उत्तरार्ध आपने कठिन किया था। इसके अतिरिक्त ज्ञान और ज्ञानार्थ व्याकरणों का भी आपने संशोधन अध्ययन किया था। शिष्टपात्र वचन कियेतामूर्तिव नृदीक्ष्य बुद्धि, यशस्विष्णु (चम्पू) अनिजान शास्त्रोक्तम् आदि काव्य यों तथा समाधिपत्र विद्वान् मुखमन्त्रक ज्ञान दीपिका योगशास्त्र आदि शास्त्रों की अनेक टीकाओं का आपन महान् अनुशीलन अध्ययन व मनन किया था।

प्रायः काशीय शास्त्र व्याख्यान के साथ आप भगत वाहुवर्ति आदि महाकाव्य भी करमाया करते थे। आपकी व्याख्या के साथ वे काव्य इतने रसिकर प्रतीत होते थे कि सुननेवाले श्रोतावन मन्मथ हो जाया करते थे। बड़े-बड़े पंडित भी आपकी वसाधारण विद्वत्ता के समक्ष नत मस्तक हो जाते थे। इस तरह आचार्य मन्मथागपी को तत्पश्चात् शास्त्र में संस्कृत का प्रथम विद्वान् माना जाता है।

संस्कृत विद्या शास्त्रीय ज्ञान की कुशी है

परमाध्यम्य अष्टमाचार्य श्री काकू मुखेवनी की बीजा भी मन्मथागपी के द्वारा सम्पन्न हुई थी। उस समय आपकी बल्लभ स्मरण सादेसव अर्थ की थी। होनहार कपू शिष्य पर मन्मथागपी की वसाधारण कृपा थी। आपने शब्दार्थार्थिक आदि शास्त्रों की कठिन करने के साथ-साथ उन्हें व्याकरण पढ़ाना भी प्रारम्भ कर दिया था। आप समय-समय पर अपनी शिष्य मन्मथों को शिक्षामृत पिलाते हुए फरमाते—शिष्यो! संस्कृत विद्या शास्त्रीय जीव के लिए एक आशी है। जिस प्रकार हमारे हैं वे कठिना से बुद्धिवाले वाले आशी से ज्ञान भर में लुप्त जाते हैं, उसी प्रकार ज्ञान-महामयो के विचार रत्न इस विद्या के द्वारा बनाया प्राप्त हो जाते हैं।

जीव जीव रूप में रहे पर मन्मथ नहीं हुए

यद्यपि कामूननी की संस्कृत विद्या का प्रारम्भ वास्तविक में ही ही बुद्धि का फिर भी मन्मथाननी के सौम्य ही दिवस ही पाने के कारण उन्हें गुणवर्ण की सेवा का काम स्वल्प ही मिल पाया। इसस्थिति में हुए संस्कृत विद्या के जीव फलित नहीं हो सके क्योंकि जब आठव व हवा आदि सहकारी कारणों के बिना जीव भेष्ट होते हुए भी फलित नहीं हो सक्त—वह निर्विवाद विद्वत् है। फिर भी ज्ञान अत्यधिक उर्ध्व होने के कारण वे जीव जीव रूप में गुरुद्विष्ट रहे मन्मथ नहीं हुए।

अष्टमाचार्य श्री मागकाभी भी शास्त्रवत् चरित्रका के पाठी थे। विष्णु उन्हींने आचार्य पर सादे बार वर्ष ही समाया। उसमें भी आपका वैश्व-विदेशों में पर्यटन बहुत हुआ। जब उस समय का काम भी कामूननी को नहीं मिल सका। इन भाँति फिर नाम एक अध्ययन का संयोग न मिलने से वास्तविक अध्ययन विस्मृतप्राय हो गया।

गुणवत् बुद्धिवा आप नहीं

मन्मथाचार्य श्री शास्त्रजीवि वि स १९६ में बीजाघर विद्यवर्ति थे। वहाँ के ठाकुर हुकुमसिंहजी संस्कृत के विद्वान् तो नहीं थे पर वे संस्कृत भाषा से अच्छा प्रेम रखते थे। उन्होंने एक संस्कृत श्लोक को पुरा सुद्ध नहीं था जिसकर शास्त्रजी

के पास मेरा और उसका बर्ष जानना चाहूँ। डाकगर्मी ने उस संस्कृत अध्यापक सन्तो को दिया। सभी न उसका मध् जानने का प्रयत्न किया। वह समझ में न आ सका। काकूगर्मी को संस्कृत विद्याभ्यास की यह बमजोटी बहुत बखरी। उनकी शीर्षकात्मे सुखिष्ठ न सुपुन्य वृत्तिवा नाम उठी और उन्होंने निश्चय किया कि अब मुझ इसका अधिकार पूर्ण अध्मन करना चाहिए। छिटपुट विद्या किसी भी काम की नहीं है। तभी आपन इस पावन अन्तःप्रणा से प्रेरित होकर सारस्वत का पूर्वाभ कच्छस्व करना शुरू कर दिया।

वर्षित घनध्याम हास का सुयोग

उसी वर्ष हासगर्मी बड़ी सं विहार करते हुए बूक पधारे। बड़ी बगड़ निवासी पं बनध्याम हासजी न रिडकरगर्मी व रामबन्धजी मुपपा की प्रणा से हासगर्मी के बर्षन किए। वे काकूगर्मी से भी परिचित हुए और बहुतपा उनके पास उठ बैठ करन लग। संस्कृत विद्याभ्यास की आपकी कमिकापा का जब उन्हे पता चला तो उन्होंने अपनी अर्धतनिक सेवा के का बर्षन दिया और वे बड़ी भक्ति के साथ उन्हे व्याकरण पढ़ाने लगे।

इस बात का जब कुछ ईर्ष्यास पंथितों को पता चला तो उन्होंने बहुत बिरोध किया। उन्होंने कहा 'मह तुम क्या करते हो लोगों को हूब क्या पिकाते हो'। पर वे इस प्रकार के बहुकाय में नहीं आय।

म मध-क्यू भी बाँध लूया

स्वप्न बाते भी कुछ सोच जब 'वे तो मुझे मुहू बीछते हुए पकाते हैं। इनसे पढ़ना नहीं चाहिए'—एनी सबाए करन लगे ठर पंथिजी न कहा 'म मुहू पट्टी भी बाँध लूया पर पढ़ाना नहीं छोड़ गा। इसकी उत्तरता के साथ उन्होंने बरू बनूमांस में सबा की और यह अध्यापन कम अविच्छिन्न चलता रहा। बातुमांस के बाद भी यथासमय बूक बासा क साथ अविच्छिन्न सेवा में आते रहते। इतर आप अपना पाठ कच्छस्व करके रखते। ऐसे आपन सारस्वत और चन्द्रिका का अध्मन किया।

वि सं १९६४ के बीदासर बातुमांस में आपने कमिकाक सभंश भी हेमचन्द्राचार्य द्वारा विरचित कमिमान वितामणि (हेमकोष) को कच्छस्व किया। इसमें कटीब डेड हजार पर हैं और यह जन परम्परा का एक बिसिष्ट काम है। इसका सर्व प्रथम तेरार्पण में आपन ही कीगबध किया। इससे पहले प्रायः अमरकोष का ही प्रचलन था।

वि सं १९६६ में आप आचार्य पर पर आसीन हुए। समूचे तेरार्पण घासुन का उत्तरदायित्व आपके कर्षों पर आया। फिर भी आपन विद्याध्मन को नीक नहीं किया। अतः कमिमांसियों को निभाते हुए भी आप एक विद्यापी बात्तक की तरह पुरातन म बैठ कर बटों पाठ याद करते रहते। आचार्य होने के बाद भी आपने अतः संस्कृत प्रबो को मुन्नाय किया था। लूया बूक हरा-भरा बना

एक बार आपने एक स्वप्न में देखा कि एक लूख लूख में टहलियाँ कूटने लगी और बैलते-बैलने ही पत्र पुपा और कनो ने बह मुसागिन ही उठ। जब आप जागन हुए तो उस स्वप्न का यह अर्थ लगाया कि जिस विद्या लूख का जयाबाध न बीज बीया का वह मधबागर्मी ने समय में एक छोट लूख के रूप में पनप गया। विन्मु मल्लकारी बारणो वे अभाभ ने इस मध्यकात्मे में बह सुन बना था। वह फिर हूच भरा हुआ। आपने अनुमान लगाया कि अब मल्लन आप का बिगप ल्म मे प्रचार होना चाहिये। तभी से आपन अपने धिष्य समुदाय म बिरोध रूप से संस्कृत अध्यापन का प्रचार करना शुरू किया। आप स्वप्न दिप्सी को साबनिषा करवाते। समोष मिलने पर कभी-कभी प बनध्याम हासजी भी सापुत्रा को पकाते।

बड़े हुए करन

मोँ मोँ आपका व्याकरण सम्बन्धी ज्ञान बढ़ने लगा। एवों-एवों सारस्वत चन्द्रिका के बरिपय स्वप्न कदूप प्रनीत हल लम। जिमी बड़े व्याकरण के लिए आपका मन लाकायित रहने लगा। अनायास जिमी प्राचीन यति-आधार में एक व्याकरण की प्रति हाक लगी। इसका पाथ माएलीमुदी था जिसमें जिमी प्राचीन अनाचार्य न प्रक्रिया रूप म बर्नाई थी। उसे देखकर आपने बासी लोप मिला। उसकी प्रतिमिति करवाकर आप उसका ध्यातपूर्वक अध्मन करन लगे। कभी-कभी उसमें कुछ पून आप हाव से अलग किलकर सिद्धांत चक्रिका के मयाम आदि कुछ अर्ध रूपका क पूर्ण भी करन रहन। एक पौर आपन इसी अध्मन प्ररुषा में करमाया कि यदि मार बीमुदी की अट्याध्यायी मिल जाए तो पिठना बगडा हो क्योँकि पाणिनीय की तरह अट्याध्यायी कम से अधिक इसका अध्मन किया जाए तो बहुत सुन्दर बिशम हो पनगा है।

भी कामयमी ऐसे मायसात्री व सिद्ध हुए छत व कि उनका सकल्प संकल्प रूप म न रह कर तत्का मूर्त रूप धारण कर लेता वा। ऐसे अनेक अनुभव हैं।

विशाल सभ्यतासासन की प्राप्ति

मादरा के राजतमस जी पारस के पास यतियों की कुछ प्राचीन पुस्तक थी। अम्पासासजी स्वामी (राजनयराके) वहाँ देखन गये तो विशाल कोटिगमी विरचित विशाल सभ्यानुशासन (अष्टाध्यायी) उनकी नजर में आया। आपन सोचा कि यह कड़ी बड़ी ग्रन्थ तो नहीं है जिसके लिए आचार्य भी न फरमाया वा। आपने उस प्रति को साकर मुखेब को भेंट की। मुखेब उसे देखकर बहुत प्रसन्न हुए और उन्होंने फरमाया कि जिस बीच की आवश्यकता थी वह मिल गई। वे उसका बड़ी ठस्मीनता से अध्ययन करन लगे। पर कड़ी-कड़ी सात्पर्याय की गहुराई तक पहुँचन में कुछ कठिना प्रतीत होने लगी। संक्षिप्त रघुनन्दनजी का आग्रह

वि स १९७४ में सरदारसहर चातुर्मास करने के पश्चात् काकुषी शुरू पधारे। एक रोज वहाँ के सस्कृत प्रमी यति राजतमसजी को तैय्यप सासन से बड़ा सफल रखते थे आपकी सेवा में भाये और विमती करने सभे-आचार्य प्रवर आचक्रस यहाँ अलीगढ के पास के मुण्डरी याँव न रहनबाक एक प रघुनन्दनजी आय हुए हैं। वे मादुर्बंद के आचार्य हैं और व्याकरण के शास्त्री भी हैं। उनकी कवित्व क्षति ता इतनी बधुमुत है कि वे एक दिन में ५ स्लोकी की रचना विविध छन्दो म कर सकते हैं। उनकी अप्रतिम काव्य प्रतिभा से प्रसन्न होकर बिश्व् धुरधरो ने उन्हें आधुनिक रत्न की उपाधि से विभूषित किया है। सैठ तो वे सुबक ही हैं पर विद्या से प्रीड हैं।

इन सब विशेषताओं को सुनकर काकुषी में फरमाया-यतिजी आप जो इतनी प्रशंसा करते हैं वह ठीक है क्योंकि आपन सेवा ही अनुभव किया होवा। पर आप कहीं केवल बाह्य उपधियों को सुनकर ही तो प्रसन्न नहीं हुए हैं; क्योंकि आचक्रस ससार म उपाधियाँ व विगिरियाँ बहुत हैं पर वास्तविकता कम है। एक दिन मैं पाँच ही स्लोकी को बनाया साधारण बात नहीं है। सुनरपते हुए यति जी ने कहा-अगबन्। मेने तो कड़ी मुखेब मेरी बात को अतिशयोक्ति नहीं मानें इस सकोचवस पाँच ही स्लोकी की ही बात बहो है। वे तो एक दिन में १ स्लोक बना सकते हैं। विशेष क्या स्लूँ वे स्लोक बोस्त आयवे लिखने बाक की नसम नहीं एक सकेगी। यह निर्णीत सत्य है। यदि अक्षर मिखा ठी भी बरनो में उन्हें साडेंगा और आपको इस सत्य का प्रत्यक्ष विश्वास बिकाडेंगा।

यतिजी प रघुनन्दनजी के पास भाय और कहने सभे-यतिजी यहाँ जैन बर्मान्तर्गत तैय्यप साक्षा के अष्टमाधिवारक की काकरामजी महापद पधारे हुए हैं। वे स्वयं सस्कृत भाषा के अच्छे विद्वान हैं और सस्कृतजी की बड़ी फ़्द करनेवाले हैं। यदि आपकी इच्छा हो तो उनके दर्शन के लिए बधिए तथा अपनी विशिष्ट प्रतिभा से उन्हें अवगत कराइये। ऐसा सुनकर यतिजीन कहा-आप मुझ कहाँ कि जा रहे हैं उनके विषय म तो मेने बहुत कुछ सुना है। लेकिन वे बात-बसा को नहीं मानते। किसी गरीब की सेवा के लिए वे निवन्न करते हैं। कृप-सहाय आधि बगाम म अक्षरीय करते हैं, बाह्यकों को विनागे में पाप मानते हैं और गये हुए विद्वान का अपमान करते हैं आदि-आदि। आतियों का निवारण करते हुए पुन यतिजी व कहा-यतिजी। ये सब विरोधिया की फेलाई हुई आतियाँ हैं जो वास्तविकता से कोसो दूर हैं। सत्य क्या है उतक निर्णय आप स्वयं वहाँ जाकर बधिए। मेरा ऐसा बूढ़ विश्वास है कि परस्पर वाताकाप से आपकी ये भ्रात बारभाएँ तत्का मष्ट हो जावगी। श्री काकुषी महापद बडे प्रभावशाली आचार्य हैं। उनका निखर हुवा व्यक्तित्व है उनकी बाँधी में अमृत है और उनकी बाँधी हृदयवाहिनी है। मेरे कहने से आप एक बार उनके दर्शन अवश्य कथिये।

ऐसे बहुत समझान से प रघुनन्दनजी यतिजी के साथ आचार्य श्री के बर्णनार्थ यम। वे मुखेब की घाल मुझ बाँधी में सात्त्विक स्नेह तथा स्मृत पर बहुराचर्क का बीज रोकर बहुत प्रभावित हुए। उनका मस्तक तत्का मुक बना और वे बड़ावति हो मुखर्ष के सम्मुख बैठ गये।

प्रसन्न मुझ में बेवदानी में आचार्य श्री ने पूछा-किमाविधान ? कुत्रया भवत् ? कवम समामन प्राप्त ? कस्मिन् विषये ममता प्रभुत्वपूर्णमध्ययम् ? वाताकाप इत्या सीहार्थपूर्व और सात्त्विक हुवा कि वे एक दूसरे का अक्षर बरतने में पूर्णत समर्थ हुए। आचार्य श्री ने यतिजी में अवाचार्य विद्वता पाई। विद्वता के साथ प्राय म मिश्रवाणी निर्दिष्टमानता और सरकता भी देखी। बहुरत्न बधुधर की उक्ति मयार्थ प्रतीत हुई।

पश्चिमी ती आचार्य चरण में बाटोसाप करते अंशमुख से हो गये। भ्रातृ धारणाओं का समाधि समाधान पाकर बिरोधियों की बुद्धि पर वे तरस जान गये। चण्डों कन्धे इस प्रसंग में उन्हें सन्तों के बाह्यर बिहार रहम-महम पठन-मनन आदि किया बकापों का सही ज्ञान प्राप्त हुआ। वहीं से आकर उन्होंने उत्तक एक साधुपदक नाम का काष्म तान घटा में तैयार किया (बारभोप्रस्य तथा पूति जाता चण्डा नयन हि)।

दुसरे दिन उस काष्म को लेकर पश्चिमी के साथ फिर पश्चिमी आचार्यमी की सेवा में उपस्थित हुए। उहाँ न बह न ब निमित्त साधुपदक काष्म आचार्यमी के सम्मुख सभी को सुनाया। इसमें साधुओं की जीवनचर्या का बजन बहुत मन्त्र-इम स किया गया था। इस प्रकार पं रघुनन्दनजी आचार्यमी के सम्पर्क में आए। सम्पर्क हुआ गाथा हुआ कि गुणवत्तों के अपनी सेवा देने को भी उत्तर हुए। अपना आधुनिक काय करते हुए वे एक मन्त्राल की भाँति पञ्चामस सन्ता को बिदा पढ़ाने लग। आचार्यमी की सेवा से पश्चिमी का धावक समाज में भी बनापास परिचय बढ़ गया। उनके हाथों में एम-एने असाध्य इलाज भी साध्य बन कि उनका सुवर्ण सारे समाज में फैल गया और वे माने हुए सन्तों की मयना में जा गये। विष्णुब्रह्मानुशासन का निर्माण

मुनि श्री श्रीमदाजी मोहनलालजी स्वामी (बूढ़) कानमन्त्री स्वामी और नयमन्त्री (बागोर) न पंजिनी के पास हेमचन्द्रानुशासन व बृहत्पूति का अध्ययन शुरू किया। इसर मुनि श्री चौपमन्त्री मगतमन्त्री और श्री मांगीलालजी आदि कई सन्तों ने विद्यालय ब्रह्मानुशासन का अध्ययन प्रारम्भ किया। हेमचन्द्रानुशासन के बने बापने परिपूर्ण व संगोपाय होन के कारण उसका अध्ययन अस्मिन् रूप में होन लगा। परन्तु विद्यालय द्वारा अनुशासन अष्टाध्यायी के रूप में ही था। उसकी सन्तुष्टि व बृहत्पूति आदि कुछ भी नहीं थी। केवल मार कौमुदी नाम की एक प्रक्रिया थी। अठ पन्ने व पढ़ान में बाकी कठिनाई प्रतीत होन लगी। एक दिन इसी प्रसंग में बाटोसाप करते हुए आचार्यमी ने कल्याण-विठ्ठला अच्छा हो अगर इसकी बृहत्पूति बन जाये। फिर क्या था प रघुनन्दनजी इस महान् काय को करने के लिए बृहत्पूति हो गए। मुनि श्री चौपमन्त्री की गणपति की तरह उनका केवल करने का उत्तर हो गया। वि में १९८१ के बूढ़ बानुर्जी में इस महान् काय का भीगमन हुआ। पश्चिमी विद्यालय कौमुदी पार्श्वीय अष्टाध्यायी मार कौमुदी सारस्वत मित्राल चन्द्रिका और हेमचन्द्रानुशासन आदि अनक बुतियों पर ध्यान देने हुए मुनि तयार कर बोले और श्री चौपमन्त्री स्वामी उसे स्पष्ट अक्षर में लिखते आते। यह काय योजना माट-माट बन्त बन गया।

आचार्यमी की इसका ऐसी थी कि मुन्नी का क्रम सारस्वत व चन्द्रिका की तरह सरल रखा जाय। पर व्याकरण में स्पृन्ता नहीं न रह पाये बन सारस्वत मूत्र तयार होन लगे। श्री चौपमन्त्री स्वामी के निम्न हुए कथने समझ को भी मन्त्रमन्त्री स्वाही से लिखते रहन। और उससे फिर पढ़ानेवालों का पाठ चलता लेकिन पढ़ाने समय कई खबाएँ उत्पन्न हानी। उनमें मूत्र और बुद्धि व फिर कुछ परिचयन अवैधित हो जाता। इसी प्रकार वर्षों तक यह काय चलता रहा। वे ती चौपमन्त्री स्वामी ही एक स्थिरामनवाले कमठ साधु व जो इस महान् काय को अधिष्ठित गति में करते रहे। अन्त्यता उस गारम काय में क्रम जाना ता एक साधारण चीज थी। पश्चिमी ती केवल लिखानेवाले ही थे। बाकी सब मार श्री चौपमन्त्री स्वामी पर हा था। कौन का मूत्र नहीं पर आया है, इस मूत्र में परिचयन होन में किये मूत्रों में नहीं-नहीं परिवर्तन करने हुआ आदि काय बिना आत्मस्य के आप बनवते करते रहे। बहना चित्ता सहज होता है उतना करना नहीं। बहम में केवल जीव स्थिती है विष्णु करने में अन्त परिचय करना पड़ता है। कार्य कैसे किया जाता है यह बनवता हा जानता है। ऐसी और विद्यालय का जो पाठ दिन में पढ़ाया जाता यदि के समय आचार्यमी स्वयं उसका ध्यान करते। विविध प्रकार का व्याकरण सबकी समीर गराएँ उठाई जाती क्योंकि व्याकरण सम्बन्धी ज्ञान गुह्य व का बहुत बिदा था। वाच्य ज्ञान पिन्-पिन् कर महारह बने थे। साध-साध सहज आया बोले का भी प्रयास चलता। एक ही विषय पर बाती और प्रतिकारा के रूप में बातीयन बनाया जाता और उससे बड़ा ही हृदयवाही वातावरण बन जाता। ऐसे महान् काय वाच्य का अध्ययन बहुत लगा। कुछ संन महान् व चन्द्रिका भी करने लगे। सर्वप्रथम मुनि श्री मोहनलालजी (बूढ़वाले) न श्री बानुर्जी काय पश्चिमी आचार्य स्त्रीय मन्त्राल की समझा पूति रूप उसका बीदा करम लकर बानुर्जी की स्त्रीयय वाच्यमन्त्राल की रचना की जो मन्त्र काय की सद्रस्ता में विद्या महारह रानी थी। फिर बाद में मुनि श्री चौपमन्त्री न उन्नी का द्वितीय करम लेकर समन्तापूति करते हुए बानुर्जीय मन्त्राल की रचना की। ऐसे महान् के ग्राह्य में बाव का भी बिद्या होन लगा।

इसर बृहत्पूति का कार्य करते हुए भूनि श्री चौधमल्लजी स्वयं व्याकरण के विषय में प्रकाश पत्रित हो गये थे क्योंकि कार्य ही कार्य को सिखसाता है। व रघुनन्दनजी की महीनो सम्मी अनुपस्थिति में भी आपका नाम चमत्ता रहता। वर्तमान आचार्य श्री तुमरीगणी भूमिजी धनराजजी और मैं (चन्दन भूमि) भूमिजी चौधमल्लजी के पास बृहत्पूति करने गये। तब फिर मई-नई अनेक शताब्दे उत्पन्न होती रहती। फिर सुर्भी और वृत्तियों में परिवर्तन करना पड़ता। परिणाम यह हुआ कि विशाल शब्दानुशासन के मूल सूत्र प्रायः परिचित हो गये। तब नाम भी परिचित करना उचित समझा गया। विशाल शब्दानुशासन की जगह उसका नाम परमाचार्य्य श्री भिक्षु स्वामी के नाम पर भिक्षु शब्दानुशासन रखा गया। उसके कर्ता श्री चौधमल्लजी स्वामी के अशुभ परिणाम का ही यह परिणाम था। सब कहा जाने लगे कि इसी कार्य में मुझ से कुछ हो गये थे। उनकी ओर और घटने इसी कार्य में कमजोर पड़ गये थे। बृहत्पूति के कर्ता तो पत्रितजी थे ही पर उन्होंने भी भूमि श्री चौधमल्लजी स्वामी का पूरा हाथ था।

इसर पञ्चनामा सिध्य समुदाय बहुत बड़ चुका था। उसके प्राथमिक ज्ञान के लिए भिक्षु शब्दानुशासन की प्रक्रिया की कमी बहुत बहरने लगी। अतः इसकी पूर्ति के सिद्धे श्री चौधमल्लजी स्वामी ने अपने परमोपकारी श्री कान्हापुत्र-आचार्य के नाम से कान्हाकौमुदी नाम की प्रक्रिया बनाई। यद्यपि व्याकरण का विषय बहुत जटिल होता है फिर भी प्राचीन व्याकरणों की अपेक्षा यह प्रक्रिया बहुत सरल और सुबोध बनी है यह निर्विवाद कहा जा सकता है।

इसे (कान्हाकौमुदी) सर्वप्रथम भूमि श्री चौधमल्लजी श्री बुद्धमल्लजी श्री पुनमचन्दजी (पद्मासहस्रनामे) बाहि छोटे सक्त कण्ठक करने लगे। इसकी हस्तलिखित प्रतियाँ भी बहुत बढन लगी। कान्हापुत्री की दल रेख में कान्हाकौमुदी के अध्ययन करने का कार्य श्रीतुम्हीपुत्रजी (वर्तमानाचार्य) सम्पादने लगे गये थे।

पौष कान्हा कल्याण मन्दिर जाने

वि सं १९८ में भूमि श्री चौधमल्लजी स्वामी (बानौरवाले) ने श्री सिद्धसेन विद्याकर उचित पार्लेनाथ स्तोत्र कल्याण मन्दिर की समस्या पूर्ति रूप द्वितीय और तृतीय चरण लकर श्री कान्हाकल्याण मन्दिर बनाये। ऐसे ही पुनः-पुनः चरण लेकर एक श्री बनराजराजजी स्वामी ने एक मंने (चन्दन भूमि) और एक श्री तुम्हीपुत्रजी (वर्तमान आचार्य) ने बनाये। शीतकाल में जब हम सब बीदाहर में आचार्य श्री की सेवा में अपना-अपना काव्य कला सुनाने गये तब बयोबुद्धमजी भूमि श्री मयलालजी स्वामी ने एक साध पौष समस्या पूर्ति के स्कोर्को को सुनकर फरमाया-मुझे। एक वह समय था जब एक सामान्य सत्कृत स्तोत्र का सही अर्थ समझनेवाला भी इस समार में कोई साधु नहीं था और एक आपके अनोख परिणाम का बाद यह सुपरिणाम है कि एक साध पौष-पौष समस्या पूर्ति रूप सुन्दर काव्य बन रहे हैं।

अभी ग्याय का अध्ययन बाकी है

तब श्री बुद्धे ने फरमाया-अभी एक व्याकरण की विद्या में अपने को संकलता निखी है। एकदाल (नार) की विद्या में अभी बहुत कुछ करना है। उसके बिना साधुजी की टीका को समझने में काफी कठिनाई होती है। अतः उसका अध्ययन भी परमावश्यक है।

किन्तु अध्ययन के लिए काल-काल या रात्र परमावश्यक है इसके सुझाव में आप (कान्हापुत्री) बड़े कुशल थे। अतः आपने अपने अध्ययनीय शिष्यों को ग्याय का अध्ययन करने के लिए आचार्य हरिप्रभ द्वारा विरचित पदार्थन समुच्चय श्री हेमचन्द्राचार्य द्वारा विरचित ग्याय योष व्याख्येयिका और बाहि रेख सूरि विरचित प्रमाणनय सत्पात्तीकामनार बाहि प्रच रत्न तथा प्राकृतिक भाषा के अध्ययन के लिए हेमचन्द्र का अष्टमाध्याय कठरक करवा दिया था। ऐसे इतर अनेक सहकारी विद्यार्थी का बीच बपन कर के वि सं १९९९ में मैं स्वयंवासी बन गये।

सत्कृत विद्या का विस्तार

नवनाचार्य श्री तुम्ही ने पट्टासीन होकर विशेष रूपसे इस विद्या का सीखा। ग्यायसाधन का बड़े धन है आपने अध्ययन किया और शिष्यों को करवाया। सबसे बड़ा कार्य आपने सही समार को संकलित विद्या में बचकर करने का किया। यद्यपि कान्हापुत्री के समय कुछ साधियों साधन व सिद्धान्त चरित्रका का आसक्ति अध्ययन करती थीं फिर भी उस समय उसमें विशेष विकास नहीं हुआ था। इस कमी की आपने पूर्ति की। समय की बलि जरूरत होते हुए भी आपने साधियों को पढ़ाने में समय लगाया और कान्हाकौमुदी की टीका वृत्तियों साधियों ने कठरक की। उसकी साधनना आपने

करवाई। इसका परिणाम सुन्दर निकला। श्री गुरु सन्तानुधासन की बृहन्मूर्ति तो बन चुकी थी परन्तु अभी तक लघुमूर्ति नहीं थी। अब सतियों को पढ़ान के लिए उनकी बहुत आवश्यकता प्रतीत होने लगी। जैसे तो लघुमूर्ति बनान का काम नाकूमबी के समय श्री गुरुजी गम्भीर ही प्रारम्भ कर दिया था। लेकिन ज्ञानांक ही धासन का भार आपके कंधा पर था जान स वह प्रारम्भ प्रारम्भ ही रह गया था। बाहिर उस काम का धीम्र हा सम्पन्न करने के लिए धन मुनि और मुन सीता गया जो कि उमी कप में पूर्ण कर दिया गया। लघुमूर्ति का अध्ययन भी सतियों में विषय रूप में चलन रहा। बाद में कठिनपन सतिया बृहन्मूर्ति का भी अध्ययन आचार्य श्री तथा प र्बुनम्बन की क पास करती रही। परिणाम स्वरूप अनेक साध्विनी बिभुषी बन गईं। बाप प्रवाह रूप सत्सत में बोलने तथा कविता करने में भी उन्होंने काफी प्रवृत्ति कर ली। दर्शनसाधन के अध्ययन में भी आज अनेक साध्विनी गतिशील हैं।

संस्कृत में सर्वसोमकी विकास

किसी संस्कृत कवि न कहा है—

नरत्न तुल्य कोके विद्या तत्र सुवर्णम् ।

कवित्वं पुनश्च तत्र सविनस्तत्र सुवर्णम् ॥

प्रथम तो नर तत्त दुर्लभ है, उसमें विद्या तुल्य है। उसमें भी कवित्व तुल्य है। कवित्व य भी (कवित्व) सविन अति दुर्लभ है। आज तेरापन समाज में संस्कृत में कविता बनानावाले अनेक नव व सतिया हैं। एकाधिक सतन भी अनेक विज्ञान और साध्विनी बनाय हैं। बहनों में तो एक ही दिन में दो भी पाँच ली तथा हजार स्मोके तक भी बनाय हैं। इनके अतिरिक्त विविध प्रकाश क भी आधुनिक भी हैं जो विषय वय विषय पर माना अन्तों में उत्साह कविता बाप सहे हैं। वि स २११ में आचार्य श्री गुरुजी पूना पचार। बड़ी के विविध विद्वानों द्वारा बड़ा की प्रभाव आध्विनी तथा में सहेन गोरी का आबोधन रखा गया। संस्कृत में आपसो का काव्यरस चलन के बाद आधुनिकता का नाम कम पड़ा। अक्षर एन बाट व एम ए पीएच की ने विषय प्रवाल करने हुए कहा—

समयज्ञापक नित्य नभ्याना हस्तभूषणम् ।

अम्बरभूषणमाकम्ब्य शटीयर्ष विषम्येताम् ॥

बर्तन आधुनिकों का हस्तभूषण जो नित्य समय शापन करने वाला शटीयर्ष है उसका अम्बरभूषण में बदल करिय।

संस्कृत भाषा के मजबूत ही जागत हैं कि बड़ी के ऊपर आधुनिकता करवा विनना कठिन है। लेकिन विविध मन्त्री मुनि भी नवमलरी ने आचार्य श्री की आज्ञा पाकर विषय वय विषय पर अम्बर अम्ब में बार स्मोके उत्साह रन मुनाय। विद्वाना के आचरण का पार न रहा। इसी प्रकार निलक विद्यापीठ में भी समस्यापुर्ण का प्रभावोन्मादक आनाबरन रहा।

काशी के संस्कृत महाविद्यालय में भी स्वाहाह के विषय वय बाप प्रवाह एक अम्ब संस्कृत आपस के उपरान्त उत्साह दिए गए विषय पर इसी मुनि ने आधुनिकता रनकर विद्वाना की मजबूत बनाया।

इसी प्रकार वि स २८ में अम्बरभा छावनी के कालक व आचार्य श्री के आपस के परस्पर आधुनिकता का काव्यरस रखा गया। मुनि श्री बुधमलरी साह हुए और बड़ी के प्रिमिषक सहीदय व आधुनिक विद्या के विषय पर कविता करने को कहा। मेवासी मुनि न प्रवृत्त विषय पर अल्पलिप्त स्मोके शीतला शुरू किया। शीला मजबूत ही मुनन कम। कई स्मोके शीतले पर प्रिमिषक न कहा—अरिय। म बुनरा विषय देता हैं। आपस उम्ब यह भय हो गया था कि बड़ी य पूव निमित्त स्मोके तो नहीं बोल रहे हैं। अत उन्होंने कहा—मेवाला न गवर्नर जनरल की शीतल में प्रस्ताव रखा था कि भारत में पाठशास विषय का प्रचार किया जाय। उनके रग रूप तो भारतीय ही हैं किन्तु दिक् व विषय पाठशास बन दिव जाय। इन प्रस्तावित पिता का उत्तर भी श्री शरी के अक्षर तथा कर्षों तमार करना था इत्यादि बातों की वरन हुए उन्होंने एक कम्बा भाषण के आका और भाषण में बड़ी कई बातों की ही पचबड करने को कहा। इस तरह एक अतिरिक्त विषय पर उत्साह संस्कृत में कविता शीतला कोई मजाक की बात नहीं थी। लेकिन विविध अम्बानी मुनि श्री बुधमलरी ने कुछ अपने पूर्वजम को बलकते हुए उनके भाषण को पचबड कर वाला। उपरिक्त विद्वान इसमें बहुत ही प्रभावित हुआ और प्रिमिषक तो मजबूत हा गया।

ऐसे ही आचार्य श्री के आज राष्ट्रपति पवन में राष्ट्रपति राजप्रवणार द्वारा प्रवृत्त विषय “आपसप्रकाश” पर इसी कवि

भेष्ट मुनि म आयु कविता की। राजघाट पर बिनोय द्वारा दिये गये विजय पर भी उन्होंने सुन्दर बलिना मुनार्थी। इसी तरह एक विद्वान् समाज में उन्हें विचारिणी छन्द में फाउण्टन पेन पर भीष्म को बहा गया। उन्होंने तत्काल उसी विषय पर आयु कविता श्रोत्र कर अपनी अनूपम प्रतिभा का परिचय दिया।

संस्कृत साहित्य की सेवा

तेरापच म सरहून साहित्य से बहुत कुछ पाया है तो भाष-भाष उसने हमें दिया भी है। विद्वान् साधु-साध्वियों साहित्य निर्माण द्वारा सरहून प्राकृतिक हिन्दी मुजरानी तथा पञ्जाबी भाषि भाषाओं के साहित्य भंडार को भरने में अपनी ओर से बलिचित् सहायोग प्रयास कर रहे हैं। यही केवल उनके संस्कृत साहित्य का दिग्दर्शन कर दिया जाता है। यद्यपि जनक शैलजी की रचनाओं की सूची हमने सम्मिलित नहीं की जा सकी है फिर भी प्रयागपूर्वक बलासम्भव जिन लेखकों की रचनाओं के नाम में प्राप्त कर तथा हूँ उनकी सूची हम प्रकार है

(१) आचार्य श्री तुलसी

- १-जन सिद्धांत दीपिका
- २-मिशु म्याय कविता
- ३-जनम्य पद्विधिका
- ४-श्री कालकल्याण मन्दिरम्
- ५-शिवदा पञ्चमति
- ६-वम रहस्यम्
- ७-सौराज्य
- ८-वलि माहात्म्यम्
- ९-कि उत्तमम्
- १०-सबमस्ति मास्तिफिकिषु
- ११-विद्या सकेता
- १२-कपा-कोष

(२) मुनि श्री श्रीचमलजी

- १-श्री मिशु सञ्जानुसासन (मण्डाध्यायी)
- २-कामूक्रीमुदी प्रक्रिया (पूर्वार्ध व उत्तरार्ध)

(३) मुनि श्री कानमलजी

- १-कालू कल्याण मन्दिरम् (इयम्)
- २-कालू भक्तानन्द
- ३-पञ्च तीर्थी
- ४-गोप काव्य
- ५-मुञ्जसी म्याय प्रवैधिका

(४) मुनि श्री नवमलजी (बापौर)

- १-श्री मिशु महाकाव्यम्
- २-मुक्तिपाथ (म्याय विषय)
- ३-अन्योपदेश
- ४-तेरापच स्तोत्रम्
- ५-सत्सग महिमा
- ६-भित ननुनिधिका
- ७-बेराय्य तरविशी

मुनि श्री नवमन्त्रजी (बागोर) (बारी)

८-बहुपष्टकम्

९-गुह्यसीवचनामृतस्तोत्रम्

(५) मुनि श्री बजरामजी

१-प्रस्ताविक श्लोक सप्तकम्

२-वेद्यपुरुषार्थे शान्तिशिका (मेय काव्यम्)

३-कामू कस्यान मन्दिरम्

४-मिश्र सन्धानुसासन (कव्यवृत्ति)

५-एकाङ्गिक सप्तकम्

६-मयोमुख नवकम् (मेय काव्यम्)

७-कालमुखाष्टकम्

(६) मुनि श्री बालनजी

१-भी वैराग्यकसप्तति (पद्य)

२-प्रबोध पञ्च पञ्चाधिका "

३-भारतमात्र शान्तिशिका

४-अनुमृत्तिसप्तकम् "

५-उपदेशामृतम्

६-कामू कस्यान मन्दिरम्

७-कैवल्यपञ्चविंशति

८-बाल पौड्यकम्

९-गुह्य पञ्चदशकम् "

१०-पञ्चिक पञ्चदशकम् "

११-भारतमहोष्टकम्

१२-वास्तविक विचार नवकम्

१३-पिपीलिकाष्टकम् "

१४-बहु व्यष्टक

१५-सत्संगति माहारम्याष्टकम्

१६-प्रात्यहिका श्लोका "

१७-पञ्चतीर्थी (मेयकाव्यम्)

१८-नीतिकात्रयीवृत्ति "

१९-अर्जुनमाकाकारम् (पद्य)

२०-प्रमथप्रबोध "

२१-वर्म दण्डक विवेक "

२२-निबन्धावलि "

२३-मिश्रलिङ्गानुशासनवृत्ति "

२४-वीतरामस्तुति (पद्य)

२५-रामस्वापूति श्लोका

(७) मुनि श्री श्रीगरमन्त्रजी

१-गान्धर्व विजय (पद्य)

मृनि श्री हृषिकेशजी (पार्वी)

२-अप्योष्णि गवोह (पद्य)

३-गुहगौरवम् (पद्य)

(८) मृनि श्री सोहनलालजी

१-काननराजपरमोत्तमम्

२-काननस्यामन्दिनर स्नातम्

३-देवदुर्गनामम्

४-मानुवीरनम्

५-मयबस्त्रुति

६-मुनदीप्रसा प्रतिज्ञा

(९) मनि श्री लक्ष्मणजी (हनुमोर)

१-अधुरीना

२-मुकुलम्

३-मन्दन भारतीय मन्दिरविष

४-मैत्रांशु कुटिलिनि

५-रत्ननाम करिणम्

६-मिथुनातरम्

७-मुनमीलीनम्

८-मन्दन कावत रचना कावयमम्

९-निरम्भाकि

१०-नवाग्रह

११-न्याय पञ्चाशति

१२-नीलम् हयम्

१३-नमपुरसावा

१४-नलोचमाका

१५-अष्टाक्षम्

१६-बोधि

(१०) मृनि श्री लक्ष्मणजी

१-हनुमन्तरम्

२-महावीर रातनम्

३-निम्बरातनम्

४-अयाचामक्षरकम्

५-नाक रातनम्

६-मुकुटीरकम्

७-तेजपत्र क्षरकम्

८-देवदुर्ग हानिधिका

९-मिथु हानिधिका

१०-मुकुटी हानिधिका

११-कामकुञ्ज हानिधिका

मुनि श्री छत्रमन्त्री (बारी)

- १२-तप कुटी हाथिधिका
- १३-मुख्यपत्र हाथिधिका
- १४-मविशखर हाथिधिका
- १५-मुक्ति हाथिधिका
- १६-समकाव हाथिधिका
- १७-प्रतिभा हाथिधिका

(११) मुनि श्री बुद्धीचम्पवी 'गार्हपत्य'

- १-सुखसी स्तोत्रम्
- २-सुखसी यत्नम्
- ३-मर्यादापत्रम्
- ४-एकाङ्गिकयत्नम्
- ५-मेवाष्टकम्
- ६-समुद्राष्टकम्
- ७-नीतिचर्चाहम्

(१२) मुनि श्री बुद्धमन्त्री

- १-निबन्ध समोहः (गद्य)
- २-कथापिटकम् "
- ३-बारममीमांसा प्रथेधिका
- ४-स्मितम्
- ५-तत्त्वतः भाष्य
- ६-माधवीय सत्कृति "
- ७-वसुधैव कुटुम्बकम् (पद्य)
- ८-श्री सुखसी स्तोत्रम् "
- ९-सत्सग विधिका
- १०-अमुकर यत्नपत्रम्
- ११-सुखमणि वसुधैवकुम् "
- १२-अभ्योक्तिपत्राधिका "
- १३-ऐकाङ्गिक यत्नम् "
- १४-टीक्ष्णम् "
- १५-वेदात्तैवबन्दीप "
- १६-मुक्तापाका "

(११) मुनि श्री धूमचम्पवी

- १-श्री सुखसी स्तोत्रम्
- २-ऐकाङ्गिक सम्पत्त्य स्तोत्रम्
- ३-मकीर्ण श्लोका
- ४-श्री वेदार्थवस्यसि (टीका)

(१४) मुनि श्री गणराजजी 'बड़ा' (सरदारगढ़)

- १-मिथुनपत्रम्

मुनि धी नगराजनी (सरवाहसहृ) (आपी)

२-मादयम मुचमा

३-नरवरम्

(१५) मुनि धी मीठासामनी (साव्य)

१-गान्धर्विकागामुनिनारम्

२-अध्याय पञ्चविंशति

३-विश्वरूपवाच्यम्

४-नयामवह

(१६) मुनि धी अम्मासामनी (सरवाहसहृ)

१-अमुवा पत्रम्

२-मम पत्रम्

(१७) मुनि धी महद्विचारनी

१-एवास्ति पञ्चमी

२-वापिमात्रम्

३-पञ्चमी एवास्ति मात्रम्

(१८) मुनि धी मोहनसामनी (साव्य)

१-ममिनाम नति

२-नर्तुर वाच्यम्

३-नत्यना

४-एवास्ति पत्रम्

५-ममस्या निगण्डि

६-प्रदान प्रगति (पद्य)

७-मार्तम मरुति

(१९) मुनि धी कुम्भराजनी

१-अर्धकादस्य चन्द्रिका (नत्यना वाच्यम्)

२-व्यास पुत्रम् (अनुभववाच्य वाच्यम्)

३-गुल्मी गीता इनाक अनुई-पिपरिमिता

४-नका निरुक्त (पद्य)

५-विश्वमय वाच्यम् (पद्य)

(२०) मुनि धी भागीलालनी 'ननुकर'

१-ममस्या पत्रम्

२-पञ्चिक पत्रम्

३-गुल्मी सत्यम्

४-मुपप्लवम्

(२१) मुनि धी सुतलालनी

१-एवास्ति पत्रम्

२-उचिष्टम् (लोक संवह)

(२२) मुनि धी अम्मासामनी

१-एवास्ति पत्रम्

२-लोक संवह

(२३) मुनि श्री राकेशकुमारजी

- १-एकाङ्गिक स्मोक सहस्री
- २-नया शिक्षतकम्
- ३-ऐकाङ्गिक शिक्षनकम्
- ४-बालक सप्तह
- ५-परिमलम्
- ६-उत्थिपितम्

(२४) मुनि श्री श्रीचन्द्रजी (बमकोर)

- १-मर्यादापोषकम् (पद्य)
- २-मेधाष्टकम् "
- ३-नयाष्टकमासा
- ४-समुद्राष्टकम्
- ५-सम्पन्न निबन्ध (गद्य)
- ६-एकाक्षर निबन्ध
- ७-कवामासा

(२५) पण्डित रघुनन्दनजी

- १-निम्नस्वाध्यासन बृहत्पुति

(२६) साप्ती श्री कृष्णचरणजी

- १-प्रतिष्ठा आर्थशिक्षा (सम्पादकता निबन्ध)
- २-हरिचरणकालिकम् शिक्षतकम्
- ३-मर्यादाष्टकम्
- ४-हरिचरित्राणि पद्यम्

(२७) साप्ती श्री मोहनकुमारीजी

- १-निबन्धमासा (पद्य)
- २-पद्या पट्टशिक्षा (पद्य)

(२८) साप्ती श्री मानजी (बृगराड़)

- १-ऐकाङ्गिक सतकम्

(२९) साप्ती श्री कलमकरजी (बबयपुर)

- १-ऐकाङ्गिक सम्बोधितकम्

(३०) साप्ती श्री नालकरजी (काठजू)

- १-ऐकाङ्गिक सतकम्

(३१) साप्ती श्री सोहनजी (राकेशदेसर)

- १-ऐकाङ्गिक सतकम्

(३२) साप्ती श्री मन्मथजी

- १-गीतबोह

(३३) साप्ती श्री कानकरजी

- १-गीतिवा
- २-महिमा पौष्टकम्
- ३-मेधाष्टकम्

साम्नी श्री कामरुचरजी (पारी)

४-सत्याष्टकम्

५-ब्रह्मसूत्रम्

६-ननस्त्रिपञ्चकम्

७-समता सप्तकम्

८-मर्यादा पञ्चकम्

(१४) साम्नी श्री बनकम्भीजी

१-ब्राह्मसूत्रम्

२-ब्रह्मसूत्रम्

३-सुविमलम्

४-सुविमलम्

५-सटीष्टकम्

६-सूची सप्तकम्

७-सूची पञ्चकम्

८-सूचिपञ्चकम्

(१५) साम्नी श्री मधोबराजी

१-सुविमलम्

२-सुविमलम्

३-समत्वाष्टकम्

४-सुविमलम्

५-सुविमलम्

(१६) साम्नी श्री कमलम्भीजी

१-मर्यादापञ्चकम्

२-जीवि मुक्त

(१७) साम्नी श्री लक्ष्मणजी

१-सत्य पञ्चकम्

२-सुविमलम्

३-संस्कृत गीतिमाळा

४-मर्यादापञ्चकम्

इस प्रकार साहित्य साधना का यह श्रेष्ठ अवसर भारत के रूप में था। यद्यपि यह भारत अभी तक एक पतनी ही था। तथापि निरन्तर प्रगति करती और नवजातशिशुओं को अपने में गति करती हुई यह बीम ही एक विशाल भारत का रूप लेकर नहीं रूप में प्रगति होती और संस्कृत साहित्य के समुद्र को मरन में अपना एक महत्त्वपूर्ण स्थान बनापयी ऐसी भाषा की जा सकती है।

तेरापथ का वर्तमानकालीन काव्य साहित्य

(मुनि श्री रूपचन्दजी)

तेरापथ की साहित्य परम्परा न अपन युग का सफलतापूर्वक प्रतिनिधित्व किया है यह निस्सन्देह कहा जा सकता है। तेरापथ के प्रसिद्ध आचार्य भिक्षु म लेखर उनके वर्तमान उत्तराधिकारी आचार्य प्रबल की तुलनी तक का रचित साहित्य इसका जीवत प्रमाण है। भले ही कुछ कारणों से यह साहित्य जनता के समक्ष न आया हो फिर भी इस साहित्य प्रदानयुग में हम उस मकर जवाब नहीं कर सकते। जीवन के शाश्वत मौलिक सत्यों का अस्मिन्त रूपन प्रकटीकरण आचार्य भिक्षु का सहन मुन बा। अनेक गहन विचारों को सरक भाषा में गूब कर उन्हें व्यावहारिक रूपों द्वारा हृदयंगम कर देना आपकी विमल प्रतिभा का परिचायक है।^१ कर्म और मृत्यु, बचन और मुक्ति-मानव मन की स्पष्ट किन्तु उसनी रेखाएँ हैं जिनकी स्वीकृति अपना अस्वीकृति की अभिव्यक्ति में मनुष्य प्राय अवफल रहता है। उम्मी रेखाओं का सहज समीकरण आपके साहित्य में सम्पन्न है। आपन कहा "जीवन और मृत्यु अपने आप में न कान्य हैं और न अकान्य। य परिचयन के बचनमायी बरन हैं। पहले बरण में प्राणी नय जीवन के लिए आता है और दूसरे में नय जीवन के लिए चला आता है। पुनस्य की भूमिका में जीवन कान्य है और मृत्यु अकान्य। आत्मा की भूमिका में जीवन और मृत्यु न कान्य हैं और न अकान्य। समयमय जीवन और मृत्यु अकान्य हैं तथा समयमय जीवन और मृत्यु कान्य।"^२ आपके साहित्य की सर्वाधिक शिक्षयता यह है कि आपने जीवन के सनातन सत्यों को परिभाषा के कृत्रिम बचना में बाँधने का कभी प्रयत्न नहीं किया। यही कारण है कि आपकी रचनाओं में साहित्य स्वय सत्य का मूर्त रूप लेकर प्रकट हुआ है। तेरापथ की प्रसिद्धि ता एकमात्र यही कारण है कि उनन साम्प्रथमिक कदाग्रह और हठधमिता को कभी प्रमय नहीं दिया। आचार्य भिक्षु ने जनक सद्धान्तिक विवादास्पद सत्यों पर अपना स्पष्ट बिबुन सहमति और मतभेद प्रकट किया किन्तु उसमें भी उनकी विनम्रता और आप्रह-हीनता साबार हीनर निबटरी है।^३

बर्त की सन्या और साधना के अनन्तर आपने कगमय ३ हृदय पर रचें। उनमें समाज की दुस्तिन टीनि-निबाज बर्न के नाम पर बल्लेबाजे अन्य विश्वास और रुढिया पर हुनें टीके ध्यग मिलते हैं। वर्तमान युग जिन-जिन कारणों से धर्म को अभिघात आपित करने का साहस करता है आचार्य भिक्षु न आज से वो सतक पहले ही उन्हें अरनी सेगनी का विषय बनाया बा। इन सख आचार्य भिक्षु को हम एक जातिकारी मयउन-मनेता के रूप न ही नहीं अपितु एक सकन साहित्यकार के रूप में भी पाते हैं।

इनके पदबाद तेरापथ के प्राण बीमज्जमाचार्य अपने आप में बैसिष्टय किए जाते हैं। आपने १८ बग की कन्य आपु में ही प्रकाशनामूष (मतायम बिगेन) क बहुत ब किन्यस्तम सत्यों का मय-बनापूबक भाषानुबाद किया। आपन अपन जीवन काल म कटीब मोन काब पर रच जिनमें मौलिक सत्यों के निरूपण के साथ-साथ कुन्तर आम्प्यान भी मिलते हैं। गुब का सदस्य सब और सबाधि के प्रति एरनिष्ट हो सब का बहु बाहित्व कैम निभाय कब क भिन्न मरेंग मयण की आबना एराबार हो आदि के सम्बन्ध में उम्मीने प्रचुर भाषा में साहित्य लिना जो कान्य की दृष्टि म वो नय महत्त्वपूर्ण नहीं है। आपने मुख्य जीवनन सिद्धान्त व्याम्प्यान ईराप्यारमक और चरितरम पूर्ण गीतिनारएँ लिनी जा आज भी जीव-प्रचलित हैं।

इनके बाद अन्माचार्य भी कान्यमनी अपनी कान्यप्रियता के लिए अति प्रसिद्ध हैं। आपन जीवन-काल में साहित्य उत्पन्न

१-कगमय हार ४ भाषा १

२-भिक्षु विचार सार्तन पृष्ठ ४८

३-भिक्षु विचार सार्तन पृष्ठ १३

को आपन जो स्वायत्त प्रदान किया वह इतिहास में विरस्मरणीय रहेगा। वर्तमान समस्त साहित्य-संपदा का येन आप को ही है बिनाके कारण उपपन्न मात्र संचार के समस्त उष्ण मस्तक है। यद्यपि आपने बहुत कम रचनाएँ कीं तथापि उपलब्ध रचनाओं के आधार पर ऐसा कहा जा सकता है कि आपकी रचना-शैली बहुत ही सरल शिक्षाप्रद और मनी हुई थी। अपने शिष्य साधुको का आपन व्याकरण स्याम सिद्धान्त और बर्णन के विषय में सफलतापूर्वक प्रवेश कराया।

अब आचार्य प्रवर श्री तुलसी गौरी एक यशस्वी साहित्यकार के रूप में हमारे समक्ष अवतरित होते हैं। आप बगम आठ प्रतिमा-सम्पन्न कवि हैं। जीवन की अमर साधना में भीषा हुआ आपका साहित्य मरणशील व्यक्ति में निहित बमरूप की साक्षात् रचना चाहता है। यज्ञ और श्रद्धेय के माध्यम से वह स्रष्टा और उपभोक्ता के साथ जो एक तादात्म्य स्थापित करता है वही उसकी महत्ता है। जहाँ यज्ञ और श्रद्धेय एक रूप होकर काव्य क्षेत्र में उतरते हैं वहाँ काव्य केवल कठोर एक ही सीमित न रहकर जीवन के साथ एकात्मता स्थापित कर लेता है और यही काव्य की सबसे बड़ी सफलता है। वहाँ यज्ञ और श्रद्धेय अभिन्न हो जाते हैं वहाँ यज्ञ का प्रत्येक रूप श्रद्धेय बनकर ही मुखरित होता है। यह अभिन्नता ही काव्य का प्राण होती है जो उसे अन्त तक सजीव बनाए रखती है। मौलिक स्रष्टा के माध्यम से उस 'विघट' को भ्रष्ट कर देना ही कलाकार की दक्षता का मापदण्ड होता है। काव्य का मापदण्ड कभी कवि नहीं विन्तु कवि का मापदण्ड नाथ्य होता है। उसही संवेदनशीलता स्वरूप जगत के सुखमय अनुभवों को किस विपुलता से प्रभावित करने में समर्थ है—इसका साक्षी नाथ्य ही होता है। अन्तर्गतता से उन्मूढ कुछ बिन्दुओं पर ही समस्त जगती की चेतना को किस बूझी से अपने में समेट लेते हैं यह उसही की अलौकिकता है। कवि का वह जब विस्तृत होकर काव्य में डलता है तब वह बहु तक ही सीमित न रहकर सार्वजनिक बन जाता है। और वही काव्य लोकप्रिय बनता है। आचार्य प्रवर की यही विशेषता रही है कि उन्होंने नाथ्य के माध्यम से जो भी गाथा वह काव्यमय उद्गार मान ली अपितु उसमें वास्तविकता मूर्त रूप लेकर उठी है। उनके जीवन का प्रत्येक अणु संगीतमय है। उनका संगीत-स्वर अपने पीछे एक लम्बी पूँछ छोड़ जाता है जो जन मानस की कितनी ही कोमल कहरियों को उल्लेखित करती हुई आने बह जाती है। आपकी भाषा सब सावानुभासिनी रही है।

काव्यशोषितास आपका राजस्थानी महाकाव्य है। उसके चरित्रनायक हैं आचार्य श्री कामरूपी जो आपके आर्याप्त हैं। उसमें चिन्मय परम्परा का बहुत तो हुआ ही है, साथ ही साथ वर्तमान को अतीत और अनागत के साथ विरल बिलसमता से बाँधा गया है उसमें सचमुच काव्य बलत्कार निखर उठा है। अब देखें तो—

इक बिबल धीव जगु बमकाची
तब काजू-काया कम्पाणी
बरहूर बरहूर बिम तब पापी।
जब मजबा-बुप बीकत बाणी
निज गाती शिशु-सम पर ठाणी
बापी मनु मुँह-मर निस्साणी ॥

जीवन के अगणित छिद्रों से साँफनवाला सत्य जब यज्ञ के संवेदना से भर जाता है तब कवि बेचना-बिह्वल ना उठता है—

एक पत्नी प्रीत नहीं परै कही पार,
पिऊ पिऊ करत पर्यो पुकार,
पिय नहीं मुखिर ने भिन्नर डिगार।

राष्ट्र के प्रतिष्ठ साहित्यकार श्री रामचारी सिंह 'दिनकर' के अनुसार—केवल विचारों के झरोखे होत मान के बकिता में बसित नहीं उमरगा। नाथ्य की साधकता तीव्रती मानी जायगी जब विचार चिन्मय में परिवर्तित कर दिये जायें स्वर्ग और उरमाहा के महारे उनमें प्रतिष्ठा उत्पन्न कर दी जाय। वही प्रतिष्ठा आपके नाथ्य ने प्रत्येक जड़ पराव में की उत्पन्न कर दी है। उदाहरण के लिए—

पवित्र उदर बचाएँ, लगे सवाल ही ठाठ।

येव थाणी येवनी रे, जोई लड़ी-जरी बाग ॥

सबन सिमोन्सय ने मिये रे, उँचा करि करि हाय ।
 बबल हक-सिलरी मिये रे, बे हाका जगनाय ॥
 नमका बिरह तुमार ब रे, भरे निहारना जाय ।
 प्रमदा राब प्रमै करी रे, सहे काव्या निरबाय ॥
 कोनिस कूबत म्याज पीरे यतिराज उदाय नाय ।
 जरबट बट बटका करि रे बिल बटका बिलावे बाय ॥
 मे अबका अबका रही रे, किम पहुँचै मम संदेश ।
 हम भुरभुर मनु भुरणा रे, सकोव्यो तनु बिसय ॥

रूपकों और उपमाओं के सहारे जिस दृष्टता में बरटी के कण-कण को आपने आपने अक्षय से परिष्कृत कर दिया है वह निस्सन्देह आश्चर्यजनक है। ओज माधुर्य और प्रसार युक्त शब्दों के युग्मन में जब सत्य सत-सत वाद्यों में उमड़ता है तब पाठक भी तृप्ति भाटक की तरह उसके लिये झूम उठता है—

खीले खपटी बुपटी दीप बबल प्रकाश ।
 पूज्य बदन रमणी कभी प्रकटी ज्योत्स्ना जाय ॥
 स्वामी सतमयी सुलब भिन-भट सगी हेय ।
 ध्यनी अङ्गव्यगी मणी सगी छो बुक रेत ॥
 सयस रंभे रयिनी बयिनी सब नर्तगिनी बाल ।
 छीक मुरगिनी उज्ज्वल रगिनी लयिनी जय जवाल ॥

शाय् के माध्यम से कवि अपनी मानसिक अवस्था और अनुभूतियों का चित्रण मात्र ही नहीं चाहता अपितु उन्हें विवरणमय स्तर पर मनाहित करने का प्रयत्न भी करता है। जीवन के आरोहण अवरोहण का भी दिग्दर्शन मात्र ही शाय् का उद्देश्य नहीं होता बल्कि उसके उद्भूत चित्रण सत्यों को वह उसके माध्यम से प्रकट करना चाहता है। शाय् का उपमोन्मा भी मानवीय दुरवस्थाओं के उपशमन के लिये ही उसका उपयोग करता है उसके उमार के लिये नहीं।

‘मल-मुक्ति’ बन शाय्मय पर आवाधि आपका एक प्रबल काव्य है। इसमें सप्ताद् भय और उनके अनुज बाहुबलि के बीच होनबाले महान संघाम का चित्रण है। आचार्य प्रवर न इस श्रांतिहासिक कवामक के आभार पर मुड और उनकी बिनवारियों के कारण उसके होनबाली मानवीय दुरवस्था और अनिष्टकर परिणाम अनागत ससृष्टि पर पड़नबाले उसके प्रभाव आदि विषयों को एतदनुगीत समस्याओं मुख्यतः शीतमुड और तृतीय विरह महामुड के स्तर पर सुस्पष्टाने का प्रयत्न किया है। मुड से होनबाले मयकर परिणामों का वर्णन करते हुए वे कहते हैं—

मदरात्रि विवर्धित हुआ अविचल वृत्ति की छोड़
 मामो अबुधि अबलि पर, सपटा सीमा छोड़ ।
 महा मदकर रूप में प्रभुपित हुआ कृतान्त
 लगता एसा सप्रियट है जब तो वस्यान्त ।
 वरूर वरांती बरा वरिमन है रावि धक
 नीमी माई व्योम पर हैम अनिष्ट उरक ।
 बिरह स्थिति का निबट जब लगता है अबनाल
 करने को है आज इस मानवता का मान । (मल-मुक्ति)

मुक्ति-प्रहार प्रवर में बाहुबलि की जन अवेष्ट भाला बल पर मुष्टि में प्रहार करने देणवर समान मानव मन महान् अनिष्ट की आशानामा में भीतर नर उगता है —

त्रिमै बड़ी-बड़ी आशाएँ
 वे भी यदि माया बन जाएँ
 जीवन हो जीवन नहारे, जयुन भी यदि मारे ।

सीमा ठीक रहे जो सागर
कहो कहो फिर किसको जाकर
सीतल जस प्रगल्भित करे यदि यत्र सरे जंगारे ॥

(भरत-मुनि)

कवि अपनी कल्पना सक्ति से काव्य को कितना अधिक निहार देता है इसके किन्ने इसका प्रथम पद्य ही देखें जो सप्त-समय के लिय रचा गया है—

अविष से से अम्बु रवि बन लय कर आकाश में
ताम मय्य विनाग काठा पुन सकल प्रकाश में ।
सीन होकर स्वयं उसमें देखता है शोक कर,
दुविष बाधुर और उत्कण्ठित जगत को शोककर ॥१॥
समस्त आचक्षर समय की मांग सारी वृष्टि से
स्वच्छ सीतल मधुर भवभय बाहिरी की वर वृष्टि से ।
छिन्न कर भू सौपडा वह नीर छिन्न-चरय को
सब की यह बल्लु सावर, है समर्पित सब को ॥२॥

इसके अतिरिक्त आपन आपाठ मृति अनिपरीक्षा नील रो प्याको (राजस्थानी काव्य) बादि हिन्दी और राजस्थानी में सेकड़ो नील रहे हैं, जिससे जन साधारण कामान्वित हो सके ।

छेरापक की आचार्य परम्परा ने साहित्य के क्षेत्र में जहाँ अपना पूर्ण योगदान दिया है वहाँ उसने अपने शिष्य साधुओं को भी उस और अक्षर करन का सतत प्रयास किया है । आचार्य प्रवर अनेकों बार कहा करते हैं "धर्म निर्माण की अनेका व्यक्ति निर्माण को मैं अधिक महत्त्व देता हूँ । साहित्यकार अपने जीवन-काल में ५ प्रबो की रचना की अनेका व्यक्ति निर्माण को साहित्यकार बनाये तो वह अधिक महत्त्वपूर्ण है । इस तरह प्रारम्भ से ही व्यक्ति-निर्माण की ओर विद्यार्थी प्रेरित किया गया जिससे साहित्य क्षेत्र अधिक बढता रहे ।

सत साहित्य मुख्यतः सस्कृत हिन्दी और राजस्थानी इन तीन भाषाओं के माध्यम से प्रवहमान है । सस्कृत भाषा में पद्य और पद्य साहित्य प्रचुर मात्रा में लिखा गया किन्तु इस भाषा के एतद्भूमीन न होने के कारण यह साहित्य प्रकाश प्रसिद्धि में न आ सका । राजस्थानी भाषा में हम काफी धनू साहित्य मिलता है । मातृभाषा होने से अनेको उठो ने अधिकतर पूर्वक अपनी सेवनी उठाई और इस भाषा में सफ़लतापूर्वक अनकों गीति-काव्य रचे । इनमें मुनि श्री नवमस्त्री (बापोर) मुनि श्री बलराजजी मुनि श्री चन्दनमस्त्री मुनि श्री सोहनलालजी (बूक) बादि के नाम विद्यत रूप हैं उन्मजनीय हैं । मुनि श्री चन्दनमस्त्री का साहित्य एक अपूर्वता लिए है जिसमें वे विषय की साधारणता में भी एक वशिष्ठ्य खोजते हैं । वे अपनी आनुप्रासिक भाषा में पाठकों को उस गहनता में पठन को विवश करते हैं वहाँ पर व्यक्ति की सामान्य पति होने हुए भी वह उससे अनजान रहता है । मन की ओर खड़े करती हुए वे कहते हैं—

छाप कर बाप मात तात से मया जो म्पारा
बाक छिर भाप है नास बन म गुंजाप है ।
भीडा क्ला रा पापा मोहन हर बाप मुनि
मीन इव बाप बाप बाप ना जबाप है ॥
बराब सब बाप परा ताप में जबाप फिर,
तीनों बीच पाप द लगेदया तन बाप है ।
चन्दना पुत्रात महा नष्ट जो हमार पर
मन की न माप तो जमाप ही विमाप है ॥

× × × ×
एक मदन में पाप ना पुषप पुषप बादेप
चन्दन मन्मथ क्यों नहीं होना सत्ता विनेप ?

मुनि भी सोहलबासजी अपना काव्य में पदसाहित्य उपमाएँ और स्वभाव विषय की दृष्टि से अति सफल रहे हैं। बिगस मापा म बिध रूप में आपका काव्य-सौष्ठव निबारा है वह सहज ही हृदयस्पर्शी है। 'सोहल बासजी' में मुन का माहात्म्य गाते हुए वे कहते हैं—

नमन करत सब विषय तरत मय
उहवि तरत कुल परत मलग है।
भरम मिटत बिन भरम पटत बब
मुन सब बरत कटत बब नग है।
बचन तहत करि गहत गहत वह
'कमक' कहत सुकहत विष मय है।
सतवत वत मत बस मृत हह विवि
मुन मुन जलनिवि अनब भयग है।

इसी प्रकार मुनि श्री नबमलजी बनराजजी आदि ने भी राजस्थानी भाषा में सहस्रो पद्य व नेय-काव्य रचे हैं जो काफी लोक प्रसिद्ध हैं।

इसके बाद हिन्दी युग प्रारम्भ होता है। ऐतिहासिक दृष्टि से तेरार्पण में हिन्दी का विकास १९ वर्षों से अधिक का नहीं है। किन्तु इस अल्प अवधि में भी जिसने गति से उसने विकास किया है कि उसमें अनेक केसक और कवि साहित्यज्ञान में उठते। उन्हो अपनी स्वतन्त्र हाली से साहित्य क्षेत्र को प्रभावित ही नहीं किया उसमें एक नया मोड़ भी दिया है। काव्य-भगत को अधिक प्रभावित करनेवालों में मुनि श्री नबमलजी और मुनि श्री बुद्धमलजी विशेष रूप से सफल रहे हैं। यद्यपि प्रारम्भिक रचनाओं में जीवन का सामान्य अनुभूतात्मक विषय मात्र ही मिलता है फिर भी भागे बसकर वे अधिक मीथिक और परिपक्व बन कर निकली हैं। एक छत परम्परा का बहाने करने के कारण उनकी रचनाएँ तदनुक्रम ही यह स्वाभाविक ही है। फिर भी उनमें एक चयीत है जो अच्छी के प्रत्यक्ष रूप को अपनी ओर सहज ही आकृष्ट कर लेता है। उसमें जीवन की एक प्रति है, और उसके प्रति है एक उत्साह जिसमें उपनोक्ता स्वत आगम विचार हो उठता है और वह एक नई स्फूर्ति व चेतना का अनुभव करने लगता है। स्वयं पण्ड कवि मैबिलीसरन सरन मुन के शब्दों में—वे कहिसा भर्म के अनुयायी है। इस कारण उनकी रचना तदनुक्रम ही यह स्वाभाविक ही है। परन्तु उसमें जीवन का उत्साह और पर्यष्टि की भावना है।

मुनि श्री बुद्धमलजी की काव्य रचना में सहज गति है। उनके काव्य में आत्मविश्वास अपनी चरम सीमा तक लम्कटा है जो अनुसाह और नपुंस की अनन्त भूमिक रेखाओं को बीरता हुआ अपने कर्म तक पहुँच कर ही विराम लेता है। आत्म विश्वास के अभाव और हीनत्व वृत्ति को वे अभिघात मानते हैं जिससे समान बीधित होते हुए भी मृतक रूप में रहता है। उनके ही शब्दों में देखिये—

जो स्वयं काल से चरण मिला कर चलते है
पचपत बाबाओं का अस्तित्व कुचकते है।
वे ही अपने निर्भीत कर्म को है पाते
मिट जाते है वे जो कि जीव में एक जाते।
है यहाँ प्रतीक्षा को कोई अवकाश नहीं
है गति ही माध्य यहा स्थिति पर विश्वास नहीं।
ठिंका बिसका पग पिछड़ गया वह जीवन में
मिल सकता उसको कही विषय-उत्साह नहीं।
जो हार चुका जीवन के इस समरायन में
उस बीधित मृत का अपत भरधिया पड़ता है।
युग का रज आने बढ़ता है ॥

छात्र सकल उपपन्न और भाषित होने के कारण वह प्रत्यक्ष पाठक के साथ स्वयं साक्षात् स्थापित कर देता है। मानव की कृतिष्ठ व प्रवृत्ति प्रवृत्तियों के प्रति उनके मन में एक विद्रोह है जिनको मानव भावनों के आचरण में बाधित रचना चाहता है—

दीप न जलता ली जलती है

आलस्यों की छाया में ही पापों की दुनिया पकती है।

‘मनन’ (काव्य-संग्रह) की भूमिका में प्रसिद्ध कवि श्री रामचारी सिंह ‘धिमकर’ लिखते हैं—कविता को सुनकर मैं बहुत अनुमान लगाया कि बुद्धमल भी उसी भावुकता के प्रभाव में बहकर काव्य क्षेत्र में नहीं आ रहे हैं बल्कि उनके भीतर विचारों का ठेक है जो कविता की पंक्तियों में बाहर आ रहा है। वेसे तो भावुक हुए बिना कोई व्यक्ति कवि नहीं हो सकता किन्तु कविता ज्यो-ज्यों जागे बढ़ती है भावुकता विचारों के पराक्रम के अधिक निकट जाती जाती है। इस प्रकार बुद्धमलजी बहुत कुछ उसी सिद्धि में उतर कर आ रहे हैं जो काव्याकाश का नवीनतम सिद्धि है। इस प्रकार हम देखते हैं कि मुनि श्री के.मल ने किस निपुणता से साहित्य क्षेत्र में अपना वैशिष्ट्य स्थापित कर दिया है। सुमित्रानन्दन पन्त ने तो ‘मनन’ देख कर वहाँ तक सिद्ध दिया—रत्नों का झण्डा है। रचनाएँ आश्चर्य होने के साथ-साथ विचारोत्तेजक भी हैं। वे वर्तमान युग की अनेक समस्याओं पर प्रकाश डालती हैं और बुद्धि को बल भी देती हैं। भाषा में समय सुघरपन तथा मधुर सारस्व है। मानवों का लगावता या अनुवाद नहीं है।

आगे चलकर आपका काव्य दर्शन से ओत-प्रोत हो जाता है। दर्शन और काव्य में क्या समन्वय समझ है यह एक बड़ा प्रश्नित विषय है। हरिश्च राय ‘अवधान’ लिखते हैं—दर्शन और काव्य में एक प्रकार का विरोधाभास माना जाता है परन्तु तो यह है कि जैसी कविता बिना दर्शन का आचार किये नहीं लिखी जा सकती। साथ ही यह भी सत्य है कि दर्शन का बार-बार कविता के कोमल पक्षों के लिए प्रायः लज्जा हुआ करता है। मुनि बुद्धमलजी एक विशेष दर्शन में प्रभावित हैं। साथ ही उनमें कविता बुद्धि भी स्पष्ट भाषा में है। ‘मनन’ की कविताओं में मुझे ऐसा लगा कि दर्शन कविता के ऊपर हावी है। मर्याद व मन प्रायः यह स्वीकार करना नहीं चाहता पर कविता वहाँ-वहाँ उभर उठा है वहाँ कविता मुझे मनोहर लगती है।

जीवन के प्रति आस्थावान होना के कारण उनके लिए प्रत्यक्ष अनु गति-अरक है। दृष्टि और अनादृष्टि के किये वह उसके समस्त अवधारित होता है। और यह सब भी है कि प्रत्यक्ष पञ्चाय म अस्तित्व रूप में सभी तत्त्व विद्यमान रहते हैं। वह उपमोक्षा पर ही निर्भर होता है कि वह उसका उपयोग कैसे करे। कवि के सम्बन्ध में—

मे तु विविध हूँ किन्तु मृग-मुष्णा मुझे क्या फल सकेगी ?

जब कि मुझको प्रिय महीं का सन्निध ही बसो ? बूझ भी है।

इस तरह छाध्य के प्रति एक अवश्य उत्साह किये पक्कत आचार्यों को उपेक्षित किये जाते रहना ही आपके काव्य के परस्पर समकता है। उसमें छाद्यक को फल नकाशा छाध्य की दूरी और समय का व्यवधान जाति नहीं खटकने चाहिये—

छाध्य कितना दूर है यह सोचना क्या ?

समय कितना लगा चुका ? आलीबना क्या ?

जब कि मैं उस और प्रतिपक्ष बड़ रहा हूँ।

किन्तु क्या भाषा मानवीय उदात्त भावनाओं का प्रतिनिधित्व करने में सक्षम है ? क्या ये नीतिक उच्च उस अनौपचारिक विज्ञान की व्यक्त और उन आध्यात्मिक ऊर्ध्व अनुभूतियों का प्रकटीकरण कर सकते हैं ? भाषा की दृष्टि असाध्य पर किसी मई मुनि श्री की कुछ पंक्तियाँ देखिए—

भीतिक हूँ ये छाद्य कि जिनसे लगती है यह भाषा

मानो के फिर प्रतिनिधित्व की क्या कर सकेते भाषा ?

विज्ञान की जब के हाथों में है नैकेक अवलोकन।

भाषा क्या है ? भाषा का अङ्गता-ता अनुवाद ॥

इस तरह मुनि भी ने अनेकों महत्त्वपूर्ण विचार काव्य-वपत को दिया है। साव ही साहित्य वपत में उन्होंने यह भी प्रभावित कर दिया है कि अध्यात्म जसा भीरुत विषय भी काव्य वप में वितना सरल बन कर उतर सकता है।

मुनि भी नवयुगकी एक सफल व्यक्तित्व हैं। प्रत्येक वस्तु का प्रतीकरण वे दर्शन के माध्यम से चाहते हैं। उनका काव्य भी दर्शनमय हो यह अधिक स्वाभाविक है। अपने काव्य सपह 'फूल और अगारे' की भूमिका में वे स्वयं लिखते हैं-कविता मेरा प्रमाण विषय नहीं है। मैंने इसे सहजरी का गौरव नहीं दिया। मुझे इसमें अनुभवी का सा समर्पण मिला है। मैंने कविता का आत्मभजन सब किया जब चिन्तन का विषय बदलना चाहता मैंने कविता का आत्मभजन सब किया जब कविता का अनुभव किया। मैंने है मेरे मन का प्रयोग बूझों का भी प्रयोग वे सके इसीलिए मुनि भी ब्रह्महोती ने इसका सफरन किया है। विष्णु दर्शन को काव्य के आधार में जिस रूप से जीवन का प्रयत्न किया गया है उसमें आप सफल रहे हैं। आप के प्रत्येक वच को उन्होंने वसन में जोड़-जोड़ कर जिस रूप में काव्य में डाला है वह वास्तव में अप्रतिम प्रतिभा का परिचायक है-

बोध में विस्तार होता बीज क्या ? विस्तार क्या है ?

चित्त में सारा होगा चित्त क्या सारा क्या है ?

मृत सन्निह का याय पाकर बीज हो विस्तार बनता ।

वासना का भीम पाकर चित्त हो सारा बनता ॥

म तो उनके काव्य को सबसे बड़ी विशेषता यह मानता हूँ कि अनादि काल से उलझ सत्य को आपने जिस विमलगत से काव्य में मुक्तताया है वही सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है। एक ही पंक्ति में-

अन्त कोम ? शीघरी का चोर बनने का रहा हूँ

× × × ×

अधुन और अन्त का ये तीर बनने जानल का रहा हूँ

आपका प्रत्येक वच यथा से परिष्कार्य है। जिस अलङ्कार और अविचल यथा का भाव आपमें समिहित है वह बिना ही निरमल है। विद्वता के साथ-साथ चित्तप्रवा और अटूट यथा का अस्मृत सगम जा आप में है वह प्रत्येक के हृदय के लिये विस्मयकारक और प्रणालायी है-

हृदय है आचार इसके स्वत्व को सोला न जाए,

बुद्धि है प्रकार इसके द्वार का जोला न जाए ।

मूक बन मिळते रहोतुम फूलबन बिलगा रहूँगा

सहज बन मिळते रहोतुम शीघ्र बन बसठा रहूँगा ॥

जीवन की सगमगुरता और सामान्य गति का चित्रण करते हुए वे करते हैं-

छूना बीचर के हावों से जमा जाल में जाकर,

उमरें गिरका जाया जब न आशाशील बुझाकर ।

एक बार फँस जाता वह फिर फँसता ही जाता है ।

× × × ×

जग अमिट रहता है जीवन मिटता ही जाता है ॥

मात्र कि इस विशालवादी युग में भी जब कि मानव विशाल के महारे न जान चित्त-चित्त रहस्यों को उदघाटित करने में मग्न हो रहा है मानवीय जीवन और विशाल विपत्ति और विशालाकार बन गया हमारी क्या भूमिका भी की जा सकती है ? हमी और मनेत्र करते हुए मुनि भी ने अपनी महत्त्व मध्य भाषा में एक माधुर्य रेखा-चित्र करार काव्य में उदघाटित कर दिया है -

सहज सरल जीवन की पीची

बड़ा जटिल अनुभाव हो गया ।

पव पव के लघु विधामों पर,
कसा घोर विबाध ही गया।
× × × ×
बटना है अत्यन्त किन्तु यह
बहुत बड़ा संघास हो गया।

इस प्रकार मूर्ख विचारों से अनुप्राणित आपका काव्य सीपटन वाली हृदयस्थली बनकर निकल है। वर्णन जैसे कुछ विषय का समावेश होना के कारण कहीं-कहीं पाठक काव्य की अनुभूति से भिन्नता का भी अनुभव करता है किन्तु एक शार्पशिन की कृति वर्णन से भका अस्पष्ट भी कैसे रह सकती है? वर्णन को भी काव्य के माध्यम से प्रकट करना उनकी अपनी विशेषता है।

इस प्रकार बन्धु जनकों सतपथ भी इस ओर पतिसीक है। काव्य वस्तु की कुटिल संज्ञा कई सत महत्त्वपूर्ण काव्य लिखते हैं किन्तु एक लघु निबन्ध में इन सबका वर्णन-विवेचन समझ गयी।

साध्वी समाज में भी इस ओर जागृति का एक वातावरण बन रहा है। यद्यपि साध्वी समाज का ज्ञानाद्यजन में जोन बन्धु ही रहा है तथापि वे भी अब आचार्य प्रवर के नेतृत्व में तीव्र गति से इस ओर बढ़ रही हैं। केवल साधु संकल्पन ही नहीं भावप्रधान काव्य-संजन में भी वे सफल रही हैं। सब ऐसे तो—

झरने वाला नहीं तो टपकना भी व्यर्थ होगा
और उठने की नहीं नम पंख का क्या मर्ष होगा ?
बढ़ रहे जो परच बहिरस कीन जो पथ से हटायें ?
जीव के जीव उमड़ कर जीव म ही है समाय।
बुझ गई ज्वाला अगर य कीन जगारे बुझायें ?

(साध्वी मनुजाजी)

सागर की उल्लास तरंगें जब तट से टकरा कर आई
मीसी की अपसक्त नदरें तब उन कोंगो पर जा बस पाई।
बड़बानस का महात्ताप जब मुझे निदसने की लससाया
उल्लास के लिए तारी की पेंडर पेंडर पर जा मचलाया।
मुझे नहीं था भान अरे, मीसी के पीछे कीन लड़ा का
क्या तुम ही थे तब स अब तक नौका जो बते जाये हो ?

(साध्वी बपमीजी)

इस तरह आध्यात्मिक चेतना से अलंकृत काव्य की ओर रोपपथ का अमण सध प्रतिदिन अग्रसर हो रहा है। यह साहित्य जगत की स्वल्प और मौलिक साहित्य प्रदान करता रहेगा एसी सम्भावना है।



तेरापंथ का लिपि-कौशल व अन्य कलाएँ

(श्रमण सागर)

जीवन कला नहीं पर कला ही जीवन है यह सत्य है। जीते और मरते सब हैं पर कलापूज जीता और मरता अपना महत्त्व रखता है। विमेषता जीवन का नहीं आती यह तो सहज है। सहजता में जो मानव है वह अनूठा है। कला बाह्य नहीं बह जो अन्तर्ही व्यर्थ है। अंतर्मात्रताओं का साकार रूप क्या है। व्यक्ति की अनुपस्थिति में उसकी इतिहासी उमरा प्रतिनिधित्व करती है। सही अर्थ में जो जो भूत की अनुपस्थिति में अनुपस्थित करे वही क्या है। क्या के अन्तर् रूप हैं और वह अन्तर् तथा अन्तर् है।

मृत्ति का प्रत्यक्ष प्राप्ति शक्तिप्रप है। छोट स छोट जीव-अन्तु में भी कुछ ऐसे कलात्मक रूप पाये जाते हैं कि उन्हें देखकर मानव अस्मित रह जाता है। उनके रहन और काय बन के प्रकार विचित्र अन्तर्मात्र और अन्तर्मात्र में पूरा होते हैं। क्या मे बालिका बनाना कब मीठा बीटी न बिल लोवना कब मे जारन बिचा मधु-मधु की मधु-मधु के गृह निर्माण की आदि क्या क्या है कोई नहीं बना सनता। उनका आरम्भ मृत्ति के साथ हुआ है। मृत्ति अनादि और अन्तर्मात्र है। बिनास का म मधु का विनिर्दिष्ट रूप और बिनास का म उमरा अन्तर्मात्र वीच पन्था है। उन्म अनुपस्थ एक गामयिच बाध है पर वस्तु का मूल तथा मुद्रित रहता है। पदार्थ के विमेष जसो की मन्त्रि-व्यय कुछ विचित्रता का आदिमार्ग-उत्पाद और इन धानो के बीच जो सास्त्रन सत्य है वह प्रीत्य है। इसे जैन धर्मन 'पर्यायवाच' कहता है। वस्तु का पर्याय परिणामन प्रविष्टन होता है। मरी विरच स्वल्प है। न सो मन्त्रा किसी वस्तु का विनाश होता है और न सचवा किसी वस्तु का उत्पादन ही। कुछ एक बाह्य अन्तर्मात्रों का क्वाल्डर ही वस्तु म मनीरता और प्राचीनता विमाना है और बड़ी क्या है।

कैय कला मर कलाका म प्रमथ है। केवन ही मानवता का सजीव इतिहास है। लिपि के आचार पर ही आज बाजार और बिचारों का अनुमान लगाया जा सकता है। व्यष्टि के अनुभव और चिन्तन का माप-नील ही केन है। लिपिकरा कर मे बनी इसका इतिहास मयूय है। आपुनिक इतिहासकार लिपिकरा का प्रारम्भ बरबास या उनके बाधधाम से मानत हैं जिनु जल पुरातत्त्व इत्य और धाम पहुँचना है। हमने आचार और प्राचीन लिपि है।

मानव मन्त्रा के विकास के प्रारम्भ से ही लिपिकरा की आदि कला प्रारम्भ होती है। आदि मानव भगवान रूपम मे मानवचित्कर्तव्यों आचार-व्यवहारों और रहन-सहन की रीनिया का आदेश-उपदेश दिया था ऐसा कहा जाता है। महामानव आदिमानव अपनी दोनों पुत्रियों बाह्यी और मुन्दरी को अपनी गोच म बिठाया। बाह्यी भगवान की बायीं ओर बड़ी और मुन्दरी दायी ओर। भगवान ने बाह्यी का बायीं हाथ अपने बायीं हाथ में पकड़ा और अपने बाय हाथ से पूरी भगवाना लिपिकर उसे लिखायी। तभी से वह तपोमुख लिपि बाह्यी (नामरी) लिपि के नाम से प्रचारित हुई। मुन्दरी का दायाँ हाथ भगवान म अपने दायेँ हाथ मे पकड़ा और अपने बायेँ हाथ से उस अक्ष बिधा लिखाई। वही अक्ष बिधा गणित के नाम से पुराणी जान लगी। धीरे-धीरे लिपि और गणित का बिनाश मानवीय मुर्ता के साथ बढ़ना गया।

विष्णु की छत्री वनाश्रि से पुत्र प्राय गमन्य जैन और बौद्ध बाउद्धिक मुद्र-विषय परम्परा मे बहन्मय पन्था का रहा था। तन्त्र-बान्जनाचार्यों की देखरेख लगी गमा धमन मे अधिव्य को ध्यान में रखकर भगवान् महावीर द्वारा प्रचलित मन्त्रपरी आचार्यों एव दिवर्द्धा द्वारा अनवधि नमस्त जैन बाह्मय की गुल्मबान्ज बरबासा। उस समय बागम बनन की बिधि क्या की यह कहना कठिन है। एसा लगता है कि बागम बौद्धमात्र म ही उन्मेल तात्काल नाम से काय हों। तात्काल पर लिप प्राचीन उपरूप प्रवा की लिपि-कला इन बाग का प्रमाण होती है कि उस मय में लिपि-बीमास उत्पन्न पर का। लिपि मीम्य के साथ-साथ उनकी मुद्रा और टिकाऊ छत्रों के जो प्रचार उन्मेल निराले मन्त्रमुत्र ही के महावीरन कलाचार्यों के दीर्घ चिन्तन व अन्तर्मात्र के अनुपस्थ व। इन पिउक हकार बर्तों की लिपि-लिपियों में अनुमान होता है कि लिपिकरा किसी एक की प्रमुन बना थी। आज भी लिपि कला के कुछ उन्मेल मूल तैरापक मय समार से सामन प्रमुन करता है।

आज बाधिक मय है। मर नाम क्या मे बान्जे है। मान-मराने मे केनर रीमा-ओसा एक मूल रीमिच व्यपहार मय से

से बसता है। वही व्यक्ति अपने हाथों से लिखे और एक-एक बक्षर लिखे कुछ जटपटा सा लगता है। आधुनिक विचारधारा का ध्यान तो लिपि सुधार के लिये ही नहीं। आज जितना बढ़ा बजितना ठेका बापसी है उसकी लिखावट उतनी ही खराब पाये। मालो महापुरुषों की कोटि में गिन जाने की सरस बसोटी है लिपि का महत्त्व।

आज लिखन के साधन भी इतने अनुपयुक्त हैं कि उससे लिपि दीप्यमान बनता ही नहीं। भले ही वे साधन सर्व सुख सुविधाजनक और टिकाऊ ही क्यों न हो पर हैं वे लिपि कला के उत्कर्ष के सर्वथा प्रतिकूल। अब से कुछ वर्ष पहले तक शिक्षक और शिक्षार्थी दोनों हस्तलिपि के सुधारक सौम्य पर ध्यान देते थे परन्तु यह खेर का बिगड़ है कि हजर कुछ वर्षों से टाइप मशीन के अधिक प्रचार हो जाने से इस बीर ध्यान नहीं बिया जाता है। विज्ञान प्रगट सुविधा का यथावश्यक उपयोग ठीक और उचित है, परन्तु उसकी पराधीनता अच्छी नहीं। उससे हम जीवन की एक बड़ी कला से हाथ धी बेंडेंगे। अतः यह आत्म गौरव का विनय है कि हमारे पूर्वजों ने अपनी दूरदृष्टि से संवीर स्वातन्त्र्य की दृष्टि से हमें लिपि-जीवन दिया।

तैत्तिरीय के आद्य प्रबन्ध आचार्य भिक्षुगणों एक उच्च कोटि के महापुरुष थे। वे दार्शनिक कवि और ठेक ठो थे ही साथ-साथ एक कुशल कलाकार भी थे। उन्होंने अपने उत्तराधिकारी आचार्य भारद्वाज की बचन से ही लिपि कला की ओर अनिवार्य बढाई। उनका अपना अनुभव था—बिना लिखे कला आती ही नहीं। वे स्वयं हाथ परक कर लिखना सिखाया करते थे। लिखते लिखते बक्षर स्वतः बन जाते हैं। आचार्य भिक्षु ने अपने हाथ से बने प्रथम लिखे। उन्होंने अपने जीवन-आद्य में लगभग २८ पक्षों की रचना की। आचार्य तैत्तिरीय जी ने उनकी अभिरूढ़ किया। वे मूल प्रतियाँ आज भी तैत्तिरीय सभा का प्रायः बनी हुई हैं। उनका लिपि-सौम्य देखते ही बनता है। उनकी लिपि ऐसी बड़ी प्राचीन ऐसी है।

प्राचीन वैदिकों में राजस्थान अपना ठेका स्वामि रखता है। काजू सुषकरव घट, पुगल सुतगढ उदयपुर, बाबाल (जो बीकानेर के समीप है) और बीकानेर (मारवाड़) की हस्तलिपियाँ अत्यन्त सुन्दर, स्पष्ट और बर्तनीय मानी जाती हैं। प्राचीन भाषाओं को देखने से पता चलता है कि उन लोगों के मनोबोध कितना सुस्विर, हाथ कितना सभ हुए और विचार कितने मजे हुए थे।

उन दिनों वैदिक विज्ञान का स्थान बहुत उन्नत था। वैदिक कलाकार स्वापत्य सिद्ध लिपि और बीकन की उनी कलाओं में निपुण थे। वे भारतीय कला के श्रुतार रूप थे। समुपलब्ध वैदिक साहित्य को अगर साहित्य भाषा से अलग कर दिया जाय तो खेब भारतीय साहित्य कला में क्या रहेगा? वैदिक कला न भारतीय कला में भोजन में नमक का काम किया है।

अब तक प्राप्त वैदिक प्रतियों में कायक पर लिखी प्रति विशुद्ध १२ की लयावली की देखने में आती है। प्राचीन लिपि कम कुछ विविध सा है। मात्राएँ बक्षरों के पीछे हैं। बक्षरों में भी लिपि-भेद है।

तैत्तिरीय के एतीयाचार्य भीमान् एयवन् स्वामी तक बड़ी प्राचीन सखी प्रचलित रही। तैत्तिरीय की एक सखी के बार ब्याचार्य ने बने की परिकल्पना किये। उनमें लिपि कला भी एक है। वे कठीन-कठीन सब दृष्टियों से परिपूर्ण प्रेमी थे। उनमें कठिन विश्वास नहीं था। वे बड़े आत्मबुद्धि और अपनी बुन के पक्के थे।

आचार्य भिक्षु स्वामी एक बार भोजपुरा पधारे। वहाँ के पौरवाक व्यासभ ने उन्हें भवबती घूम की एक प्रति बिकी। प्रति अत्यन्त मनोहर और कलापूर्ण थी। उसकी पत्र सख्या १८ और बजन लगभग ९ घेर था। भवबती की वह विद्या-काव्य प्रति आज भी तैत्तिरीय के बल-माजार में सुरक्षित व सुरक्षित है। उसी प्रति से ब्याचार्य की एक सखी घूम मिली। उन्होंने उसी लिपि के आधार पर अपने मुद्राक मन्त्रावली की लिपिकला लिखाई। वही से तैत्तिरीय के नवीन लिपि-रूप का प्रारम्भ होता है। मन्त्रावली की लिपि बहुत साफ, सुन्दर और बूझ थी। समूची लिपि कला में एक और अध्याय जोड़ा कि बक्षर सुभ लिखे जायें। बक्षर जितन सुभ होंगे कायक उतन ही कम होंगे तथा बजन सटना ही हल्का रहेगा।

वैदिक मणि आजीवन वैदिक यात्री होते हैं। उनका बीकन घने के कने पर होता है। अपने हाथ पर ही स्वयं मन्त्र है। उनका कोई स्थान भ्रमण नहीं होता। अतः सामु की वस्तु सामु के साथ चलती है। सर्वप्रथम आचार्य मन्त्रावली ने मुद्रावली का एक पत्र लिख १९३३ की भावन सुकला चतुर्वेदी की काव्य (मारवाड़) में लिखा। इसमें एक और १८ पक्षों

और दूसरी तरफ ४९ पक्षियाँ हैं। प्रत्येक पक्षि में १३२ के अनुपात से अक्षर हैं। श्लोक संख्या ३३ है। पत्र का मान सम्पाद में १ ३/४ और चौड़ाई में ४ ३/४ इंच है। अक्षर ११५ के करीब हैं। इससे पहले इतने बाटीक अक्षर तो देखने में नहीं आए। इससे पूर्व मुनि श्री भीमराजजी अपनी जोड़ी के एक ही संत थे। वे अच्छे लिपिकार थे। उन्होंने ममवरी सूत्र (सोहू ह्वार श्लोक प्रमाण ग्रन्थ) को केवल बालीस पक्षों में लिखा था।

तेरापय क पंचमाशाय श्री मन्वापयी के प्रिय शिष्य श्रीकाकुणी (जो आगे चलकर अष्टमाचार्य हुए) के भी वे ही संस्कार थे। बचपन में अने सम्कार परिपक्व होते हैं। संस्कारी के संस्कार क्रमशः बढ़ते जाते हैं। दीपक से दीपक अच्छा है। एक से संस्कार अनेकों में आए। अष्टमाशाय श्री काकुणी एक बड़े विद्वान् आचार्य थे। उनका प्रभाव मजबूत था। आपने अपने युग में तेरापय का अत्यधिक विकास किया। आपने क्षेत्र से सम्प्रदाय से साधु-साध्वियों से कला से और विद्या से तेरापय सब को आगे बढ़ाया। आप के शासन काल में संकड़ो साधु-साध्वियों ने इस विद्या में पर्याप्त प्रगति की। जहाँ रामस्वान श्री महिहार्य निरन्तर होती हैं वहाँ अनेकों विद्वान् साध्वियों के लिए बनी और संकड़ो पत्रों की सूझ प्रतिस्तिधियाँ करने में सफल रही। सिपि-कला या साध्वी-समाज बहुत आगे बढ़ा। महासती गुलाबी श्री (जो मन्वापयी की संसारपत्रीय बहिन थी) को भी वहीं से परिचय मिला। उनकी सिपि अत्यन्त शर्मनीय और कलापूर्ण थी। अपाशाय श्री प्रायः सभी रचनाओं की सादि प्रतियाँ उन्होंने ही लिखी थी। सुदृढ़ता उनके लेखन की विशेषता थी। वे बिना काट-काँट के साफ और निबीट विस्तृत लिखा करती थीं। उनका मनोबोध बहुत ही सुस्थिर था। उनका लेखन यापिक युग को बनीसी कहा जा सकता है।

वि.स. १९७७ की कार्तिक कृष्णा १५ (वीवावली) को विवासी (पञ्चाश) में फिर एक पत्र तेरापय के प्रसिद्ध लेखक मुनि श्री कुन्धनमजी बाबबरवों ने लिखा। पत्र का मान १ ३/४ × ४ ३/४ इंच है। उसमें ११४ पक्षियाँ लिखी गई हैं। प्रत्येक पक्षि में २८ अक्षर के समाग्र हैं। कुल श्लोक संख्या २ है। इस अनुपात से चौखट ह्वार अक्षर एक पत्र में लिखने का उत्कल प्रयोग हुआ है। इसके पूर्व अज्यास काल में भी मुनिजी ने अनेक छोटे-छोटे पत्र लिखे थे। मुनि श्री कुन्धनमजी तेरापय के एक स्वातन्त्र्यवादी कलाकार थे। उन्होंने अपनी साठ वर्ष की बुढ़ापेस्था में भी लिखने का काम जारी रखा। वे सुबह से लेकर शाम तक लिखने में सतत प्रयत्नशील रहते। उन्हें लिखने का मक्का सा था। उत्तराख्ययन जैसे विद्यालय सूत्र को एक पत्र में लिख देना इनकी निरन्तर लिपि-कला आराधना का ही सुकल मानना चाहिये।

शासन का भार आचार्य श्री तुलसी द्वारा सम्भालने पर लिपि-कला में एक बार और उज्ज्वल आया। गच्छे प्रतिष्ठत साधु व साध्वियों से एक बनी। प्रति वर्ष संकड़ो प्रतियों की प्रतिस्तिधियाँ होकर जाती और यात्र महोत्सव के अवसर पर आनन्द-प्रधान का एक स्मरनीय चित्र बन कर रह जाती। वि.स. २० २ में विवासी (पञ्चाश) में यात्रक बुद्धि ५ की पञ्चाश दिनों के अनवरत प्रयत्न से मुनिजी ने मन्वापयी ने एक पत्र प्रस्तुत किया। इसकी एक ओर १ ६ पक्षियाँ हैं। प्रति पक्षि में ३४४ अक्षर अंकित हैं। कुल श्लोक संख्या २३ है। १ ३/४ × ४ ३/४ इंच के एक पत्र में इस तरह ७२० अक्षरों का लिखना सम्भव ही अत्यन्तव्यक्त है। उत्तरवात् एक ओर प्रयत्न किया गया जिसे संयोगवश बीच में ही छोड़ देना पड़ा। उसका अनुपात एक साफ अक्षरों का होना है। उन्होंने भी छोटे-छोटे कायब लिखे। मुनि श्री अक्षरपत्री मुनि श्री आक्षरपत्री मुनि श्री यात्रमत्री आदि अनेकों मुनियों ने एक-एक पत्र में सात-सात ही श्लोक लिखे। मुनि श्री सोहनकाक्यी (सुधानन्द) ने भी सूत्रम सिपि में अच्छा कीछल पाया। अभी-अभी एक पत्र मुनि श्री हरकलाक्यी काकुणी ने भी लिखा है जो १८ पक्षियों में है। प्रति पक्षि में १८४ अक्षरों के हिसाब से अनुपात कुल २५ २४ अक्षर होते हैं।

उत्सुक सभी पत्र दोनों ओर से लिखे गए हैं। लेखकों की विशेषता तो इस बात में है कि गिर्य गरीम त्याही से लिखने पर भी बहनों में छोड़ने अक्षर गह्रपयन प्रतीत नहीं होता। उन साधकों के मनोयोग की स्थिरता का परिचय कालम की सफाई देती है। इतने सूक्ष्म अक्षर लिखने पर भी कहीं एक भी अक्षर गटा हुआ अथवा झूटा हुआ या छोटा-मोटा-सा नहीं लगा। इससे भी अधिक आश्चर्य यह होता है, जब उस पत्र को आँख से पढ़ा जाता है। किसी वय या ऐक्य की सहायता के बिना इतना बारीक अक्षर लिखना सम्भव ही संसार का आठवाँ आश्चर्य है। लेखकों की कलम बड़ी धुरानी बल की कलम है। इसने पर भी पत्र का आद्योपाद्य दीर्घत्व कम नहीं हुआ है। सूत्रमलेखन यत्र के सहयोग से लेखने पर पता चलता है कि पूरा कापय साधन-सुबध बिना काट-काँट के आनोपाय तथा परबद्ध, अथ अज्यापूरित में प्रवेशित से युक्त है।

जमी कुछ और साधु-साध्वियों इस दिशा में बढ़ने के प्रयत्न में हैं। वेलों के कहीं एक बड़ पाटी हैं। कुछ वर्ष पूर्व साधु-समाज में भी सूत्रम सिद्धि का आकर्षण बढ़ा। अनेकों ऐसे छोटे-मोटे पत्र लिखे गए। बल-बूटो मोनोग्राम और अनेको पत्रों को सूत्रम सिद्धि का किया गया। वेसन में वे सीधी-सादी कासी पत्रियों की लगती हैं पर प्रयत्न से पता लगता है कि प्रत्येक पत्रित सूत्रों अक्षरों का समूह है। लगता है इस होड़ में साध्वियों साधुओं हैं कहीं भाग बड़ बायें भी। उन सुप्रसन्न लेखिकाओं के नाम यहाँ स्थापना के कारण यही दे पा रहा हूँ अतः उन लेखिकाओं से क्षमाप्रार्थी हूँ।

तेरापत्र सब का सिद्धि विनाम अपना निर्वाह सहकर रहता है। इसमें अपूर्व सीन्धु है। उनके लिखने की साधु-सामग्री प्राचीन है। वे साठी की पुष्पा की कसमें से लिखते हैं। कसम काटना भी एक अद्वितीय कला है। आचार्य वाक्-पत्नी के सखी में—जिसे कसम काटना नहीं आता वह अबुध केसक है। तेरापत्र की अक्षर अक्षरों की पठित भी अतीत है। प्रारम्भ में सीधी जमीन पर रेत बिछाकर केसक को अक्षराय कटवा जाता है। जब उस रेत में लिखन का अक्षराय हो जाय है तब उसे कसकी की पाटी से बाँधी है। एक कसकी की कासी तस्वी पर पीसी हस्ताक्षर से मोटे-मोटे अक्षर लिख दिये जाते हैं। उन पर बानिष कर दिया जाता है। उसी लिखी तस्वी पर अक्षराय की छवि मिट्टी से लिखता है। उसके बाद पठना सता जो कासी स्याही से लिखा होता है अक्षराय को दिया जाता है। उस गते पर बाँधी कायब अक्षर अक्षराय अक्षरों पर अक्षर लिखता है। यों बीरे-बीरे वह स्याही में हाथ घाब सेता है। जब उसे लिखन को कायब रित जाते हैं। एक कायब पर मोटे-मोटे अक्षर लिखते लिखते बड़ी सुन्दर केसक बन जाता है।

एक पत्र पर कपड़ा लगाकर उस पर कसका जाने बीच दिय जाते हैं ताकि प्रसिद्धि करते समय पत्रियों सीधी रहे। बाँधी की हूटी समान रहती है। उस पर बानिष कर दिया जाता है ताकि बायें लिख न सकें। बड़ी साँचा 'फिटियों की पट्टी' कहलाता है। केसक कोय कायब सेता है और फिटियों की पट्टी पर उसे ठीक बिधिपूर्वक बना देता है—एक हाथ से उसे मजबूती से पकड़कर दूसरे हाथ से बीरे-बीरे उन बायों पर बानिष दिया जाता है। उसके हुए बायें कायब पर बन जाते हैं। वे पत्रियों सीध के बिच्छु बन जाती हैं। उन्हीं बिच्छु के आधार पर केसक लिखता रहता है। इस रीति से पत्रियों सीधी सुन्दर और इकसार रहती हैं। पत्रित से अक्षर लिखन करने को कायब पर बाध पड़ जाते हैं। उन्हीं उठाने न बानिष का सीन्धु में गच्छ हो जाता है। इन सब कठिनाइयों का हल वह सुगम तरीका कर देता है। फिटियों की पट्टी भी एक कला है। हस्तलिपि का साधन भी कलापूर्ण हो यह एक और विशेषता है।

लिखते समय कायब पर पसीना न लगे अतः एक छोटा सा पत्र बसा टकड़ा रहते हैं। वह भी हाथ से बनता है। उसे हम 'चिपिनियों' कहते हैं। हमारे केसक आधुनिक केसक की तरह मेज कुर्सी का उपयोग नहीं करते। उनका केसक बस्तर उनके साधु प्रायः नगर में खोजे रहता है।

वे एड़ियों के बल बैठते हैं। दोनों नुटने कुछ सजे सीधे रहते हैं। नुटनों पर एक कसकी की तस्वी रहती है। उस पर ही वह के कपड़े की पट्टी पट्टी रहती है। उपर्युक्त कार्डिनल कायब उस पर रहते हैं। पट्टीने स बचन के बिन्दु, चिपिनियों उसके अक्षर रहता है। तेरा हाथ से कायब उड़न जाए, अतः ही बन्धर (clip) उस पर कटा देते हैं। हाथ द्वारा धरलता से बनन पर भी बन्धर न उपयोगिता और कला का सङ्घर्ष बर्धन होता है। बाँध के एक टुकड़े के अक्षर और नीचे स दो नीर लगाय जाते हैं। इन दो नीरों में छोटे-छोटें दो तुलसब फँसा दिये जाते हैं। जब दोनों नीरवाले जानों को हाथ से बंधाया जाता है ही एक नीरवाला भाग बूझ जाता है और बड़ी हस्ताय प्राचीन बन्धर बन जाता है।

केसक बनन पास एक कसमका भी रहता है जो कपड़े की स्याही से सटाकर हाथ में बनाया जाता है। कसमका सूत्र-सूत्र और टिकाव होता है। कसमकाय में पाँच-साठ कसमें दो-तीन पीछियाँ बाँध भलाका कसकी की एक छोटी-सी टोपरी में सकेरा एक में हस्ताय और एक बड़ी टोपरी में हिलाय जुड़ा रहता है। लिखते-लिखते जब प्रयास बल बस्ती लिख जाती है तब केसक तुलस सकेरा या हस्ताय बोधा सा पानी में बोल कर लिखे अक्षर पर लगा देता है। वह अक्षर उस रंग से बन जाता है। सूत्र भाग पर उसे थोड़ाकर उसी स्थान में दूसरे अक्षर लिख दिये जाते हैं इससे पत्रितमेव नहीं रहता और रिक्त स्थान सदा भी नहीं लगता है। वेजने में पत्र का सीन्धु में प्यो का लोको बना रहता है। सपन्न कायब पर प्रायः सकेर और नीर रंग के कायब पर प्रायः हस्ताय लगाय भी प्रया है।

तेरापत्र का केसक प्रायः वाली स्याही में होता है। साधु रात को स्याही नीची नहीं रखते। सुपत्ति में पूर्ण ही वे स्याही

को एक टोपसी में बाँध कर जममें बपड़ा छोड़ देते हैं। कपड़ा स्याही पी जाता है। दूसरे दिन मया कपड़ा बाँधकर उस स्याही को निचोड़ लेते हैं। यह निचोड़ी हुई स्याही एक बचाव में छान कर ले की जाती है। बचाव भी बकारमक होता है। छोटा सा ककड़ी का बना हुआ बचाव होता है जिसे हम 'बूपका' कहते हैं। कसा तो नहीं है। नित्य नहीं स्याही से लिखन पर भी यह प्रतीत नहीं होता है कि स्याही को प्रचार की है। प्रति के परच्छेद, अक अम्यायपुति बाधि काल हिगमू स चिय जाते हैं। इसने काली स्याही से लिखे पत्र का सीमर्य द्विगुणित हो उठता है। कुछ प्रुषपय स्याही बाधि हिरमच (सोनायक) से रम दिने जाते हैं। इनर-उभर की छोड़ी हुई स्याही पर साक साईन रहती है जिस 'फाटिया' कहते हैं। फाटिया देन की स्वेक भी हाथ से बनी होती है। यह एक ककड़ी का कम्मा फुट होता है जो एक मोर से बिचा तया दूसरी मोर से सही रहता है। सही चिय ऊपर रहते हैं। नीचे की बार बिची रहन के कारण कागज से ऊपर रहती है और उसी के आधार पर फाटिया दिया जाता है। कागज के ऊपर के काली स्थान को जिह्वा' कहते हैं। दोनों बाबुमो के बुने स्थान में एक मोर प्रति का नाम है दूसरी मोर पत्र सच्चा लिखी रहती है।

लिखे पत्रों की सुरक्षा के लिये सेकक 'पूठा' रहते हैं। पुट्ठा कपड़े का होता है। कागज को मुड़ने और बरसात बाधि से बचान के लिये पूठा एक उपयुक्त साधन है। पहले समय विद्याविधियों के हाथ का पत्थोना न का बत हरी और सछेद दो तरह की पट्टियाँ बनाई जाती हैं। हरी पट्टियाँ कागज की और सछेद प्राय कपड़े की होती हैं। वे भी कलापुन हग से बनती हैं। एक ककड़ी का 'बामी' उन पत्रों के ऊपर होती है जो बमुठ से कागज की रसा किया जाती है।

स्याही हिलान् हलान् सकय हिरमच बचाव ध्याका द्विगुण् बहुराक तथा सछेद की टोपसी पीछी पाटी पट्टियाँ पूठा चिपनियाँ कामी फाटियों की पट्टी कलमबान कलम स्याही में पानी काजन के लिये एक नोबे के छिस्के से बना हुआ छोटा बम्मच बन्दर बाधि कुछ मिला कर जितनी भी सामग्री सेकक के लिए अपेक्षित है, वह सब प्राय हाथों से ही बनती है। मय की व्यवस्था के अनुसार प्राय पूरा का पूरा नये साम्मी समान करता है।

सेकक-केलामो का परिचय बसमच है। उनमें से कुछ बिचिन भी हो सय हैं जो ६ मास की बठोर तपस्या में भी ५ पत्रों का उबान कर चुके हैं। एक-एक दिन में पाँच-पाँच पत्रों को लिख देना उनकी आत्मसाधना का ही परिचय है। कई में तो पूरी की पूरी 'बत्तीपी' लिख जाती हैं। कई ने काको पत्रों को अनुरित कर दिया है और कुछ सेककों ने पुस्तक की पुस्तक लिख दी। लिखे पत्रों को सेककर इष्टा मन्मगुण हो जाता है। पत्र मुह बोलेते हैं—ऐसा करता है। क्या ही सुन्दर चिय है। मय से छने हुए असर्तों में सायब कीका बबचा गहरापन छोटा बबचा बहरापन नबरीकी और हरी निक सक्ती है पर इन पत्रों में नहीं। छपे पत्रों से भी वे हस्तलिखित पत्र कहीं बेहतर हैं। पत्रों के लिखने में एक और बिधपना यह है कि सेकक उनमें बीच-बीच में कुछ स्थान रिक्त छोड़ देता है। इसे हमलोग बाबड़ी कहते हैं। बाबड़ी नी बला का नमूना है।

कागज सेकन में मूठ पाठ मोटे-मोटे असर्तों में लिखा जाता है और पाठ के ऊपर नन्हें-नन्हें असर्तों में उसका 'टम्बा' (भावान्तर)। सटीक कागज सेकन की पद्धति कुछ और बच की है। व्याख्यान और तरीके से लिख जाते हैं। भन्न-भावन लिखन की शक्ती कुछ और निम्न है। पत्रिका जूनि बाधि लिखन की डिमाशन कुछ और निम्न है। कुछ पत्रों में मूठ मोटे बहरो में संक्षुप्त भाषा काक और टीका काटीक बहरो में लिखी जाती है।

सब के प्रत्येक साधु-साध्वी किसी न किसी रचनात्मक काम में व्यस्त रहते हैं। वे साधारणतया दिन में ब्या-नीकर आराम से बैठ नहीं सक्ते। उनकी चर्चा व्यस्त चर्चा रहे और वे मिठकके होकर इनर-उभर चुमें नहीं ऐसा बिचारकर हमारे पूर्वाचार्यों ने मनोवैज्ञानिक हग से काम लिया। लिखों की प्राय चीज और बुनने में अधिक बधि पाई जाती है। मय की मावत्य बहाराँ स्वाधत्मन से ही पूरी हो सके और अपनी अनिवार्य के अनुक्रम उन्हें बायसोन मिलता रहे और बला में अनिवार्य बडे ऐसे प्रचारों समय-समय पर मिलती रहती हैं।

जैन गानुमा के हाथ में एक रजोहरण (बीजा) रहता है। यह ऊन का बना होता है। ऊन की बनी कम्बलों के ठार निराक न बड़ बनाया जाता है। उसकी पूति मुचिना से हो अन-धीमश्र न बायन एक संविधान बनाया। बाहर चुनेबाते प्रत्येक साध्वी-नंभ को एक रजोहरण हरे साक काकर जाचार्य की नी समर्पित करता पड़ेगा। रजोहरण इसने पूर्व सीबा किया करने में। जाचार्य न हग प्रया की पों मोड़ा। सब से तेरापच सब अपना काम स्वाधत्मन पूर्वक

करन तथा। रजोहरण का उपयोग बहिष्ता प्राप्त में होता है। रात में चकते समय किसी प्राणी की हिंसा न हो आव, मय। चाबु रजोहरण से पूज-मूष (पोछ-मोछ) कर सकते हैं।

रजोहरण एक वर्चनीय कथा का निर्वर्तन है। कथाकारों का विश्वास उसकी मनोहासिता में है। लगभग देव इस की बसप्रती माकी पर ४०-५० बार का एक पीटा बीया जाता है। पीटा बिना सिंघाई और मीठ के केवल मीठ देकर भी पेट है। माकी पर पीटा और पोते के नीचे लटकते बार एक मुच्छक की मीति प्रतीत होते हैं। नीचे बार तीन-तीन बारों को बर देकर बनाया जाता है जिस हम 'कर्म' कहते हैं। बीसी कर्मियों को एक जोड़ी में परोकर बोधा बनता है। माकी और पोते के बीच एक सुत भी साकमी (मुत्तला) डालते हैं। इसे देखकर सहसा यह मही कहा जा सकता कि यह हाथ से बना हुआ है। इन बारों को हाथ से बीटा न बना जाता है। फिर भी इसमें मेलान नहीं पाया जाता। पोते और माकियों का उत्तर-प्रश्न एक सुन्दर मुत्ताहार की मीति सुचोभित होता है। रात को सोते समय या हजर-उबर करके समय एक छोटी परिमात्रिनी भी (पूजनी) रखी है। वह भी बोने की मीति ही बुनी जाती है। उसमें ५, ६ कर्मियाँ होती हैं। प्रतिवर्ष इस तरह रजोहरण और पूजविनी ६०-७० के समान जाती हैं। भाव महोत्सव पर आचार्य भी इन्हें यथावश्यक कतिपि कर देते हैं। रजोहरण में पिरोई जानेवाली ओरियाँ सब स्वयं बुनता है। बोने की डीही पर बने 'नीतिविने' (रस्सी) की पूजाई भी वर्चनीय है।

इसके साथ-साथ कुछ 'मुक्ता-माकाएँ' बाने में पूजकर बनाई जाती हैं। माका के बान या मयके जलत्त मनोहर और सुन्दर पट्टिपुत्त होते हैं। कुछ ओरियों को जो खाल बौबन के काम जाती है। देखकर बसक यह मही वह सदा कि यह हाथ की है। कुछ मोटी रस्सियों बिना हम 'गामका' कहते हैं, बुनको की कथा का प्रवर्तन करती है। सिंघाई का काम भी चाबु सब परस्पर करता है। सांभियाँ बातिवत ही इस कथा में मिश्रण हो जाती है। सिंघाई की विशेषण देवन योग्य होती है। कितना सूखम कितना सीधा कितना सुन्दर और कितना ककारमक कार्य कथाकार करते हैं यह देखते ही लगता है। जो कपड़ों का जोड़ ऐसा होता है कि लगता है कि जोड़ है ही नहीं। बेचारी महीन भी बना ऐसा क्या जोड़ सकेगी। केवल कितारे की जाती-सी दिख पड़ती है। 'बलिया' व 'मोटन' के उत्कृष्ट ममून सब की चाबु सांभियाँ समाज के सामन प्रस्तुत करती हैं। यह सब कलाकृति जीवन्तोपमायी कला है।

बैन चाबु कोई भी वादुमव पवार्य अपने पास नहीं रखते। उनके मोहन व पानी के पात्र भी लकड़ी का, दुम्प या मिट्टी के ही होते हैं। लकड़ी के पात्र पर बालिस कर दिया जाता है जिससे लकड़ी सर्वाँ या भूष व भूष का ठगकर फट न जाये। पात्र पर रोहन व रन हाथ से लगाते हैं। पात्र-निर्माण कला भी उत्पन्न सब की वर्चनीय कला है। प्रत्येक पात्र पर व्यक्तिगत अपना-अपना नाम लिखा होता है। इससे सकेड़ो पात्रों के सम्मिश्रित हो बान पर भी वे एक दूसरे से मिच्छे नहीं खोते भी नहीं या बिना पते के हजर-उबर पड़े भी नहीं रहते। बायब पर के उतरे लकड़ी के पात्रों में व कुछ एवं सीने बालिस व रन दिये जाते हैं तो कुछ काले और सकेव रंगों में। इन रंगों में भी आध्यात्मिक उद्देश्य रहता है।

रन-पेम्प बिना बुध (पूरी) के बयुनी से ही कमाया जाता है। रोहन लगाकर उन्हें सुबाने का प्रयोग भी बसापूर्व है। इन्हें एवा सुबाना जाता है कि जिससे वह रजकर्मों से बचा रहे। रवे पात्र की पालिस में मूह बेला जा सकता है। इसी सुन्दर रंगीर फलारे से भी सायब ही हो पाये। यह बंनुली से रंगा गया है। देखने वाला सहसा यह मानने का तयार नहीं होता। एक और बिचित्र पात्र निर्माण कला पाठक तैरापन सब में पाएँ जिसे देख कर वह अनुमान लगाता बठिन है कि यह बसु स्या है। पालिस के ऊपर के छिकके से उन्ह लगाया जाता है। जिस मारेली को जोग फेंक देते हैं। चाबु उसे उपयोग में लाते हैं। बलाकार की बला सभी प्रसुद्धि होती है जब कि निकम्प से निकम्मे पवार्य भी की सयुवयोगी बनाया जाये। मारेली को रूफ नटोरी या प्याली की आहृति न लगाया जाता है। इसे सब लीप पानी पीन के नाम में लाते हैं। मारेली को काँच के टनक से बिसर बसा कर देते हैं। उस पर बीतर लकड़े और बाहर काल रंग लगाया जाता है। नीचे वह अच्छी तरह रिपी रहे अब एक बलपाकार मारेली का टुकड़ा या बूतरा राख आदि का बना हुआ बिलिया जलत्त मुत्तला पूजक जोड़ दिया जाता है। उसे 'पिहरी' कहते हैं। पिहरी का जोड़ वर्चनीय होता है। प्याले को देखन-बाला उबार व उठाव मना है' ऐसा बहना। प्याला के बाहर बेक-भूटों के रूप में धिक्कारमक पद्य भी लिखे जाते हैं। यह देखन योग्य होता है। इस बला में माम्मी समान प्रगति पर है। प्याले पर लिखना कठिन तो अवश्य है पर वे तैधियाई बनी सलिका को बालनीय दान बना न व न प्रगट बगनी है।

नारियल की छोटी-छोटी टोपसियाँ भी बनती हैं। कुछ उनके सेट के सेट बनाते हैं। जगहों टोपसिया में बिजबारा की 'कसर मनुष्य' भी बनाई जाती है। बाकायि पदार्थ सेन या रत्न के भिन्ने कुछ काले चम्मच के रूप में बनते हैं बिहू हम 'कसर की टोपसी' कहते हैं।

हम कस्सा कर सकते हैं जि सनही के इतग हूके और पतले बरतन बितन जस्सी टूट जाते होंगे। पर सत समाज जगह साधनानी एव बाहुय से व्यबहृत करते हैं। जब कभी समयवश पात्र टूट जाता है तो उसका जोड़ कसा-बर्तन का उत्कृष्टतम मनुष्य होता है। बरतन से कसर कर टूट टुकड़ों को सुई के धाग से सी देते हैं और जगपर रख को बागिदा में भिन्ना कर कसा दिया जाता है। यही हमारा 'बोल' है। हम उसे मशी' कहते हैं। पदार्थ उपयोगिता का नामकार है। उसे उपयोग से सेन बाका बाहिए। साधनानी रय-योगन और जोड़ वेन की कसा में प्रवीण हैं। काऊ-तुम्बा भी वड बिचित्र ढंग से पानी रत्न के लिए रखा जाता है। पीका और काऊ रग का बना तुम्बा जिसे हम 'कोट' कहते हैं देखते ही बनता है। बर्तन कस्सा नहीं कर सकता कि यह तुम्बा है। कोट इधर-उधर कसर न जाए बत उसके नीचे सीन पाय (गोटिया) रपा दिय जाते हैं। हम उसकी उपयोगिता को बत आते। पिछले साल एक साधनी ने तुम्बे के दो टुकड़ों को बीबी-बीच सीन कर एक तुम्बा बनाया था। इसे देखकर आश्चर्य हुआ। उसका बीज जब तक बतया न जाय मासूम नहीं होता था। कभी-कभी जब टूट हुए पात्रों के सफाई से जोड़न की परस्पर प्रयोगिता हो जाती है तब साधनानी उन जोड़ के निशानों को इस तरह रूपा देती हैं कि बूझ पर सायब ही उसका पता सने। जोड़ वेन की कसा में साधनी की रत्नानी (उत्कृष्टतम) एक बिलसब कलाकार हैं।

जब तक प्लास्टिक की बसिया का बाबिष्कार नहीं हुआ था हमारी साधनानी बारिस से पुस्तक के पन्नों की रसा के भिन्ने मोमबत्त का प्रयोग करती थी। यत्र की लौलियाँ बनाने का ढंग भी बनोला था। सहा पानी और सीकी हवा से साधन की सुरसा का नाम पों हुआ करता था।

बिना बूटा पहले बकनेवाले पैरस बाबी इस बात का अनुभव करेग कि जब कभी काँटा सग बाय तो एक बरतन भी बसना कितना दुसर हो जाता है। माबु कोई बाबु की सुहृदा बबबा बिमदी अपने पास नहीं रखते। वहाँ बरतन में काँटा निकालने का साधन बुझना कठिन है। तेरापच के कसाकारों ने 'कटपाव कंटकोवर' का साकार बनाया। मारबाड में एक कंटपाव बूत होता है जिसे 'हिगाडा' कहते हैं। सुले हुए हिगोडे के काँटों को एक बपड़ में कपन कर उस ऊम' से बागे से बाँध कर है। वह हमारा बूको का बर है। सूख से काँटा जोड़ लते हैं और साध ही एक बिमदी जी कि हाव से कसर की या प्लास्टिक की बनी होती है से बीच सन का काम लेते हैं।

कसरबनी और कसरबनी भी देखन योग्य होगी हैं। जैन बिब कसा कीसल प्रयाण है। (तेरापच क) प्राचीन कलाकार उस कसी से काम लेते थे। आबनिक बिबबार प्राचीन सीकी में कुछ बनीन सकी का मिमब कर सिगारमक बिब बनाते हैं।

कनकल सनुत स्वर्न-नरक के बिन्नों से साबारक जगता में जलज प्रभाव पड़ता है। वहाँ बनाने की लच्छबार भाया काम नहीं करती वहाँ हमारे बिब लोगो में मूक ब्रह्मसंस्था जग जाग्रत करते हैं। पारकीक बिबा के अतिरिक्त बौद्धि व्यापाम के भिन्ने कुछ प्रच्छन्न बिब भी बनाए जाते हैं। इनमें से बूड कर बनीष्ट बाहति निवाली जाती है। एक बिबा इति में जनक बिबाकृति भी एकावता का एक सहावरण है। उलट-पलट कर एव बाबार की बिन्नी बूरे बाबार में परिबर्तित करना भी एक हस्तकौशल है।

हिजातबि सगारोह के उपकसा में मुगप्रवतक भी तुलसी की बिसेय जाश तथा बपोबूद मिष्टमापी महापना भी बाई भी महापच (माबाय भी तुलसी के ज्येष्ठ बन्धु मुनि भी बप्पाकासजी स्वामी) के प्रेरकारक सहयोग और उलट परामर्श से बाबार में भी मिबु की "बीबन-सीकी" बिबाबनी पिछले वर्ष बिबित की गई। इससे ऐसा लगता है मानो बाबार में मिबु के कुछ अतीव बीबन-मत्तप मूर्तमान हो उठे हैं। महापुस्तो के बीबन का जंफन बहुत बड़े प्रयत्न की ज्येष्ठा रखता है। बत उसमें जनकी मीने अभी अभी है। फिर में २६ उपपच के कसाकारों का बपना एक परिचय तो बबस्य है। इस बिबाबनी के प्रमुल बिबरे की बुकीबलकी (गल बुर) हैं। मुम भी अपनी बरतन बनाने का सीमाय मिता है। हम दोनों बूडहरण हैं। हम महान प्र में प्राचीन बिबबारों के बिब तो आबनिक

प्रगतिवादी विज्ञान की अनुकूलिनी समीचीन है। इन आधुनिक भावविज्ञानों को देख कर ये प्राचीन विज्ञान मात्र वाए विज्ञान नहीं रह सकते। कदाचित् अतक रूप विज्ञान और अत्याधुनिक बन्ध आदि विज्ञान सब में वाकी प्रगति रह गई है। प्राचीन विज्ञानकारों में मुनि यीशोदमस्वामी मुनि यी कृष्णमस्वामी एवम् मुनि यी रामरामस्वामी (मिनाजी) तथा साध्वी भी विज्ञानवादी प्रमुख रही हैं। विज्ञानकारों के कुछ (प्रसिद्ध) मोर पं. के बाँध हुए बाँधों के होते हैं।

ऐपण के आधुनिक विज्ञानकार मुनि यी कुम्हारजी (सन्त बुद्ध) एवम् मुनि हस्त कलाविद् हैं। इनोंने अनेक नवीन कलाओं को जन्म देने का योग पाया है। मुनि यी सोहनमस्वामी (बाबूबाबू) भी अपनी कोटि के एक कुशल कलाकार हैं। इन कलाओं को सभी राजस्थानी और रजपूत परम्परा नामद्वारा की है। गजद्वारा (गजद्वारा) के एक कलाकार भी जयपुर कलाशाला में उत्तराध्यापक नियुक्त होकर अपनी कला शिक्षा के रूप में सब को समर्पित की है।

वि. सं. २ में बीकानेर में सन्त बुद्ध ने एक पेटी बनाई जिसमें ८ खन (घर) हैं। एक खन को ऊपर उठाने से चार घर अपने आप ऊपर उठ जाते हैं। उसमें कोठे की कोई कील (मेस) नहीं है तथा वह घरों की बनी हुई है।

कलाकार भी सन्त बुद्ध ने उसी वर्ष माला (मालिका) विनिष्ठा करने का भी कार्य सीखा। वह भी एक हस्तकला है। जमीन एक साध्वी ने बागा स्पेटन वाले मुण्डिय (बनकरी) को खोद कर जीव धीन का एक प्लाका बनाया है। जीव मरणा बाधने के लिये मोर की पाँख को पिचकारी का रूप दिया गया है। हस्तकला के कितने प्रकार हैं वहाँ नहीं बाँधता। कपड़े के कुछ उपयोगी विष्णु और छोटे बरस भी रंग बाँध कर लगाकर बनाये जाते हैं। बाँध रखने की पेटियाँ बड़ी डब की नवीन कलाओं से बँध-प्रोत होती हैं। जमीन-जमीन बने-सीम एसी मनुष्याएँ सन्त बुद्ध में बनाई जिन्हें बरस पुस्तक माला को खोलने का प्रयत्न करने लगा। एक साहित्य-मन्त्रा जिसमें आचार्य भी अपनी व्यक्तिगत पुस्तकें प्रतिष्ठा और आपनाव रखते हैं वही ही कुशलता से बनाई गई है।

ऐपण की साधु-साध्वियाँ मुख पर मुख बलिष्ठा बाँधती हैं। मलबलिष्ठा बनाने की कला भी बर्तनासीव है। वह इस ढंग से माँह देकर बोई जाती है कि वेजन्तवाला प्लास्टिक या लाल का भ्रम करेगा। उस पर की हुई पाँखों की सी होती है। यह भी कला की एक कड़ी है।

ऐपण साधु सब का कोई भी सत्य डाक्टर से शारीरिक सेवा नहीं ले सकता। वह अस्पताल आदि में नहीं जाती है। रोगी की सेवा सब का प्रत्येक सत्य अपनी सेवा मानकर करता है। बीर-काँड़ की अपेक्षा जीव का कार्य बहुत हल्का और बायीक होता है। कदाचार्य के मुख में स्वयं कदाचार्य की जीव का बाला उस प्राचीन घुषी में बलिष्ठा के बाजार पर या डग से भी काँड़ की स्वाधी ने निकाला था। बी. ऐपणजी स्वामी की भाषा की बलिष्ठा भी उसी पद्धति से हुई। बी. य. काङ्गूजी जी के मुख में महासती कानकेश्वरी की जीव भी उसी सीवरी (मारवाड़) सेवी से साध्वी भी सत्यवादी (काङ्गू) ने बनायी थी।

सर्व प्रथम हमारे सुप्रसिद्ध कलाकार सन्त बुद्ध न वही प्राचीन वसु-बलिष्ठा सीखी। वि. सं. १९९९ में आचार्य भी तुम्हरी ने उन्हें जीव की आधुनिक बलिष्ठा पद्धति सीखने को भिनाभी भेजा। वे पुस्तोत्तमबास (मिनाजी) में बलिष्ठा होने ६ महीने में उन्हें अपनी कला दिखाई और वही मुनि भी ने ससारणीय पिठा मुनि भी जोगनी स्वामी के मोतियाबिर का वापरेबन किया। इसी तरह मुनि भी सीमराज जी स्वामी का मोतिया भी आपन ही उत्तराधु. आपने अपन हाथों से जीवनमन्त्र की स्वाधी की जीव का काला-मोतिया निकाला और अन्य अनेको छोटे-मोटे आपरेबन सफलतापूर्वक किये। कई मोटो पर आपने जीव में बढते हुए मांस की काटन में भी अपनी कला का परिचय दिया।

ही एक साध्वियों ने भी जीव का कार्य सीखा और किया। साध्वी प्रमुखा काकाजी की जीव का मोतिया साध्वी भी रतनकुमारजी ने निकाला। साध्वी भी कचनकुमारजी ने भी नव बलिष्ठा का अध्ययन किया।

कलाकार भी मोहन मुनि ने भी नव बलिष्ठा का कार्य सीखा और मुनि भी योगाचार्यजी की जीव का मोतिया निकाला। हमारे सब में ऐसे अनेको कुशल कलाकार हैं जिनके लिए बीरफाड़ टिके इन्वेन्शन बेडेन (मन्त्र पट्टी) और नाड़ी इन्वेन्शन दो साधारण सी बात हैं।

बीच की बिक्रिया के बाद मर टिकान के लिए चरमा आवश्यक है। बीच या पत्थर के चरम सब में मिश्रित हैं। अब हमारे कलाकारों ने अनेक बीचों के बाय प्लास्टिक सीट पर मम्बर देना सीखा। सर्व प्रथम इसका भेय सत ब्रुकहमी को मिला।

अनकों को मर के चरमे मिले। धीरे-धीरे सब के कई सामु-साप्ती चरम बनाने लग्य और प्रति वर्ष इसकी पूर्ति इस तरह हाथ से बनी एककों से होन लगी।

प्लास्टिक पर अब मम्बर बैठ गये तो उसका उपयोग और भी बड़ा। सत ब्रुकह न एक कमरा तयार किया जो ठीक बिक्रान कमरों जसा है। उससे फोटो निवाले जा सकते हैं। इसके पूर्व प्रयत्न में मुनि धी महप्रबी और मुनि धी पुण्यप्रबी न काठी प्रयत्न किया। एक बार्ड बोर्ड का बीचा बनाया। उसमें प्लास्टिक का एक लस सट दिया गया और पचासों पच फोटो निकाले गए। कमरे के इस मशीन प्रयोग न क्विपत बारगाओं की मिशन न बहुत योग दिया। हमारे कुछ प्राचीन बिकारकों का मत था कि फोटो लेने में बर्ग का प्रारम्भ होना है। उसमें पूर्ण सा निकलता है। य सब क्विपत बारगाएँ हाथ से बन कमरे न दूर कर दी।

सुर्ग की क्रिओं की एक कर उससे ताप (सेक) देने की योजना से एक बहुत बड़ा प्लास्टिक का लें बनाया गया जो १ इंच के व्यास का है। उसमें पानी में भी गरमी जा सके ऐसा अनुमान है।

प्लास्टिक के कुछ सूक्ष्म बरक ग्लास भी बनाय गय। कुछ फूट (स्केल) भी गए बनाय जो ग्लास की तरह मम्बरयुक्त हैं। चरमा नाक पर बढता है और कान को पकड़ता है किन्तु वह फूट कापन पर पडा-बड़ा बहाओं को बड़ा बना देता है।

धी सत ब्रुकह न एक बुरीखण मश भी बनाया जो बाबे-पीछ जिसक कर ठीक फोकस देता है और समान बार मील दूरी की वस्तु दिखा सकता है। एक मीटर भी बनाया है जो बिना बाधु का है। उससे चरमों के मम्बर नापे जा सकते हैं। जो सोहनबाबकी स्वामी ने भी बसा ही एक बंध कुछ दूसरे प्रकार से बनाया है जो ग्लासों के मम्बर देता है। ये मीटर मशीनरी से बने मीटरों की तरह सुन्दर और कान्तिपूक्त हैं।

एक और बारचय में बास देनबाही कला सामने जान को है। धी सत ब्रुकह न एक टाईमपीस (बड़ी) का निर्माण किया है जिस के पूरे पुत्र लकड़ी के हैं और वह दोनों वन समय बसायी। यह बलबड़ी पानी के निवास के बाजार पर चलेगी। उसके ऊपर सभी सुर्मा समय का निर्देश करेंगी। पानी का बहाव समान रहे, अब इसके लिए एक कटोन्नर लगाया गया है। पानी के परिमित निचका पर एक गिरादी चलेगी। उस गिरादी से दूसरी गिरादी चलेगी और उनके बाजार पर सुर्मा अपना काम करेंगी।

एक प्रति की अनक प्रतिष्ठा बनान के सिम कलाकार सत ब्रुकह न अप्पेट प्रारम्भ किया। अप्पेट के नै फटी कापन भी नै हाथ से ही रंगते हैं।

एक बार एक लीची भी बनाया गया जो पेंसिल या स्वाही के अनक प्रतिपन निवासता था।

प्लास्टिक का बाकू कभी प्लास्टिक और लकड़ी के जोकाबार बनान का परबाक पुस्तक रखने की विपाइया चरमों के चर, प्लास्टिक की 'सीपानी' बाहि बिना बाधु के कुछ ऐसे छोटे-मोटे यन बाहि भी पाब-साप्ती अपन हाओं से बना लेते हैं।

बंध का जल छा करने का भी प्रकार अब्मृत है। जो ईटो पर पानी से भय पातय (पाच) उसका बीच कर रख दिया जाता है। ज्यों-ज्यों सू लगती है पानी ठप्पा होता जाता है। गंधके पानी को साफ करन के निय ऊपर के बरतन से एक नपड़ा कटपा देत है। नपड़े से बूद-बूद टपक कर जानबाका जल स्वच्छ और ठप्पा होता है।

भोजन के पानों को साफ करनेवाले 'लुने' व 'बीडी पस्ते' व सोलिया बाहि बोन की बिबि भी बसात्मक है। बोड़ पानी से और बिना सोडा-साबुन वाले नपका को साफ बोना भी हाथ की अनुप्राई है।

साबुनों के रहन का प्रकार भी बसात्मक होता है। जहाँ पाँच-पाँच ली टाचों का बाजार पानी होता है वहाँ इतनी उझई से नाम लिया जाता है कि बोडो बेर बा' यह पना तब नहीं लगता कि यहाँ बठपर पाँच ली ब्यबिन भोजन कर चुके हैं। वही एक सीनलण्ड या बिननाट्ट का बाग भी नहीं पाया जाता है। भोजन-ब्यवस्था भी वैपच की निपत्ती है। उसके बोडे में दूसरी जगह एनी ब्यवस्था नहीं मिल सकती।

महामना भार्गवी महाशय भी चम्पासालादी की अनेक प्रेरणा से सभी हमारे कलाकार आचार्य भी की चिर अविचलित मनमा की माया बनान के निम्न ध्वनिचपक यन्त्र तैयार करने की योजना में सतत प्रयत्नशील हैं। उसका परिचय दीर्घ ही जनता के सामने आनवासा है। एक साठह स्पीकर की शक्ति मृगला तयार हो गया है। इसमें ५ रीतें ब १ रातें हैं जो मिश्र की तरह ध्वनित होती हैं। रीतों के बीच में चार शोकक भीये गये हैं जो ध्वनि को विलुप्त कर।

गद नहीं पर आत्मवीर्य के साथ कहा जा सकता है कि इतने बच्चों में अकड़े होते हुए भी हमारे ऐयपच सब न जो २ बरी में प्रबल की है वह किसी भी दृष्टि में कम नहीं कहा जा सकता है। आचार्य भी तुलसी जैसे पुष्प सेवारी के मृग्य में सब पनुमनी बिनाय कर रहा है।

जिन समाज में कला है तथा कला को प्रोत्साहन मिलता है वह समाज स्वतन्त्र है। बिना कला के बूझों का मह ताजना समाज पर केवल बोझ बनता है। कला बिनाम में बिना अधिक शासकों का ध्यान जाग बढया उठता ही समाज की आत्मा बडगा। कलाकार के सम्प्लिप्त हुना है हाथ हुना है पर पैर नहीं होते। समाज में जितनी कला बढी है वे पुरस्कारों के प्रान्ताजन न ही बढी है। समय-समय पर ऐसे प्रोत्साहन समाज में कलाकारों को दिया है जिससे घटबाहु होकर वे मार्ग में अट और उग्राल अपना हस्तकीपास बिनाया।



यम परलोक के लिये है यह धारणा भी सशेष है। आत्म हित की दृष्टि से यह इहलोक और परलोक दोनों में भयस्कर है।

भारतीय चिन्तन की मुख्य धारा बहुत पुरानार्थ-मोक्ष की ओर बही। शब्दशास्त्र के प्रमाणसामर्थ्य का चरम उदाहरण मोक्ष रहा इसमें कोई आशय नहीं। विष्णु कामशास्त्र में भी जीवन का चरम उद्देश्य मोक्ष बतलाया गया है। उपनिषदों में प्रेयस की वृत्ति और येयस को युक्ति माला है। प्रेयस जीवन की अनिवार्यता है फिर भी उसमें बनासल्लि होनी चाहिए। कारण यह कि येयस की जो गति है, उसमें प्रेयस बाधक न बने। जब दृष्टि के अनुसार आराम-सुख की प्रक्रिया के दोहन हैं-सुख और निर्वयः। सुख निर्वृति है और निर्वयः निर्वृति-संबन्धित प्रवृत्ति सुख विरोध है और निर्वयः शेष। यह व्यक्ति की सद्बल पर्याय है। इससे यह फलित होता है कि धर्म व्यक्ति के आत्म-निश्चय का साधन है। इसे समाज के भावनी सम्बन्धों के नियमन का जो साधन बताया जाता है वह वास्तविकी मानस की वस्तुता है।

महाफल और अनुकूल

भारतीय जीवन में वही जीवन का सर्वोच्च और सौकरपूर्ण स्वान है। यहाँ धर्म एवं धर्म मोक्ष विकास और धर्म से कोई बड़ा नहीं बना। नमिपरायि राज्य-वैयस और मोक्ष विकास को उत्कृष्ट कर निर्वयः बन। इन्हीं में उनसे बड़ा-जान धान से मोक्ष करने और फिर बीसा से। राज्य बोले-जो व्यक्ति प्रतिमास बस लाख गावों का धान करता है उसकी ओर कुछ धान न करता हुआ भी समीचीन अर्थ है।

भारतीय परम्परा में महान् वह है जो त्यागी है। यहाँ का साहित्य त्याग के आदर्शों का साहित्य है। जीवन के चरम भाग में निरपेक्ष या सन्वादी बन जाना तो सदा दृष्टि है ही। विष्णु जीवन के आदि भाग में भी प्रत्यक्ष आदेश मानी जाती रही है। त्यागपूर्ण जीवन महाव्रत की भूमिका या निरपेक्ष दृष्टि है यह निरपेक्ष समय मान है। इसके स्थिति अत्यन्त विरक्ति की अपेक्षा है। जो व्यक्ति अत्यन्त विरक्ति और अत्यन्त अविरक्ति के बीच की स्थिति में होता है वह अनुकूल बनता है। अत्यन्त गाथापति भगवान् महावीर से प्रार्थना करता है-भगवन्। आपके पास बहुत सारे व्यक्ति निर्वयः बनते हैं विष्णु मुझसे देखी दक्षिण मही कि मैं निर्वयः बनूँ। इसलिये मैं आपके पास पीछे अनुकूल और सात विचारों-सार प्रचारक दृष्टि बन स्वीकार करूँगा। यहाँ दक्षिण का अर्थ है-विरक्ति। जिसमें संसार के प्रति पदार्थों के प्रति मोक्ष-मोक्ष के प्रति विरक्ति का प्राप्ति होता है, वह निर्वयः बन सकता है। अहिंसा और अपरिग्रह का महान् व्रत उसका बीज धर्म बन जाता है। यह वस्तु सबके लिये समान नहीं। धर्म का अनु रूप मध्यम मार्ग है। अन्तरी जीवन शेष और हिंसा का प्रतीक होता है और महाव्रती जीवन कुशल। इस व्रत में अनुकूल जीवन का विनश्य हो घट रहा है। अनुकूल का विनाश व्रतों का सीमाकरण या संयम और असंयम सत्य और असत्य अहिंसा और हिंसा अपरिग्रह और परिग्रह का मिश्रण नहीं अन्तिम जीवन की ध्युततम मर्यादा का स्वीकरण है।

अनुकूल विभाग

अनुकूल पवि है-अहिंसा सत्य अचौर्य ब्रह्मचर्य या स्वधार सतोय और अपरिग्रह या इच्छा परिमाण।

अहिंसा-अहिंसा योगप्रारम्भ प्रवृत्ति का विरोध या योग-वैयस दृष्टि प्रवृत्ति है। परलोक नियन्त्रात्मक पद है और

१-तेहि आचरिया दुखे कोए। -उत्त ८।२

२-अचरिण वर्तन ११४ पाय वर्तन १११

३-रामायणानुगमन १११।२ लघुभाष्य।

४-स्वाधारे धर्म मोक्ष ४-जामतामन अध्याय २

५-जो गरम गरमाय मागे मागे गर्ब ५५।

मन्त्रादि मन्त्रों के अहिंसात्मक विनिर्माण ॥-उत्तरा १५४

६-यद्देव विरजेत् लघुदेव प्रवृत्ति। -आचार्योपनिषद्

७-तो वा न अत्ता मन्त्रादि बन्धे जाय पश्यतए। अहम् देवपुत्रियार्थ अहिंसा वंशाध्याय मत्त गित्तावत

दुःशर्मनविद विनिर्माण पविद्विज्जन्तामि-आचार्योपनिषद्-१

दूसरा विवेकात्मक । निवेदात्मक भावी बुद्धि के लिए है और भूत बुद्धि के लिए विषयात्मक । वर्तमान बुद्धि दोनों में है ।

अनिवार्य हिंसा या अथ हिंसा जीवन की अवस्था का पद है । अथ हिंसा प्रमादजन्य होती है । मनुष्य जितनी कारिणी हिंसा नहीं करता उतनी सामयिक करता है । स्व-मर, बड़ा-छोटा असुख-सुख धनु-मित्र आदि अनन्त कारणों के कारणों में फँस कर मनुष्य इतना समझा रहता है कि वह सामयिक हिंसा से सहज ही मुक्ति नहीं पा सकता । अहिंसा अनुसूत का तात्पर्य है अथ हिंसा से अथवा अनावश्यक कैवल्य प्रमादजन्य या अज्ञान जनित हिंसा से बचना ।

सत्य-सत्य अहिंसा का बनावटमक या भाव प्रकाशनात्मक पद है । सत्य अथवा अनुसूत अथवा अज्ञान की अवस्था है । यह उसका मूल रूप है । यदि कोई इससे अथ सके तो कम से कम स्मृत अवस्था में तो उस अवस्था बचना चाहिये । जिस वाणी या भावामिष्यना के पीछे बुरे विचारों का आस बिछा रहता है, वह स्मृत अवस्था है । सत्य अनुसूत में ऐसे अवस्था का त्याग आवश्यक होता है ।

अधीन-अधीन अहिंसात्मक अधिचारों की व्याख्या है । पर-वस्तु हरन भीम है । वह हिंसा का अधिचार है । मनुष्य समाज के आपसी सम्बन्ध अधिचार स्वरूप बुद्धि के उपजीवी है । एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति का शोषण करता है वह उसे अपने अधिचार में लेता है, उसे वास बनाता है उससे आदेश मनवाता है तथा उसका स्वाध कीमता है । यह सब स्वरूप बुद्धि है । मूल बुद्धि से दूसरे का एक तिनका भी उसकी अनुसूत के बिना उगा सके है । अधीन अनुसूत की मर्यादा है—जीवन के आवश्यक मूल्यों का उपहारा न करना ।

अध्यात्म-अध्यात्म अहिंसा का स्वात्मरक्षणमक पद है । पूर्ण अज्ञानापीन वन सवन की स्थिति में विवाहित पत्नी के अतिरिक्त अध्यात्म का परिचाय करना और पत्नी के साथ योग की सीमा करना अनुसूत अनुसूत है ।

अपरिग्रह-यह अहिंसा का परप्राप्त निरपत्ता रूप है । मनुष्य का जीवन अपरिग्रही बन नहीं सकता । इसलिए अपरिग्रह अनुसूत का अर्थ है—इच्छा का परिमाण । परिग्रह का नियमन सामाजिक नियमों से हो सकता है किन्तु उसमें इच्छा का नियमन नहीं होता । अतः यह है, जिसमें इच्छा के नियमन के द्वारा परिग्रह का नियमन हो ।

अनुसूत के अनुसूत आचरण

जनों की उपारेयता में जो भी मन नहीं । मत हीन है जनों की उपयोयिता में । आत्म विरहित स स्वनिबन्धन करने वाले बिरहे ही होते हैं । अधिवास व्यक्ति ठग ठग हिंसा और परिग्रह को गही छोड़कर जब तक वे बँसा करने के लिए बाध्य नहीं किन्ते बाँटे । अतः हृदय-परिवर्तन का फल है । जन-साधारण का हृदय उपवेद्यात्मक पद्धति से परिवर्तित नहीं होता । इसलिए समाज की दुष्प्रवृत्ता को बदलने के लिए जनों की जो उपयोयिता नहीं । समयस्थ स्थिति ऐसी ही है । ऐसी वसा है, यह चिन्तनीय विषय है । इन चिन्तन के परिणाम स्वस्थ सो-टीन बात हमारे सामने आती है । पढ़ी बात तो यह है कि वसा की रचना समाज की आर्थिक दुष्प्रवृत्ता की मिटाव के फल नहीं हुई है । उनकी रचना हुई है उसकी आरम्भ दुष्प्रवृत्ता को मिटाव के फल है । आर्थिक दुष्प्रवृत्ता न मिटती ही आर्थिक दुष्प्रवृत्ता की मिटती है किन्तु वसाधारण का यह भीन फल है । आर्थिक दुष्प्रवृत्ता की परिस्थिति का एक मात्र साधन हृदय-परिवर्तन है । जब व्यक्ति का हृदय बदलता है तो उससे आर्थिक दुष्प्रवृत्ता का अन्त होता है । उससे समाज की दुष्प्रवृत्ता भी मिटती है ।

बानुन के पीछे ऐसी शक्ति है कि मनुष्य उसका सम्बन्ध नहीं कर सकता और यदि वह करता भी है तो उसे उसका फल अनुसूत पड़ता है । जनों के पीछे ऐसा आचरण नहीं है । उनका आचरण इच्छा-विरहित होता है ।

दूसरी बात यह है कि मनुष्य की आध्यात्मिक बुद्धिमें राग-द्वेषात्मक होती है । इनके फलस्वरूप व्यक्ति में अग्रिय बानुन स्थिति के प्रति असहिष्णु बुद्धि अपने की सर्वोच्च मानन की बुद्धि दूसरी की धनन की बुद्धि और मग्न की बुद्धि आचार मुख्य बुद्धि होती है । यदि समाज का आचरण और आचरण की स्थितिमें इनके अनुसूत होती है तो इन्हें उठावना निम्नी है और इनका नार्म तीव्र हो जाता है । बाहरी धारण की प्रतिष्ठा वसा में य बुद्धिमें दबी रहती है । समाज की अपेक्षा इनकी ही है कि ये दबी ही रहे । अभाव्य की भूमिना और उसकी अपेक्षा है कि इनका मूलोच्छेद हो । जिनकी आत्मा अनुसूत हो जाती है वे प विचारिक स्थितिमें पर विषय साधन उनका मूलोच्छेद कर आत्मन है । किन्तु सर्व साधारण की स्थिति

होमा । जब तक जीवन के मूल्य न बरके राजसी धारा में अन्तर ग भावे तक तक अनुवृत्त जीवन प्ररक नहीं बनते । अनुवृत्ती को साधनी के आबन्धनो का और नम्रता के लिए मिथ्यानिमान का बहिष्कार करना होमा ।

व्यक्तिवादी मनोवृत्ति

भारतीय जीवन में व्यक्तिवादी मनोवृत्ति का प्राबल्य है । अध्यात्मवादी धारा में व्यक्ति का विषय महत्त्व बड़ता है । समय के क्षेत्र में यह आबक्ष्य है । 'जब समाज समयी नहीं बनता तब न क्यों बनें' यह मन स्थिति समय के स्वीकरण में बाधक बनती है । समाज समयी न बने तो भी व्यक्ति को समयी बनना चाहिए । समय समाज का कानून नहीं वह तो व्यक्ति की स्व-मयादा है ।

जहाँ सामाजिक रीतिनय समाज नहीं करता वहाँ यदि अकेला व्यक्ति अपना विशेषत्व दिखाता है तो वह स्थिति समाज के लिए घातक बनती है । व्यक्ति को उन्मुख बनाना समाज की मनोवृत्ति को उन्माड़न का निमित्त बनती है ।

अध्यात्म की धारा यह नहीं है कि व्यक्ति असमय में व्यक्तिवादी रहे । उसकी अपेक्षा है, व्यक्ति समय साधना के उच्च व्यक्तिवादी रहे । यह व्यक्तिवाद जो समय से निकरता है समाज या राष्ट्र के लिए घातक नहीं बनता ।

यम समाज को व्यक्तिवादी वृत्तिकोण देता है यह कहना है उसकी सीमा की वृत्ति से ओझल किम्य वेते हैं । सही जग में व्यक्तिवादी वृत्तिकोण बनने का प्रमाण नारज सामन्तवादी है । भोगवादी मनोवृत्ति सप्रेमवादी मनोवृत्ति व्यक्तिवादी मनोवृत्ति और परिवारवादी मनोवृत्ति सामन्तवादी के निश्चित परिणाम है । भारत यम का मध्य उद्गम स्रस्त रहा है । इन वृत्ति से अके ही यह यमप्रमाण कहलावे । यमचरण की वृत्ति से यम प्रमाण कहलान की क्षमता कम से कम आज तो उनमें नहीं है । वीर्याय से प्रसूती की वृत्ति अब भी मुरझित है । यदि जनता जीवन में प्रयोग बड़ा व्यक्तिवादी मनोवृत्ति मीन अमयम और अहम् पोषण से हटकर समय की ओर मुड़ी तो अवश्य ही अनतिष्ठता की बाढ खेरी ।

अनुवृत्त आलोचन

अनुवृत्त स्वसिद्ध शक्ति है । भोगवाद की एकछत्र शक्ति के प्रतिरोध के क्षम्य नहीं सफल साधन है । अपेक्षा यह है कि वह व्यक्ति सगति बन । जनयत्त बचा म की नी के अको का जोड अलग होता है । संयत्त बचा में वही निनामब' का हो पाता है । अनुकूल स्थिति का काम उठान के लिए अनुवृत्त आलोचन का प्रसार कर प्रत्यक्ष को सज्जित करने का प्रयत्न किया गया ।

स्वाध्याय

अनुवृत्त आलोचन का प्रवर्तन विषय म २ ५ की फाय्म्युन मुक्ता २ को सरकारमाहुर (राजस्वान) म हुमा । पहले दिन समनय ८ अनुवृत्ती बन । आज की भाषा में प्रगति व विचार का मापदण्ड पदार्थ विस्तार है । बहुवादी युग के पचाव परक विचार के सामन वैतन्य विचार का जो प्रतिरोध अपेक्षित था उस विद्या में यह सफल जयम प्रमाणित हुमा है ।

ह्रास या विकास

मनुष्य की बाहरी स्थितियाँ विकसित हुईं यह बिना सत्य है, उतना ही सत्य यह भी है कि उसकी आन्तरिक वृत्तियाँ मर पड़ गई हैं । तदुक्त वैदासि म अवनयिणी युग के मनस्य की अन्तर्बृत्ति और व्यबहार के अवनयन का विषय लोषट्टे हुए सिखा है—मनस्य की श्रेय मान माया और लोभ की वृत्तियाँ जमघ बड़ेनी । मार-टीक के अग्रामाजिक उपकरण बड़ेने लुप्तका वैरम्य मान का वैरम्य राजकुल का वैरम्य तथा बर्गों जाति के वैरम्य इन प्रकार बहुत कि बाम्य बमहीन हो जायदा उससे मनस्य की कायु जम होगी ।

उन्नीया आन्तरिक वृत्तियाँ का बिहार बड़ता है, एते-स्था स्थितियाँ बटिक बननी जाती हैं । रोग का मूल अन्तर का लप है । माय्य बाहरी बिहार से जुधिया गया है । वह अभी इस प्रत्यक्षचक चिह्न का उत्तर नहीं पा सता है कि वर्तमान युग बिहार का युग है या ह्रास का ।

उद्गम

अनवृत्त आलोचन के उद्गम का उद्गम है जीवन के मूल्यों को बरकना । यह वाय चल नहीं है । यह एव प्रवाह की मेला बरक है । मूड और चीन नुड के चपेड़ों और अन्न-मास्या की लपटों के मनुष्य अजर बन गया है । जनक सामन आन्तरिक वृत्तियों को पवित्र बनान के मिवाय ह्रस्व विरल्य नहीं रहा है । अब दीग रहा है कि आन्तरिक वृत्तियाँ यदि यों ही

भली तो प्रत्यक्ष दूर नहीं है। इस आलोचना की ये अवस्थाएँ हैं—अनूप्य छस्त्रनिष्ठ न बन कर अहिंसा मिष्ट बन। वह नीतिविकास को मुख्य न मान कर आध्यात्मिक भेदता को भगावे। योगी न बन कर बहुवर्ती बन। स्टैण्डर्ड ऑफ लिविंग (standard of living) को नीच मानकर स्टैण्डर्ड ऑफ लाइफ (standard of life) को ऊँचा उठावे। एक पक्ष में आन्तरिक साम्य को उत्तिष्ठाशी बना कर वह वैयम्य का अन्त करे।

प्रवृत्ति की ओर

अनूप्य आलोचना कमजोर प्रवृत्ति की ओर बढ़ रहा है। अनूप्यताओं की सख्या अधिक नहीं हुई है। यद्यपि उसकी दृष्टि से यह कोई ज्यादा प्रवृत्ति नहीं है फिर भी योगवाच के विरुद्ध संयम की ध्वनि का बल बढ़ रहा है। अनता का दृष्टिकोण बढ़न रहा है और नैतिक क्षमता की भूमिका बन रही है। ये ही सफलता के धुम चिह्न हैं। इसमें कोई संदेह नहीं कि इस आलोचना न बाधावरण को प्रभावित किया है।

समन्वय की दृष्टा

अनूप्य आलोचना जाति वर्ग तथा देश के भेदों को गौण मानता है। यही नहीं बस—आद के प्रति भी इसका दृष्टि विम्व सच्चायी और सहिष्णु है। किसी भी धर्म को माननेवाला इसका सम्बन्ध बन सकता है। इतना ही नहीं इसकी रचना के आधारभूत तत्त्व भी सर्वसाधारण हैं। अहिंसा सत्य आचार्य और अपरिग्रह ये सर्वत्र सामान्य तत्त्व हैं। इनमें कोई भस्वीकार नहीं करता। साम्यवाद में इनमें 'यम' कहा जाता है। पतञ्जलि ने यम' को सही अर्थ न रखा है जिस वर्ग में जैन लोग अनूप्य का प्रयोग करते हैं। महाभारत शब्द दोनों की भाषा में एक है। पतञ्जलि ने जाति देश काल सम्पन्न-मनश्चित्त नियमों को महाभारत कहा है। जैन भाषा में आचार रहित पूर्ण त्याग महाभारत कहलाता है। दोनों का शास्त्र संबंध एक है। महारमा बुद्ध ने किम्वद परिचर्तन के साथ इनमें पंचशील कहा है। भयम अनूप्य और स्वाम्य दोनों प्रकार के पक्षों को बतलाते हैं। जब बुद्ध स्वामी पापों' को बर्खा है तब उसका बल अपन आप अनूप्य हो जाता है। इसका और ईसाई धर्म अहिंसा सत्य और अपरिग्रह की मर्यादा और सिखा है। शास्त्र यह है कि प्रत्येक धर्म मनुष्य के लिये जैसे उन्मास का विधान करता है वैसे ही मनुष्य के लिये अनूप्य धर्म का।

अनूप्य आलोचना में अनूप्य शब्द जैन-युगों से लिया गया है किन्तु भाषा में कुछ अन्तर है। जैन परम्परा की दृष्टा के अनुसार अनूप्यता वह बन सकता है जो साम्यक दृष्टिवाला हो। इसीलिये अनूप्यता को सम्मत्त्वमूलक' कहा गया है। इस आलोचना में यह मानना नहीं है। जैन दृष्टि को स्वीकार करनेवाला ही अनूप्यता बन ऐसा नहीं है। इसके सम्मत्त्व धर्मों की परिभाषा है—अहिंसानिष्ठ दृष्टि। अनूप्यता वह बन सकता है जिसकी अहिंसा में निष्ठ हो। यह आलोचना स्व धर्मों को अहिंसा में कैलित्र करता है। वास्तविक धर्म अहिंसा ही है। सत्य आदि छेक बल उसी के पोषक या सहायक

१—अहिंसासर्वज्ञानब्रह्मचर्यापरिग्रहायमा ११ ।

आदिदेशकाम्भसमदानवच्छिन्ना' शार्वपीममहाभारतम् १११।

व्याख्या—उक्त अहिंसा आदि का अनूप्यता जब शार्वपीम अर्थात् सबके साथ सब अग्रह और सब सम्य समान नाते में किया जाता है तब ये महाभारत हो जाते हैं। जैसे किसी न नियम किया कि मल्ली के सिवाय अन्य बीजों की द्रिष्टा नहीं करेगा तो यह जाति अवच्छिन्न अहिंसा है। इसी तरह कोई नियम के कि में तीनों में द्रिष्टा नहीं करेगा तो यह देश अवच्छिन्न अहिंसा है। यदि कोई यह नियम करे कि में एकाधरी पूजिमा और अगाधस्या को द्रिष्टा नहीं करेगा तो यह कालावच्छिन्न अहिंसा है। यदि कोई नियम करे कि में बिनाह के अवसर के सिवाय अन्य किसी निमित्त से द्रिष्टा नहीं करेगा तो यह समयावच्छिन्न (निमित्त से सम्बन्धित) अहिंसा है। इसी प्रकार सत्य अस्तेय ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह के भी मेरे समस्त केने चाहिये। ऐसे मे यम बल तो हैं परन्तु शार्वपीम न होने के कारण ये महाभारत नहीं हैं। उपर्युक्त प्रकार का प्रतिबन्ध न क्या कर जब सभी प्राणियों के साथ सब देशों में सदा सर्वथा इसका पाकन किया जाय किसी भी निमित्त से इनम सिद्धिदा जाने का अवधान न दिया जाय तब ये शार्वपीम होने पर 'महाभारत' कहलाते हैं। (पाताजस यम धर्मन साधनापार २)

२—वमपप १८।१

३—अपाठक दशाक्ष १

हैं। अधिसानिष्ठ व्यक्ति आत्मशुद्धि के लिये वस्तुओं को स्वीकार करेगा। भौतिक अधिसिद्धि के लिये नहीं। वस्तुओं का अपना स्वतन्त्र मूल्य है। भौतिक सिद्धि के लिये उनका प्रयोग उनकी उच्छता का अपमान है। अथ व्यक्तत्वा अन्तर्गत से सुखर सखी है। तब मन्त्रा कौन उसके सुखर के सिद्ध वृत्त का कठोर मार्ग अपनावेगा? अर्थ के लिये वस्तु को अनानेवाका अवशिष्ट हो सकता है। वस्तुनिष्ठ या अधिसानिष्ठ नहीं। इसीलिये वस्तु बनन का उद्देश्य मात्र आत्मशुद्धि होनी चाहिये। अन्तर की शुद्धि बाह्यी बातावरण को शुद्ध बनावेगी। उससे आर्थिक और भौतिक व्यक्तत्वा अपने आप शुद्ध होगी इसमें कोई सन्देह नहीं। अनुवृत्त आलोचन केवल जीवन-शुद्धि की सामान्य सुनिश्चिता का सम्भव ही नहीं करता वह धार्मिक मतमन्त्रा के प्रति सहिष्णु भी बनाता है। यह अधिसानिष्ठता का सामयिक मन्त्र है। इसके सहारे अधिसा का उच्छ धीन क्रिया का सकता है। सब वस्तुओं का विचार-अवशिष्ट यह कठिन है किन्तु उनका विरोध बड़े वह अवशिष्ट है और वह समझ भी है। अनुवृत्त आलोचन इस का माध्यम है। कम और व्यक्तत्वा की लाई को पाठ्यर उनका समन्वय करना इसका वृत्त उद्देश्य है। इसके अतिरिक्त तीसरी वृत्ति यह है कि वस्तुओं को शुद्धि विचार और ज्ञान का कम बन रहा है वह जीवन का वस्तु बने।

व्यावहारिक लाभ

वर्तमान की मुख्य समस्या आर्थिक है। ऐसा माना जाता है। अर्थशास्त्री इसका समाधान प्रचुर उत्पादन बताते हैं। बाह्यी कम में कुछ कुछ सा हुआ लगता है। किन्तु जब तक महालोभ है तब तक वह समस्या सुलभ जावेगी ऐसा नहीं लगता। इसका निरपवाद समाधान समय है। वस्तु जीवन वहाँ आत्मशुद्धि पढ़ा करता है वहाँ वह आर्थिक समस्या का भी समाधान देगा है। वस्तु जीवन वर्तमान युग की सर्वोच्च आवश्यकता है। इससे अनवरत बातावरण बनाना सब का कर्तव्य है। जब वस्तु की प्रतिष्ठा बढ़गी तब मन्त्रा कम से शुद्धि बढ़गी और व्यक्तत्वा में कम और स्वातन्त्र्य की प्रतिष्ठा भी जावेगी। कम निष्ठा के बाव भी वस्तु निष्ठा सप रहती है किन्तु वस्तु निष्ठा में कम निष्ठा अपने आप पामित हो जाती है।

अनुवृत्त आलोचन समय की श्युलतम साधना का आदीमन्त्र है। वेद वाक्य और परिस्थिति अनित्य वृत्तियों अपने अपने रूप की अलग-अलग होनी हैं। किन्तु मनुष्य की भी शास्त्रन वृत्तता है वह सभी वेद वाक्य और परिस्थितियों में एक ही रहती है। जब तक मूल वृत्त रहता है तब तक शास्त्रा-मन्त्रा का वृत्त और वृत्त बनते विनश्यत रहते हैं। अन्तर्गत सब वृत्तियों का मूल है। इसका अन्तर्गत भी वृत्त अन्तर्गत और मन्त्रा में सभी वृत्त उन्नी के गाना रूप है। इन पर एक साथ नियन्त्रण पा लेना बहुत ही कठिन है। पर इन पर कोई अनुवृत्त ही न हो यह तो और भी मयकर है।

य बहुत शास्त्र और मन्त्रा के प्रश्नों पर सोचा करता हूँ। इनकी वृत्तों में मूल करनी होती है। म एक वृत्तियाय हैं और अनुवृत्त आलोचन के उद्देश्यों का अनन्त को परिचय देगा है। इसलिये बार-बार धैरे सामन में प्रश्न जाते रहते हैं। भारतीय और अन्तर्गत सभी प्रकार के लोभ मूल में भिन्ने हैं और उन्नी शास्त्र एव मन्त्रा के विषय में विज्ञानार्थ की है। धैरे अनुवृत्त में वे व्यक्तत्वा विज्ञानार्थ हैं। कोई वृत्तता है कोई नहीं वृत्तता है। पर शास्त्र वस्तु भिन्ने-वह प्रश्न लगभग सभी के मन में है। और यह होना भी चाहिये। प्रत्यक्ष में जीवन का सर्वोपरि साध्य शास्त्र ही तो है। वह नहीं विन्नी तो बहुत-कुछ पाकर भी मनुष्य में कुछ नहीं पाया। वह भिन्नी तो कुछ भी न पाकर वह सब कुछ पा लेता है। बहुत-कुछ साध्य हो जाता है। उनका मन्त्रा आवश्यकता युनि में है। शास्त्र इसके भाग की बीज है। उनका लिय मन्त्रा-मुक्त होन की आवश्यकता है।

शास्त्र यदि जीवन का सर्वोपरि साध्य है तो उनका सर्वोपरि मापन है मन्त्रा-मन्त्रा। इसके बिना न मन्त्रा होनी है और न शास्त्र। वैज्ञानिक आधिपत्य मन्त्रा-मन्त्रा की निष्ठा में अन्तर्गत हुए हैं। बल्कि मन्त्रा उनमें बड़ा ही है। शास्त्र और मन्त्रा में मन्त्रा मन्त्रा-मन्त्रा रहती है। इसी में कठिनत्व वृत्तता की महारक शास्त्र का उत्तरीतर विज्ञान हो रहा है।

अब मनुष्य समाज के शापन ही वृत्त विज्ञान वृत्त है-या तो वह अन्तर्गत बन या विज्ञान-वृत्तों के विन्नी में स्वय ही मन्त्रा हो जाय।

यदि यह विश्व जाति वर्ण और भौगोलिक सीमाओं में बँटा हुआ नहीं होता, यहाँ सबहूँ और अधिकार करने का मनोभाव नहीं होता तो न सन्नेह होता न भय और न अधान्ति ही। यदि मनुष्य को धान्ति से रहना है तो उसे एक दिन ऐसा करना ही होगा। किन्तु सभी इस मन-स्थिति को विकसित होने में बहुत समय कम चाहता है। वर्तमान की अपेक्षा यह है कि व्यक्ति समय का सम्पादन करे। वह बूखों के स्वल्प पर अधिकार न करे। जो उद्योगपति हैं उनसे यह अपेक्षा है कि वे धर्मियों के धर्म पर अधिकार न करें। जो राष्ट्र नेता हैं, उनसे यह अपेक्षा है कि वे दूसरे राष्ट्रों पर अधिकार करने या बनावे रखने की बात न सोचें। अस्तिहीन राष्ट्रों को धर्मकियाँ न दें तथा अपने डग की शासनप्रणाली को मान्य करने के लिये विवशता उत्पन्न न करें। अपने स्वार्थ को ही प्रमुखता देना काम न केवल बूखों के रक्षा को हानि पहुँचाता है बल्कि वह अपना स्वाध भी बिगड़ित करता है। राजनयिक लोग बहुत गहरी से सोचते हैं किन्तु स्वाध की भूमिका न वह नमीर चितन भी समाधान नहीं देता प्रत्युत वह उल्लान उपस्थित करता है। इस वैज्ञानिक और विद्या बहुल युग में जब कूटनीति न मन को बूझ में छिनाये रखने की शक्त नही रही है। आज प्रत्येक व्यक्ति व समाज ही नहीं बल्कि प्रत्येक राष्ट्र सरकार व एक-दूसरे के साथ वर्तक करने की भीति अपनाये। इसीमें सबका हित है।

मन-मक्ति के लिये अमूल्य बान्धुलन इन बाधरथों को मानसिक मानता है।

- (१) जाति वर्ण और भौगोलिक भिन्नता के कारण मनुष्य मनुष्य से भूषा न करे।
- (२) सत्ता या बल-प्रयोग व बूखों के बिचारों को कुचलने का प्रयत्न न करे।
- (३) कम देकर अधिक धर्म लेने का प्रयत्न न करे।
- (४) मनुष्य जाति की एकता अधिकतमता और समान अनुभूतिशीलता न बिश्वास करे।
- (५) आक्रमण न करे।
- (६) बूखों के अधिकारों को हड़पने का यत्न न करे।
- (७) बूखों की प्रमुखता में हस्तक्षेप न करे।
- (८) मूल से भी जो अत्यायपूर्ण कथन उठ जाए, उसके लिये लया-साधना करे।
- (९) बिरोधी प्रचार न करे, व्यक्तिगत रूप से किसी को साक्षित या अपमानित न करे।

मन मक्ति का अर्थ है—विश्वास।

विश्वास का अर्थ है—मनी।

मनी का अर्थ है—धान्ति।

धान्ति का अर्थ है—जीवन के महान् धाम्य की सिद्धि।



तेरापंथ-संविधान : एक तुलनात्मक अध्ययन

(शुभकरण)

सामुदायिक साधना के साथ में भगवान महावीर और गौतम के अलग-अलग का व्यवस्थित इतिहास मिलता है। इनसे भी पूर्व बर्म सदा की परम्परा भारतवर्ष में रही है पर उसके व्यवस्थित विधि विधान आज इतिहास में सुझन नहीं हैं। भगवान श्री महावीर के तीस (सत्र) में १४ सहस्र साधु और १६ हजार साधिनियों का अनुशासित समुदाय था। संगठन की दृष्टि से सत्र की व्यवस्था निम्न प्रकार थी -

१ सत्र ११ गणवर और ७ पव। पव निम्नानुसार थे-

(१) आश्रम-सत्र के सर्वोपरि अधिष्ठाता (२) उपाध्याय-अग और उपायो के पाठ्यक्रम के सञ्चारक या प्रवक्त सञ्चारक (३) यत्री-मनियस के व्यवस्थापक (४) मन्त्राध्यक्ष-बिहरणशील साधु समुदाय के अग्रगण्य (५) स्वविर-व्यक्त और ज्ञान व्यक्त मुनि (६) प्रवर्तक-सत्रम सुद्धि के प्रेरक और (७) प्रवर्तनी-साम्प्रदायिक सत्र की व्यवस्थापिका।

भगवान श्री महावीर के सत्र में गौतम अभिनिर्वात आदि पञ्चवर थे। सती कन्यनवास प्रवर्तनी थी।

भगवान बुद्ध का अमन सत्र भी बहुत बड़ा था। अकित वित्तर के अनुसार आबस्ती में भगवान बुद्ध के सत्र १२ हजार भिक्षु थे। 'सामवकसुत्त' के अनुसार राजगृह में भगवान बुद्ध के सत्र १२५ भिक्षु थे। दीर्घनिकाय के अन्य आठ सूत्रों में भिक्षु सत्र की संख्या केवल ५ थी गई है। सारांश यह कि भगवान बुद्ध के सत्र सत्र में एक बहुत बड़ा भिक्षु समुदाय था।

बुद्ध जब तक वर्तमान रहे उन्होंने सत्र का सञ्चार किया। मई सुस-भूषा वाले सारिपुत्त तपस्वी और अश्विमान मीनसामन मकनित्त और वित्तयस्सी आनन्द, वैयाकरण और व्याख्याकार कात्यायन प्रभृति उनके अग्रगण्य और सहायोगी शिष्य थे। भगवान बुद्ध का सत्र सामुदायिक अन्य सत्रों की अपेक्षा अधिक प्रचारक था। भगवान बुद्ध स्वयं उन्हें प्रचार करने की प्रेरणा देते रहते थे। बोधि प्राप्ति के पश्चात् साराण में उन्होंने ६ भिक्षुओं को सम्बोधन करते हुए कहा भिक्षुओ पाव बिहार करो! एक रास्ते में हो मत जाओ! बहुजन के हित और सुख के लिए आदि कल्याण रूप मध्य कल्याण कर और अन्त कल्याण रूप ब्रह्म का उपदेश करो।"

ब्रह्म प्रचार की यह समझ यहाँ तक लगी कि भिक्षु प्राणार्पण की भी अपनी ध्येय-विष्ट में दीन समझने लगे। एक दिन गौतम बुद्ध न बनने पूर्व नामक शिष्य को बुलाकर कहा "तुम्हें मैं शायद बिधा की ओर मृतापराध नामक वनपद में बिधा का संशेष पहुँचाने के लिए भेजना चाहता हूँ।

पूर्व-म अन्ता अहोमध्य समझूंगा।

बुद्ध-उस प्राण म मध्य तुम्हारे प्रति अत्यन्त कठोर बचनों का प्रयोग करेय तब तुम क्या समझोगे?

पूर्व-म समझूंगा कि वे गले हैं। मुझपर हाथ नहीं छोड़ेंगे।

बुद्ध-यदि हाथ छोड़ देंगे तो?

पूर्व-म समझूंगा मुष्टि प्रहार तो नहीं किया।

बुद्ध-यदि ऐसा भी उद्गहन कर दिया तो?

पूर्व-म समझूंगा प्राणायाम तो नहीं किया।

बुद्ध-वे नंगा भी कर सकते हैं।

पूर्व-उस भ्रम कार्य को करते यदि ऐसा हुआ तो मैं इसे प्राण विखन का अनपम अवसर मानूंगा।

१-इस केब म जाये हुए भगवान बुद्ध सम्बन्धी समस्त सद्गनों के किम वैश्व साहित्य महादमी से प्रकाशित 'भगवान बुद्ध' नामक पुस्तक।

रूप से किसी सामु को चिन्तित नहीं होना पड़ता है। मही यही इससे लिए ही बचकास है कि जीवन-व्यवहार की अनिवार्य अपेक्षा का किसी जगह कर रूप आए और कुछ सगाओं उससे कोरा रह जाना पड़। सब में हर माय क भिन्न रूप अपेक्षित है और जीवन सम्बन्धी अनिवार्य अपेक्षाएँ सुलभ हैं। व्यवस्थागत यह सामाजिक विश्वास अनवर दृष्टियाँ स उपयोगी है और वर्तमान समाजवाद का एक सुन्दर रूपक है। रूप सामु क लिए परिचर्या और जीवनधार का दार्शनिक मन्त्र पर है और हर एक सामु मूत्रादि परिष्कृत परिचर्या क लिए उत्तर रहता है। खरीर सेवा किसी मूर्ख के द्वारा प्राप्त नहीं है। मिलाई, धुलाई, सफाई आदि समस्त जाय माधुओं के पारस्परिक सहयोग विनिमय पर आधारित हैं। इन व्यवस्थाओं को सामुदायिक रूप देने का ध्येय मन्त्र के अनुसार अधिष्ठाता श्रीमन्मयाश्रय को है। एवं-एवं व्यवस्था का सामाजिक विश्वास उद्घाटन किस कौशल स किया इसका एक सुन्दर इतिहास है। आज म समय १ वर्ष पड़त जब कि समाजवाद जमी पड़तियों का माध्यम में नामांकित भी नहीं का उप युग में भी सामाजिक सरक्षण और आधार-व्यवहार को इनका विकसित रूप देना अवश्य ही एक अनोखी चुन का सतक है।

मर्यादा महोत्सव

श्रीमन्मयाश्रय ने मर्यादा महोत्सव का प्रवर्तन किया। इसके अनुसार प्रतिवर्ष समयसमयी सामु-साधिका का आयोजन के सामाजिक म संकटों और सख्तों मीको स आ-आकर एकत्र होती हैं। मर्यादा का वाचन होता है तथा सामाजिकी व एकात्म की शुद्धता सुदृढ़ की जाती है। विगत वर्ष का कार्यक्रम आचार्य के सम्मुख प्रस्तुत किया जाता है और आयाजा वष का विचार निर्देश और कार्यक्रम उनम किया जाता है। वर्तमान में ५ और इससे भी अधिक सामु-साधिका का दृष्टमन्त्रन प्राचीन काक की बीड़ संगीतियों और जैन वाचनाओं की माद विकसितका होता है। मर्यादा बुद्धन सब की अनिवार्य क किम सात बातें बतायी थी—

१—जब तक भिक्षु जनेक बार एकत्र होते रहेंगे।

२—जब तक भिक्षु एकमत स एकत्र हों और कभी का विचार करके एकमत उठेंगे।

३—जब तक भिक्षु सभी मर्यादाओं का मान करेंगे और उनके अनुसार चलेंगे।

४—जब तक भिक्षु बुद्ध और श्रीराम नामक भिक्षुओं का मान रखेंगे।

५—जब तक भिक्षु वृष्णा स अभिमूर्त नहीं होंगे।

६—जब तक भिक्षुओं की एकान्तवास प्रिय लगना रहेगा।

७—जब तक भिक्षु महात्म्यक बहुचारियों की धर्म-समाधि के लिए बाध्य व सचेष्ट रहेंगे।

मर्यादा महोत्सव के पुनीत प्रसंग पर म सभी सन्नेत सभी और वरिष्ठों ही उत्ते हैं। प्रति वर्ष का एकत्र होना एक सख्त प्रसंग है ही। आचार्य द्वारा प्रिय मय भिक्षुओं पर सख्त समस्त एकमत होकर उठना विधान है ही। मर्यादाओं का वनन बुद्धों एवं मुक्तका का मान देखिक अपेक्षाओं के प्रति भिक्षुणा धर्म भिक्षुओं का परिपालन आदि सभी बातें वेदपत्र संघ क मर्यादा महोत्सव में वरम उत्तर्य पर मिलती है।

आचार्य श्री भिक्षु से भी किसी एक व्यक्ति न बुद्धा-आपरा सब मुख्यत्व और सुगठित है, पर यह इसी प्रकार जब तक चलता रहेगा? आचार्य श्री भिक्षु न उत्तर दिया—

१—सब के साथ जब तक भावना और आधार न बढ रहेंगे।

२—जब के सामु जबतक सखी नहीं होयें जबलन वरन पात्र न अन्य उपकरण अवधारित वष स मगूहीत नहीं करेंगे और स्वानक उपायय आदि बड़े कर उनमें नहीं लेंगे।

३—सब के सामु जब तक सभी मर्यादाओं की बहुमान देत रहेंगे।

सब को निरन्तर और सुदृढ़ रखने के लिए आचार्य भिक्षु का यह प्रियी दृष्टिकोण बहुत ही मयार्थ और वास्तविक है।

धार्मिकप्रियता और वक्तव्य

बीड़ मन्त्र सब की निष्ठा प्रियता इतिहास प्रसिद्ध है। गीतम बुद्ध स्वयं सन्निधिय व। कोनाहक उनके लिए वपनोड का। एक बार बहुत सारे भिक्षु किसी दूर खन से बिहार करके आए और अपनी रह-सहल की व्यवस्था म सखन

होकर कुछ कोताहल करने लगे। भयमान बुद्ध ने उन सब साधुओं को पुनः एकत्र कर तत्काल बिहार कर धान का आदेश दे दिया। बौद्ध मठों में सहस्रो भिक्षुओं के एक साथ निःशब्द भोजन करन के भी उत्सेह भिड़ते हैं। तैयारन साधु-सब की शांतिप्रियता और परिपाटी को सदा याद कर सकते हैं। संकटों साधुओं का एकाग्र भोजन होता है एक ही महान मन्त्रा रहना होता है फिर भी उनके आसपास के वातावरण में कहीं भी कोलाहल, अथवा अस्वच्छता आदि को नहीं मिलती। कुछ एक निरीसक साधु नियुक्त होते हैं धान का कार्य ही स्वच्छता सम्बन्धी जाँच करते रहना होता है। सौ आधमियों की एक बारात किसी एक मकान में दो दिन के लिए ठहरे, और सौ साधु किसी मकान में दो दिन के लिए ठहरे तो शोनाम बढा होगा। पहले स्थान को साफ सुथरा करने में दिन और सप्ताह कम लागे और दूसरा दो दिन के पर्याप्त मूल से भी अधिक स्वच्छ स्थिति में मिल जाय।

बीसा

बीसा के विषय में बौद्ध सब प्रवर्तन के आदि धिनो में यह व्यवस्था थी कि बीसाधियों को कोई साधु अपन आप दीक्षित न करे। प्रचारार्थ गए हुए भिक्षु बीसाधियों को लेकर पुन-पुन गतिम बुद्ध के पास जाते और दीक्षित करवाते। इससे प्रचार साधुओं को बहुत बढत होने लगा। अन्त में भयमान बुद्ध को यह आदेश देना पड़ा कि भिक्षु स्वयं कहीं जिस जाह बीसा है सकते हैं। इस नियम से काम तो यह हुआ कि सब बहुत सीध बिस्तार पा गया। बौद्ध धर्म के विस्मयानी होने न जा भी एक प्रमत्त कारण हो सकता है। जहाँ-जहाँ भिक्षु पहुँचे उस देश में उस प्रान्त के लोगों को वे भिक्षु बनाते गये। इससे सर्वत्र बौद्ध धर्म की जड़ें जम गईं। इस विधान से हमें यह पता कि बौद्ध धर्म में दीक्षित आन के सब रास्ते खुल गये। यह सब था कि बीसा प्रदान करने की इतनी मुक्तता में पाषाण का बिम्ब कम ही रह सकता था। उनके अधिक व्यापक होने से स्वयंकार बढ गया और बौद्ध धर्म के प्रान्त प्रान्त और देश-देश में पृथक-पृथक स्वल्प बन गए। आचार धीन और पंच बिस्तार प्रमत्त हो गया।

प्राचीन काल से एक ही सब में रहते हुए पृथक-पृथक धिम्प बनान की भी परम्पराएँ चल रही थी आचार्य भिक्षु व अन्य तैयारन के आधिनाय के साथ-साथ समाप्त कर दिया। उन्होंने अपन धर्मो में व्यवस्था की धिम्प करना है आदिनायकी के नाम करना है अर्थात् सारीमात्र की उनके उत्तराधिकारी थे। इसलिए उन्होंने उनके नाम से धिम्प करने का विधान किया। उस सब विधान का आशय स्वल्प बना-बतमान आचार्य के नाम पर ही किसी को दीक्षित करना। बीसा के सम्बन्ध में बीरे-बीरे विधान का रूप कठोर होता पड़ा और आज तो उसका सर्वसम्मत रूप यह है कि आचार्य के नाम पर भी बिना आचार्य की अनुमति पाये कोई किसी को दीक्षित नहीं कर सकता।

देश के किसी भाग से भी लगभग सभी बीसाधियों को बीसा ग्रहण के लिए आचार्य के पास ही पहुँचना पड़ता है। बौद्ध बुद्ध के योग में यदि बीसाधियों को उनके पास पहुँचने की साध-सुविधाएँ होती तो सम्भव है बीसा-संसार को सभी भिक्षुओं के लिए मुक्त नहीं कर देते। आचार्य भिक्षु की पिठा में आचार धर्म की प्राथमिकता थी। आचार को और बिस्तार को पाना वे चाहे या सीधा समझते थे। इस बीसा नियम का ही सुपरिणाम है कि देश के कोने-कोने में ऊँच मानमान लगभग ६५ साधु-साधियों के इस समय सब में आचार की बुद्धता और एककपता क्यों की त्यों चल रही है।

तैयारन सब में एकाएक किसी को दीक्षित नहीं कर लिया जाता है। पहले उसे वैराग्य में महोम और धर्म विज्ञान पढ़ते हैं। देश और जात के हिसाब नवमाचार्य की चुनौती में व्यावहारिक दृष्टि से इस साधना-जात को धीरे धीरे लम्बा कर दिया है। इन मध्य स्थिति में बीसाधों आई बहिन कमजोर गयी और दीक्षित नहोते हैं। बौद्ध धर्म सब में ऐसे लोगों की एक व्यवस्थित परम्परा रही है। उन लोगों को साधवेर और आधमोदिया कहा जाता था। भयमान बुद्ध ने साधन अल्प बाल बीसा का कोषापकाय उठा। उन्होंने नियम बना दिया कि १५ वर्ष हैं। पूर्ण किसी को भिक्षु सम म न किया जाये। सब से उस परम्परा का प्रादुर्भाव हुआ। आधमर भिक्षुओं के आधम म न कहीं के धर्म-वर्तन में साधना करते और साध परिधि भिक्षुधियों के आधम में अपनी साधनाएँ करती।

आचार और प्रचार का समस्त विधान

बौद्ध धर्म सब की तरह तैयारन साधु संघ भी प्रचार मुक्त रहा है। आज के इस ज्ञान प्रधान युग में पाद-बिहार का देना ऐसीरूपिक विचार नवमान तैयारन में चल रहा है बीसा अन्य किसी धर्म संघ में नहीं मिलेगा। वर्तमान आचार्य भी

तुलसी न मनप्रद मान्दोलन का प्रवर्तन कर और अपने साधु-साधियों को उसके विस्तार में वसति कर मापी मदनान् बुद्ध के 'बयस भिक्षुन चारिकाम् परस भिक्षुने चारिकाम्-पाय बिहार करो पाय बिहार करो' के कडाई हवाए बर्ष प्राचीन इतिहास को बहुरा दिया है। इन बर्षों में वे स्वयं इतने उग्र बिहारी रहे हैं कि इतिहास के पृष्ठा में भी ऐसा उपहरण घाबर ही गिरे। उनकी प्रेरणावा से साधु-साधियों ने आरम्भ के दुर्गम स्थानों में पाय बिहार कर गीतम बद्ध ने सियम निस 'पूब' की आरम्भोत्तम साधना को परिष्कार कर दिया है। तेरापथ के साधु सब की म उत्कलनीय विषयताय है। प्रचार के साथ आचार वम का ठठन कलकविता ही हुआ है। हास नहो। अपनी मौखिक आचार-सहिता को व्यो की त्या बभुन रखते हुए तेरापथ साधु सब न जो पाया है वह इतिहास के पृष्ठों में एक अपूर्व बटना है।

गीतम बद्ध न अपन सब में स्थितो को बहुत बाध में बोधित किया। जनकों बापहों के बाध उन्हो अपना मीठी महा प्रजापति गीतमो बिसन कि माता के समाध न गीतम बुद्ध का कालन-मात्म किया बा जो बीसा बी। वह बीसा भी कुछ विषय सचिवाला को मात्य करन की घटों पर बी। उनम से कुछ सचिवालय में है—

१-मिझुमी छोट-बड़े सभी मिझुमी को प्रणाम करे।

२-बिस पाँच म मिला न हो बहो मिझुमी न रहे।

३-हर पक्ष में उपोसात्र किस दिन है और धर्मोपदेश सुनन के किए कब जाना है, ये दो बह बातें मिला सब से पूछ से।

४-पातुर्मास के पश्चात् मिझुमी को मिझु-सब और मिझुमी-सब से प्रचारणा स्वोपज्ञापन की प्राप्ता करन। हू मी।

५-जिधी भी कारण से मिझुमी मिझु को गाधी-गलीन न से और मिझु मिझुनिया को उपदेश से।

आचार्य मिला न भी तेरापथ के आचिमात्र के समय पाँच बर्षों बाध तीन स्थितो को साध्मी बीसा बी। उन्हां उन तीनो के सामन दह छल रक्की बी कि यह सब में अन्य साध्मी-बीसाए निषट पविष्य न नहा और तुम तीनो म से कोई एक वास्तवम को प्राप्त हो बाध दो घप हो को आनन्द अनन्द करना अनिवाय होया। तीन से वम का साध्मी-सब न रहे सकेगा। फल है कि स्थितो को सब न बीधित करना हर एक प्रत्यक्ष न बाधवापुर्ण माना है और उन बाधकाका के निराकरणाम कुछ विषय नियम रहे हैं। आचार्य भी मिझु न भी इस विषय म व्यवहार सदि की दृष्टि से एक मुद्द व्यक्त्ता बी है, जिसके मन्त्र अग है—

१-बिस गाँव म साधु हो बहो साधिया और बहो साधिया हो बहो साध न रहे।

२-बिसप स्थिति म यदि साधु-साधियो को एक ही गाँव म रहना पडे तो वे एक दूसरे के स्थानों पर आवागमन न करें।

प्रवचन-अवका तथा पठन-पाठन भी एक-दूसरे के यहाँ न करें।

३-मासिक पर्व म अगल दिन साधिया साधुओं के स्थान पर जाकर 'समस्त-आमना करें।

४-विधि विवरण पत्र तथा बाँटा भिक्षात्म के साधन के अधिष्ठित से किसी बाधु का आवागमन न करें।

५-जो साधु-साधिया बाँच म पूब से हो वे नवागम्युक्त साधु-साधिया के लिए एक दिन के आहार पानी की व्यवस्था करें, जबकि उन्हे भिक्षा के लिए जान बा बट न ह।

इन व्यवस्थाओं म कुछ तो बीड समय सब की व्यवस्था के समान ही हैं, और कुछ सबका उनसे विपरीत हैं। बीड सब का नियम बा कि बिस गाँव म मिझु न हो बहो मिझुनिया न रहे। तेरापथ का नियम है बहो साध हैं बहो आचारणता साधिया न रहे। हो सबका है कि गीतम बुद्ध की दृष्टि साधियो के सरासरी की ओर रही हो और आचार्य भी भिक्ष की पारस्परिक सम्पर्क स्वस्थ रहन की रही हो। आचार्य भी भिक्ष न सब दृष्टि के लिए सपक स्वयंका हो यष्ट माना। वह उनके प्रत्यक्ष नियमन से स्पष्ट होता है। फिर भी उन्हां उत्सम्भनी नियमा को रद नहीं होन दिया। आचार्य और आचार्य के आदेश उक्त सारी व्यवस्था के अपवाद हैं। साधिया छोटे-बड़े साधकों का वन्दन करें यह तो बीड पर्व की उच्छ वन धर्म की भी प्राचीन परम्परा रही है।

ध्यानता प्रदान बतमान मय में देखी सभी परिस्थितियाँ विन्तनीय हैं, जो मुख्य और गारो की उष्णतावता की धातक है। तेरापथ माध मय म हर जन सचों की अपेक्षा साधियो के लिए विनास के बहुत अधिक अवसर है। विज्ञा प्रवचन बिहार आदि विषयों में साथ और साधियो के अधिचारों में कोई अन्तर नहीं माना गया है। बहुत गारो साधिया न दो उक्त विषयों में अपनी ओच्छा का परिचय भी दिया है।

आधुनिक शासन प्रणालियों के साथ

आधुनिक शासन प्रणालियों के साथ ही तैरापससचिवालय को परब सेना अप्राप्त निग और असमय गृही होना । बने ही पस सचिवालय और प्रणालियों एक-दूसरे से दूर की बातें रही हों पर धर्म सबों में भी प्रशासन तो एक प्रकार का प्रशासन ही है । आचार्य की सर्वाधिकार सम्पत्ता को देखकर सहसा यह समझा कि तैरापस का सचिवालय सर्वथा दृढतम प्रभा पर आधारित है । दूसरी ओर साधु-साधियों के सामुदायिक जीवन क्रम तथा सचिवालय पर आधारित अधिष्ठात्र क्रम को देख कर सामाजिकता प्रधान समाजवाद की याद आयी । सब म व्यक्ति का अपना कुछ नहीं है । व्यक्ति स्वयं सबकी समाज का है और उसकी समझ अपेक्षाएँ समाज-सम्बद्ध हैं । एक के लिए सब और सब के लिए एक का उत्तर आवश्यक नहीं बरिदाय देखना को मिला है । आचार्य की सर्वाधिकार सम्पत्ता विधी भी क्विटर या कौटिल्य जैसी नहीं है । उसम स्वच्छन्दता और नियमितता का मौलिक मर है । एक आचार्य शास्त्रीय विधि विधानों का उत्सव कर शासन बचान के लिए स्तुत नहीं है । वह शास्त्रीय संविधान के अनुसार ही किसी को प्रायश्चित्त दे सकता है । अधिक प्रायश्चित्त देकर स्वयं भी प्रसन्निकता की भांती बनता है । आचार्य स्वयं पराङ्क नहीं हो जाता ; वह अपने पूर्ववर्ती आचार्य द्वारा नियुक्त किया जाता है । नियुक्ति पत्र पर सब के सभी साधुओं के हस्ताक्षर पोंगे जाते हैं । सब के प्रमुख काम योग्य साधुओं की सहमति केवल करना का विधान है । निर्वाचन पद्धति अवश्य जनताधिक पद्धति से बहुत कुछ दूर रहती है । किसी भी वन सब के लिए ऐसा होता उचित भी है । जनताधिक वेद्यों में ही वर्तमान युगाव प्रभावी अवैज्ञानिक सिद्ध हो रही है । विरोधी प्रचार, बलवर्धिका आदि विभिन्न ढंगों में होनेवाले मनोमाफिक्य वेद्य की असद्वता को विमर्श और आसक्ति करते हैं । जन कील युगाव के दिनों में अत्यन्त असन्त हो जाता है । वस्तु, धर्मसबों में तथा प्रकार को निर्वाचन पद्धति का न जाना ही भयस्कर लगता है ।

निष्कर्ष स्वरूप यह कहा जा सकता है कि विभिन्न शासन प्रणालियों में सहज समन्वय है । आधुनिक यह एक स्तुत शासन प्रभावी है । इसे हम 'राज्य शासन्य सिद्धान्त' सहज रूप में कह सकते हैं । उस सिद्धान्त के नियम राजनीति के प्राचार्य जेने अपन रिपब्लिक (Republic) नामक ग्रन्थ में लिखते हैं कि सर्वोपरि शासन व्यवस्था नहीं है किसी बनाव' तत्त्वम मनुष्यों की बनावत से समानता रहती है । जिस प्रकार शरीर के शासन्य रूप किसी अवयव को थोटा बन जान से सारे शरीर को वेदना होती है और वह उस दुःखित अवयव के साथ सहानुभूति दिखलाता है ठीक उसी प्रकार समाज विन व्यक्तियों से बना है, उन म है किसी एक को थोटा पहुँचने पर समूचे समाज को बका लगता है ।

आचार्य भी मिथुन कम और बूढ़ साधुओं की परिचर्या के लिए बड़ी नियमोपनियम रचे जिनके अनुसार दवावस्व हर एक साधु को कम और बूढ़ की परिचर्या में करना पड़ता है । नियमोपनियम के साथ जो उत्कार सब के साधु साधियों को दिये गये हैं, उनके आधार पर तैरापस की परिचर्या अत्यन्त रक्षाभ्य हो रही है । थोड़े न कहा जा सकता है कि तैरापस शरीर की आत्मा आचार्य हैं, और साधु साधिका जन उसके अवयव हैं । किसी एक अवयव की पीड़ा म दूसरे तत्त्वम सबेष्ट होता है । इस अवयवी शरीर में अनुभूति और सञ्चार सबके लिए समान और एक हैं ।

आय विधिवताएँ

तैरापस सचिवालय की कुछ अन्य विशेषताएँ भी असाधारण और उल्लेखनीय हैं । यदि कोई साध किसी अन्य साधु में भुति है तो वह तौबन्धपूर्वक उस साधु से अपनी भुति सुधारने के लिए कहे । वह इस बात के लिए प्रस्तुत न हो तो आचार्य से कहे पर अग्र्यन उसका प्रचार न करे । इस अधिनियम से पारस्परिक व्यवहार बहुत शांतिन रहता है । बोधी बोधमुक्त होने के लिए प्रेरित होता है । बोधी को यथाविधि साधना न किया जाए और अग्र्यन उसका प्रचार बिना जाए, तो इससे बमनस्य बढता है और एक घुसरे को बुरा बचाने म साथ सब कलह प्रस हो सकता है । पारिवारिक और सामाजिक जीवन में भी उक्त नियमों को बरिदाय किया जाए तो अनायास सठमवाके बहुत सारे नष्टों में बचा जा सकता है ।

अनशासन शारे सचिवालय का प्राण रहा है । अनेकानक मर्यादाएँ इस पर बक होती हैं । व्यवहार में इसका स्वयं और भी नोट है । थोड़ा भी अनुशासन भंग शम्भ नहीं माना जा सकता । अनुशासन का विषय है शास्त्रीय नियमों का

पावन संवीर्य नियमों का पावन आचार्य ब्रह्मपुत्र के निर्देशों का पावन । कोई साधु इच्छानुसार सब से पूज्य हो सकता है पर वह यह नहीं कह सकता—अमुक निर्देश का पावन तो नहीं करूँगा पर सब में रहूँगा ।

ब्रह्मपुत्र के क्रिय यत् तनिक से आज्ञा रंग पर भी संघर्ष से अलग कर देने की अनेक उपायें तेरार्थ के इतिहास में मिलनी हैं । किसी अवस्था के कारण की आज्ञावाणी ब्रह्मपुत्रों के प्रति भी विधान का रूप अत्यन्त कठोर है । विधान का मूल स्वस्व आचार्य के लक्षणों पर निर्धारित है । वर्तमान आचार्य द्वारा की गई भर्त्सनाएँ भी उसका अप्रमाण हैं । विदित है कि जितनी भी नियमोपनियम बताये जाते हैं वे सब के साथ-साधियों को अन्तिम रूप देने से पूर्व हृदयगत कराय जाते हैं । अन्तिम रूप देने के बाद वे माना अहिंसात्मक और मनोवैज्ञानिक उपायों द्वारा सत्कार्यत निम्न जाते हैं । इसका परिणाम यह होता है कि संवीर्य नियमों का साधु ब्रह्मपुत्रों द्वारा आरम्भ न माना जाकर आचार्यमूल माना जाता है ।



तेरापंथ और अणुव्रत आंदोलन

(साध्वी श्री कानकमारीजी)

पद धुन होकर स्पष्ट होता है । पर साध ही साध अनुभव बुझता उसमें नये-नये सरल मार्ग भी निकालती रही है । जीवनपथ की बिबिधता का यही एकमात्र कारण है । कौन-सा मार्ग सरल है, यह कहना बड़ा कठिन है । पर व हम प्राप्ति की एक मातुर आकांक्षा लेकर चलते हैं इसमें सन्देह की स्थिति नहीं हो सकती । अन्त में सदा मानव जाति के धर्मों पर ध्यान पड़ा है, पर उस एक पट्टी में उसने बिबिध मार्गों का अनुसरण किया है यह सर्वथा सत्य है । कुछ धर्म ग्रन्थों में पूर्व परामर्श पद में वही भी सुझाव देखा उसे ठारुन का प्रयत्न किया है । अनेक लोगो ने उनका अनुसरण भी किया है । पर मही कहा जा सकता कि कौन मार्ग योग्य निर्देशक को पाकर अपनी सम्मति का साध सकता है । योग्य निर्देशक के अभाव में अनेक लोगों ने बिबिध मठों मठों पर अपनी जीवन यात्रा की बड़ी समाप्त कर दिया है ऐसे भी बहुत सारे प्रभाव हैं । पर अन्त में कौन-सा मार्ग सही है और कौन-सा गलत है यह निश्चय करना अब भी मनुष्य के लिये सम्भव है । तेरापथ भी एक एक पट्टी के लिये एक मार्ग है । उसका अपना नाम मत है कि वह मनुष्य महावीर के चरण चिह्न का अनुसरण कर रहा है पर उसमें बाध नहीं है । वह इसलिये कि दूसरे भी ऐसा कहने के लिये स्वीकृत है । पर तेरापथ का अनुसरण करनेवालों का अपना विश्वास उनके सुख और सुखी वतमान में अत्यन्त होकर ध्वनित हो रहा है । इससे साधक किसी के भी मतमें नहीं हो सकते । तेरापथ की जैन धर्म से अलग देखा नहीं होना । पर यदि हम सब बात अनुरोध हो चुका है । अतः उसकी अनुरोधों के नाम रूप की व्यवस्थाओं के लिए तेरापथ की हम एक सकेत मान लेते हैं । आचार्य भिक्षु ने आज से लगभग दो सौ वर्ष पूर्व इस राज्य का सकेत (निष्कर्ष) करते हुए कहा था—हे प्रभो ! यह तेरा पथ है । जाने इसकी व्याख्या करते हुए उन्होंने कहा—गीर्वाण समिति तीन स्थिति और गीर्वाण महावीरों का सम्बन्ध अनुवीक्षण ही तेरापथ है । अतः उसमें ऐसी कोई अभिव्यक्ति नहीं है जो उसे जैन धर्म से अलग करे । पर परम्परा के प्रवचन प्रवाह ने उसे ऐसा रूप प्रकट दे दिया है जो जैन धर्म की अनुरोधों-उपस्थाओं में अपना स्वरूप स्थापित करता है । अतः अनुभव के बाद उसके सम्बन्धों की परामर्शना करते समय हमें उसके मुख्य सिद्धान्तों और प्रवचनों से भी परिचित या लेना आवश्यक है ।

आज से दो सौ वर्ष पूर्व आचार्य भिक्षु को ऐसा अनुभव हुआ कि जैन धर्म में अनेक विविधताएँ स्थापित या रही हैं । उनके विविध उन्माद जो कान्ति चरण उदया नहीं तेरापथ की अभिधा से अभिविष्ट हो गया । तब ही लेकर आज तक वह एक सम्प्रदाय का रूप लेकर अविद्या प्रकटा रहा है । आचार्य भिक्षु के बाद वर्तमान अभिधास्था आचार्य की तुलसी तक आज आचार्यों ने सदा अपने नेतृत्व के अन्तर्गत इस सच के मूल को धीमा है । बिबिध प्रमाण तेरापथ का अपना पुनः सगठन स्वरूप ही दे रहा है । किसी भी सच का एक उसके नेतृत्व पर आचार्य है । तेरापथ के लिये यह और भी बत रही है कि उसे प्रायः योग्य नेतृत्व सुख्य रहा है । अनुभव का इतिहास सब वर्षों से अधिक पुराना नहीं है । पर तेरापथ की ही बरी से जो करता आया है वह अनुभव के विपरीत बात नहीं है, बल्कि वही हजार वर्ष पहले सगठन महावीर ने जो कुछ किया था वह भी अनुभव का ही एक प्रमुख अंग था । राज्य सत्ता की दृष्टि से भी मनुष्य महावीर ने अनुभव ध्वनि में जो अर्थ सकेत दिया था आज भी प्रायः वही ध्वनि अनुभव आलोचन में है । आज तो तेरापथ और अनुभव आलोचन एक ध्वनिध्वनि के नेतृत्व की बाध है । कुछ लोग अनुभव आलोचन की तेरापथ का ही एक स्मातृ मानते हैं, तो कुछ लोग इस तेरापथ से सर्वथा असम्मत कह देते हैं । पर उसके प्रवर्तक आचार्य की तुलसी का मत इन दोनों से भिन्न है । इसी प्रश्न का उत्तर देते हुए उन्होंने एक अर्थ कहा था—अनुभव तो एक जीवन निर्माण का आलोचन है । तेरापथ भी जीवन निर्माण में भिन्नांतर करता है । अतः वह अनुभव आलोचन ॥ सर्वथा असम्मत रह ही कैसे सकता है ? बल्कि जीवन निर्माण में बिना अनुभव के जीवन रक्षण का कोई भी सच या समाज अनुभव से भिन्न नहीं है । नाम और परिचिति ने इसे अनुभव की सत्ता में बाध दिया है पर मानना की दृष्टि से वह किसी भी परिचिति के प्रवास से भिन्न नहीं है । ध्वनिध्वनि की दृष्टि से अनुभव भी तेरापथ से अलग ही भिन्न है बिबिध कि दूसरे सच या सम्प्रदाय । किसी भी प्रवृत्ति ने एकांगी

एवं है हम उस के सम्मुख-विपक्ष का सही आचरण नहीं कर सकते। अनुवृत्त तथा तेराप्य के सम्मुख के बारे में भी हमें इन दोनों दृष्टिकोणों से विचार करना चाहिए।

दूसरे कोम अनतिवृत्त करने या न करने पर व्यापार में बिनास रक्तनवासे व्यक्ति अनतिवृत्त कर, यह भीतिवृत्तियों के किम व्यापार में बिनास का एक प्रमुख तक था। हालांकि मूल तो सभी को समीचीन है, बातावरण में जब सभी कोम अनतिवृत्त के धिकारी हों तो व्यापारवासी कोम भी उससे कुछ बच सकते हैं। पर सब बगल तक से काम नहीं चलता। व्यापारवासी के आचरण में उनके बिनासों का प्रतिबिम्ब आये यह सर्वथा अपेक्षणीय था। इसीलिए आज न बच बर्ष पूर्व व्यापार की तुलना न जीवन-निर्माण ने कुछ गुण जनता के सामने रने थे जो अनुवृत्त के रूप में मान्य था। चूंकि व्यापार की के सामने सारा देश था अनतिवृत्त का प्रसार किसी व्यक्ति या समाज में ही रहा हो ऐसा तो था नहीं। इसीलिए देश की सर्ववर्षीय परिस्थिति को देखकर व्यापार्य भी ने अनुवृत्त का विस्तार किया।

प्राप्त्य में इसे लोगों ने तेराप्य का ही रूपान्तर बताया। इसीसे किसी के एक पत्रकार सम्मेलन में एक पत्रकार ने प्रश्न पूछा—क्या एक अनुवृत्त को व्याप (तेराप्य के व्यापार्य) को समस्कार करना आवश्यक है? व्यापार्य भी ने उसका उत्तर देते हुए कहा—यह कोई आवश्यक नहीं कि एक अनुवृत्त को तेराप्य के व्यापार्य को समस्कार करना ही पड़े। यह तो अपन अपन बालिक विचारों पर निर्भर है। जिस तेराप्य में या किसी भी बच सम्प्रदाय में विश्वास हो वह उसके व्यापार्य को बलन समस्कार कर सकता है। पर यह कोई आवश्यक घट नहीं है। दूसरे बच पर विश्वास करन वाले उस बर्ष के व्यापार्य को समस्कार करें तो अनुवृत्त उन्हें मना नहीं करेगा। इसीलिए अनुवृत्त आन्तोलन केवल तेराप्य का ही आन्तोलन नहीं है अपितु यह सब बर्ष समाजों के किसे एक प्रकार प्रचल है।

यम आत्मवृद्धि का मान्य है। व्यवहार वृद्धि तो उसमें अपने व्याप ही ही जाती है। पर कोम बच को उसके वाल्द किम रूप में नहीं पकड़ते। वे उस केवल ककि के रूप में ही ग्रहण करते हैं। इससे जीवन तो मुक्त होता ही नहीं। व्यवहार की बिड़क जाता है। यम का मारा है—आत्मवत् सर्वमृतेषु प्राणी-मान को आत्मवृद्धि से देखा। पर क्या आज धार्मिक समाज न प्राणीमान को तो छोड़ ही हैं मनुष्य को भी आत्मवृद्धि से देखा है? जाति-पाति तथा भेद भावों न मान्य जाति को आज अनकानके टक्कों में बाँट दिया है। यह निश्चय ही बच के सम्मुख प्राप्त पर कलन का एक टीका है। आत्मवृद्धि के सामक यहाँ पर आकर व्यवहार को भी अनुवृत्त बना सकते हैं। इसीसे व्यापार्य भी ने अनुवृत्त में एक नियम रक्ता—जिसे किसी को भी असुख नहीं मानना। इस प्रकार अनुवृत्त आन्तोलन न केवल मनुष्य को नतिवृत्त ही बनाता है, अपितु यह बच के वाल्दिक बर्ष को भी प्रवृत्त करता है। अब उस हम न कलन नैतिक वृद्धि का ही आन्तोलन नहीं बल्कि उस बर्ष वृद्धि का भी आन्तोलन कह सकते हैं। व्यापार्य भी स्वयं एक ऐसी मध्य रेखा पर बैठे हैं जहाँ से वे बर्ष और नीति दोनों को परिमाणित कर सकते हैं।

सामाजिक वृद्धि ने देश में अनेक आन्तोलन किये हैं, पर सभी कोम ऐसा अनुभव करते हैं कि वे अपेक्षित परिणाम नहीं का पा रहे हैं। इनका कारण नहीं हो सकता है कि मनुष्य को आत्मवत् बनाये बिना कोई भी ऊपरी प्रयास उसे सही मुली और धान्त नहीं बना सकता। सामाजिक वृद्धि से सम्पन्न और धिखित व्यक्ति भी समय पर अनैतिक आचरण करते नहीं छुकाते। यह क्या सामाजिक प्रवृत्ति की एकाग्रता की सूचना नहीं है? सामाजिक व्यक्ति के किम समाज की सम्पन्नता होना आवश्यक है, पर वह साम्य नहीं है। साम्य तो शांति और संतोष ही है, जो बर्ष का एक अनिनामावी बच है। इसीसे आज एक ऐसे आन्तोलन की आवश्यकता है जो मनुष्य को आत्मवत् होने की बात बताय। इष्टोक्त और परलोक की चर्चा आत्मवत्ता के किम बाधक नहीं है। मने ही कोई व्यक्ति परलोक पर विश्वास न करे, पर उस अपन व्याप में संयुक्त होता तो सीकना ही पड़ेगा। यही प्रचल अनुवृत्त के माध्यम से हो रहा है। तेराप्य को इससे कीई बिरोध नहीं हो सकता है और न इसे ही तेराप्य से कीई बिरोध हो सकता है। बल्कि तेराप्य के संयमन ने अनुवृत्त प्रकार में यहलपुर्न सहयोग दिया है। १५ साम्य-शांतिवादी तथा काको व्यापक-आतिवादी के सामूहिक प्रचल न स्थान-स्थान पर अनुवृत्त मानना के प्रकार में अनेकनिक सहयोग दिया है।

अनुवृत्त के इस बच बर्षों के इतिहास में अनन्य मोह व्याप है। प्राप्त्य में व्यापार्य भी ने अपने व्यापों में से केवल २५ व्यक्ति ऐसे माने की किसी भी परिस्थिति में अपने जीवन को अनतिक आचरणों से बचाये रखा के किम इष्टसंरूप हों। यदा

पूर्ण आहार समाज में मैं बहुत थोड़े प्रयत्न से ही ऐसे २५ व्यक्ति मिल गये जो आचार्य जी के किसी भी आरोप के पालन के लिए तैयार थे। यह उस समय की बात है, जब योजना केवल विचारों में ही थी। उसका प्रासंगिकता होठे-होठे से तो ७५ व्यक्तियों ने एक साथ उस पर चर्चा का एक सत्र कर दिया।

भारतीय मानक की यह विशेषता है कि हम पर से आनकाले प्रायः सभी प्रयत्नों का वह हृदय से स्वागत करता है। इसी नियम के अनुसार बोले समय में ही हमारे-साथों लोगों के मानस को अनुप्राणित करने का आह्वान कर लिया। पर बसने-बसने अनुभव हुआ कि देश की समस्याएँ इतनी बड़ी हुई हैं कि उसमें एकाएक यह लघु प्रयत्न सफल नहीं हो सकेगा। शरीर काय के लिये अभ्यास और बराबर से योग ही अपेक्षित रहते हैं। हालांकि लोगों में बराबर का पर एक साथ रहने की भावना से दूर नहीं रह सकते थे। एक व्यक्ति के सुधार का प्रत्यक्ष है उसके आसपास के वातावरण का भी सुधार। जबकि आमरण का वातावरण नहीं सुधरता है तब तक व्यक्ति को सुधारने में भी बनेक कठिनाई का सामना करनी पड़ती है। वन सोचा गया कि एक साथ यदि कोई सभी दिशाओं से दूर नहीं हो सके तो उसे थोड़ा-थोड़ा करके उनसे दूर होना प्रयत्न करना चाहिये। इस विचार से अनुप्राणित हो तीन विभागों में बाँटा गया। प्रथम अनुप्राणित अनुप्राणित और विभिन्न अनुप्राणित। प्रथम अनुप्राणित के लिये केवल ११ नियम ही रखे गए। अनुप्राणित के नियमों की संख्या ८९ से बढ़कर १४४ कर दी गई। विभिन्न अनुप्राणित के लिये कुछ विशेष नियम बनाये गये और इस प्रकार कमसे-कमसे अनुप्राणित का एक मानक के मान पर थोड़े-थोड़े आगे बढ़ाया गया।

यत तो वेबल मन्व्य के लिये होते हैं। मनुष्य की प्रवृत्तियाँ असह्य होती हैं। वे सत् भी हो सकती हैं और बन्ध भी। अतः प्रत्येक अमत् प्रवृत्ति के विरोध के लिये अलग-अलग षट् बनाया समभव नहीं वा। इसीलिये कुछ बतों के निरुद्धिग मूखता के लिये रख लिये गये। अर्थात् कम से कम इतने तो पाकन करन ही चाहिये। परन्तु-यों मित्र मित्र करन करनेवाले लोग वा सम्पत्त हुआ त्यों-त्यों ऐसा लगा कि सबको एक साथ बाँटना समभव नहीं होगा। इसीलिये मित्र-वित्र वर्ग के लोगों के लिये प्रारम्भिक रूप में मित्र मित्र नियम बनाय गये। उदाहरणार्थ व्यापारियों के लिये-पोराबारी नहीं करने नियम नहीं करना कम माप-तोल नहीं करना आदि-आदि। राज्य कर्मचारियों के लिये-रिक्त नहीं लेना अतिशय वा दुर्दमोग नहीं करना। आदर्श विद्यालयों के लिये-हिंसात्मक तथा दोह-दोह मुक्त वादों में भाग नहीं लेना। परीक्षा में अर्थ नहीं लेनी से उत्तीर्ण नहीं होगा प्रश्नपान तथा मद्य पान नहीं करना आदि-आदि के नियम बनाए गए।

इसी वायव्य में सेक्टर आबाय भी तथा उनके सहयोगी साबु-साधियों तथा उत्पादक वर्ग ने बड़ा परिश्रम किया। गरीब किसानों की तोषणियों से सेक्टर राष्ट्रीय नवन तक अमुचत की आबना ने प्रवेश पाया। कठोरों लोगों ने अपनी ही मानवता जमान का आह्वान पाया और मजदूर देश में आज अमुचत की आघातीत सहयोग तथा सक्रियता मिल रही है। अब ही वायव्य और भी आम वर बढ़ा रही है। ऐसा लगता है जैसे अपन धर्म में अमुचत की सेवाओं का उचित प्रतिफल मिलने आबदा। यद्यपि अमुचत के नाम अन्न समस्या है पर जिस प्रकार अतीतकाल में वह उन्हें पार करता आया है उसी प्रकार आगे भी वह बगना जायदा यह निश्चय है। समाज के लोगों में तथा दूसरे लोगों में भी इसे उचित सहयोग दिया है। तैयार की भूमिका में वहाँ अमुचत प्रकार की एक अमूम्य जगह दिया है वहाँ अमुचत के माध्यम से अन्न लोगों में फैलाने का भी परिचय पाया है। यह तैयार का समाज की पहले जैन समाज में कुछ भी नहीं समझा जाया का अन्न आध्यात्मिक क्षेत्र में सहस्रानुशार कार्य कर रहा है ऐसा लोग लोगन में समझाने लग हैं। अन्न भीतिबतावारी लोग के अमुचत के माध्यम में निजत गन्तों के आय तथा उद्धार तैयार का तत्परता परिचय प्राप्त किया है।

[illegible]

सम्पत्ती होने की अनिवार्य शर्त नहीं है। कोई भी व्यक्ति जो आत्म सुखि व विरक्त करता है, अनुष्ठान आध्यात्म का सफल बन सकता है। इसमें अनुष्ठान तथा विद्या का अन्तर्गत कोई विभाग नहीं है।

ब्रह्मसूत्रियों को पाँच अनुष्ठानों में विभक्त कर दिया गया है। पाँच अनुष्ठान हैं—अहिंसा सर्व भूतों का, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह^१। यह सब भद्र शब्द विस्तारण की दृष्टि से हैं। भाषणा की दृष्टि से तो सभी भद्र और सत्कृतियों में कोई भेद है ही नहीं। उस दृष्टि से अनुष्ठान भी कोई नया प्रयत्न नहीं है। बहुत कम काल से ब्रह्म आती हुई भारतीय संस्कृति का यह एक वर्तमान संस्करण है। वैराग्य मध्यम उसके प्रचार व प्रसार में महत्त्वपूर्ण योगदान दिया है।

१—अनुष्ठानों की व्याख्या के लिये—‘अनुष्ठान आध्यात्म’ नामक लेख (प्रथम खंड पृ २३३) देखिये।



तेरापथ का विकास

(आचार्य श्री सुलसी)

प्रारम्भ का मुख्य भविष्य से जाँचा जाता है। यदि भविष्य उज्ज्वल हुआ तो प्रारम्भ भी उज्ज्वल हो जाता है। उल्टी का भविष्य उज्ज्वल होता है जिसका प्रारम्भ बिखरता जाता वरन में होता है। तेरापथ का उद्भव मिथि की प्रीति पर हुआ। विकास स्वयं सम्मत् था। आचार्यों ने प्रयत्न किया। साधु-साध्वीयण न अपना सर्वस्व समर्पित कर दिया। मात्स्य आदि का सुचन भ्रष्ट और संभावना की छी अन्धारी। तेरापथ का तेज चमक उठा।

विकास अन्धकार विस्तार सक्या और मृत्यु की दृष्टि से नापा जाता है। आदिम तेरापथ साधु थे। साधिवर्ग गृही की। यही उनकी संख्या ९५ है। आर्यक संकेतों की संख्या में वे सब से सार्थक हैं। वहाँ विहार-लोक मेवाड़ और मारवाड़ का कुछ ही नाम था वहाँ अब मारवाड़ और आचार्य को छोड़कर सब धर्म प्रान्तों में साधु और साधिवर्ग विहार कर रही हैं। मुत्तास्य विकास की नाप-जोख करना शक्ति से परे है। ज्ञानदर्शन और चरित्र की जो मात्स्यक अनुभूति उस मात्स्य दृष्टि बाँक नहीं सकती। इसलिए उन्हें तात्काल्य की परिधि में प्रवेश नहीं दिया जा सकता।

ज्ञान का गम्य रूप है—मृत्यु। दर्शन का गम्य रूप है—व्यवस्था। चरित्र का गम्य रूप है—अनुशासन। इनमें मरण-उत्प्रेषण आये हैं। इसलिए व्यवहार की भाषा में कहा जा सकता है कि ज्ञान-दर्शन और चरित्र का विकास हुआ है।

विकास हमें दीखता है किन्तु उसके कारण छिपे रहते हैं। उसकी अपनी एक विशेष स्थिति होती है। आचार्य विष्णु न गम्य का विमान बनाया तो उसका उद्भव कोट सफल नहीं था। वैसा चरित्र-शुद्धि के स्वयं से लिया गया था। इस विस्तार के आधार पर जो व्यवस्था बनी जो अनुशासन विकसित हुआ उसके गर्भ में विकास किया हुआ था।

कल्प के प्रति जो भावना होती है, वह व्यक्ति या समाज को जाने से जाती है। जो दृष्टिकोण हम निभा रहे हैं सम्मत् है। उसे जन-जन तक पहुँचाने का समय बना। उसके प्रति भावना आई। अनुभविष्य की संस्था बनी। विहार लोक विस्तृत हो गया। ऐसा सहज ही नहीं हो गया इसके लिए साधुओं ने अनक कठिनाईएँ झेलीं। धर्म बट्ट बखिरा ही नहीं बनते। उनमें से कुछ बरबाद भी घटित होते हैं। सुविधाओं में वैयर्थ्य उत्पन्न विकसित नहीं होता विमान कठिनाई में होता है। यदि कष्टों को सहन की मन स्थिति मजबूत नहीं होती तो इसका अर्थ यही है कि ली मृत्यु के लोभ में है। आचार्य विष्णु को कठिनाईयों में भेज उसमें अनवरत लीला कुछ नहीं है। वैष्णवधर्म की स्थायी को एक दिन में अनक स्थानों में निकाला गया वह भी आश्चर्यपूर्ण नहीं है। आश्चर्य इस बात का है कि मेरे साधन-काक में ही मेरे विष्णु के जीवन में उन कठिनाईयों की पुनरावृत्ति हुई है जिसका अन्तःक इतिहास में मिलता है। यह हमारे विकास का सर्वोपरि हेतु है। धाम-विहार

आचार्य विष्णु ने विमान की एक बाट छिबी—साधु-साधिवर्ग गाँवों में रहे। वहाँ घर-बाहार मिलता है। वहाँ जन-कार न होने की वधा में भी साधु-साधिवर्ग अन्धकार के रहती हैं और वहाँ मीरस बाहर मिलता है। वहाँ उपकार होने की स्थिति में भी जाना उन्हें नहीं जाता। अभी तक यह स्थिति रही है किन्तु मेरे गम में ऐसा न हो। आधुनिक के दीर्घकाल में छोटे-छोटे गाँवों में रहने की स्थिति न हो तो खेपकाक में अवश्य रहे।

इस बाट में तेरापथ की जाँच का गर्भ बना दिया। उसका विकास गाँवों में हुआ है। हमारे अनुयायी गमों में बहुत कम रहे हैं। आज जो गमवासी हैं, वे इन्हीं गाँवों में विविध परिस्थितियों में गाँवों को छोड़ कर गमों में गए हैं। आज विहार के मृत्यु का जीवन दो ही वर्ग का हो गया है; फिर भी वह उत्पन्न ही सद्यस्क और उत्पन्न ही महत्त्वपूर्ण है। मरिच-महोत्सव सम्मत् होने पर अब साधु-साधिवर्ग विहार करती हैं वह उन्हें आचार्य आधुनिक के लोक का निर्देश देते हैं। धर्मोपवर्तों गाँवों के नाम किसकर दिए जाते हैं। खेप काक में उन्हें वही रहना होता है। आधुनिक के लोभ में वे विशेष बाधा से बड़ी रहे सकते हैं। आधुनिक की समाप्ति के बाद अब वे भापस जाते हैं, एवं वे किन किन गाँवों में विहरी पठ रहे यह किसकर आचार्य की निवेदन करते हैं।

रसमन्त्री पर प्रहार

आचार्य मिश्र ने आदर्श के साथ देखा कि सामुग्र्यों में भी रसमन्त्रियाँ हैं। उन्होंने विधान की एक बाधा किसी-दूसरे का कोई सामु-साधनी रसमन्त्री न करे। विधान बना देना ही सब मही होता। उन्होंने विधान का प्रयोग होम से पूर्व सामु-साधनों के सङ्घर्ष हस्ताक्षर भी प्राप्त किए। भाषी सन्तति के लिए उन्होंने ऐसा साहित्य रचा कि उनके आदेश सरके संस्कारों में बुलते गए। इसका सर्वोपरि श्रेय उनके महान् साध्यकार और व्यवस्थापक उत्तराधिकारी अमाचार्य को है। उनकी मनोवैज्ञानिक कृतियों में सामु-साधियों के मानस की साधन के रंग में रंगने की अपूर्व दमक है। जब व्यक्ति अपने का अपने से सम्बन्धित व्यक्तियों को अधिक महत्त्व देता है तब रसमन्त्री का प्रयोग उपस्थित होता है। जब सामन्ताधिकारिक मानस की तब मृदुलता को अधिकतर नहीं मिलता। आचार्य ने व्यक्ति को कोरा व्यक्ति नहीं रहन दिया। उन्होंने उसे सामुदायिक मानस का प्रत्यक्ष किया। 'सकल' विस्मय से समस्त न टिक्के' (रसमन्त्री संयम का विनाश है) यह हमारा बोध हो गया। सैरास्य को अभी तक संगठित रहा तथा उसका साक्षात् को जन्म नहीं दिया इसका मुख्य हेतु रसमन्त्री की मनोवृत्ति को बदल देने का यही प्रयत्न है।

एक आचार्य

आचार्य मिश्र ने कहा कि सामु और साधियों एक आचार्य के अनुशासन में रहें। सामुग्र्यों में भी वही बाधा। विधान बन गया कि आचार्य एक ही हों सेप सब उनके आदेशवर्ती। अनुशासन का कम भाग बना। धीरे-धीरे आदेश व्यापक बन गया। अपना विषय कोई न बनाय यह सर्वमान्य हो चुका था। परन्तु उस समय किसी को सीमित करने का अधिकार आचार्य तक ही सीमित नहीं था। कोई सामु अथवा साधनी किसी को सीमित करने की कोशिश करने की कोशिश करने का अधिकार आचार्य तक ही सीमित नहीं था। कोई सामु अथवा साधनी किसी को सीमित करने की कोशिश करने की कोशिश करने का अधिकार आचार्य तक ही सीमित नहीं था। कोई सामु अथवा साधनी किसी को सीमित करने की कोशिश करने की कोशिश करने का अधिकार आचार्य तक ही सीमित नहीं था।

नई विचारें

व्यवस्था व्यवहार की सुविधा के लिए है और अनुशासन जीवन की व्यवस्था के लिए। ये न कभी बढ़ते हैं और न सीमित। आचार्यों ने जब-जब यह आवश्यक समझा तब-तब उन्होंने व्यवस्थाएँ दी और अनुशासन को व्यापक बनाया।

आचार्य मिश्र मुख्य परिवर्तन में विश्वास करते थे। अहिंसा और एक प्रयोग को है उसका ही निम्न मानते थे जितना नियम कोई भी आवश्यक दिखेगी पदार्थ होते हैं। अहिंसा की परिधि में अनुशासन आस्था का ही होता है। आत्मानुशासन का सम्बन्ध है अपनी समझ से। समझ का विकास श्रुत से होता है। श्रुतीपाठना के दो अर्थ हैं—अभ्यस्य और नवनिर्माण। हमें इन दोनों को विकसित करने का उत्तराधिकार मिलता रहा है। प्रारम्भ में हमारा अभ्यस्य आत्म-सुख व सुखों तक ही सीमित था। जिस परम्परा से आदि सम्बन्ध का उत्तम सम्बन्ध सत्सङ्ग का अभ्यस्य प्रकटित नहीं था। बहुत सम्भव है कि व्याकरण की नवना पाठशाला में ही इसभूमि से पढ़ना विविध भी माना जाता हो। अचार्य से पहले तंत्र में संस्कृत पढ़ने का कोई सम्बन्ध नहीं मिलता। आचार्य मिश्र ने यह और यह दोनों में नुक्त भिन्नकर समयन १८ हजार श्लोक परिमाण का साहित्य लिखा। उसकी भाषा शुद्ध भारवादी है। उनके साहित्य का एक बड़ा भाग मायमो पर आधारित है। इसभूमि उसमें प्राकृत के प्रयोग हैं, पर संस्कृत के प्रयोग उत्तम नहीं हैं। अचार्य के संस्कृत में कोई रचना नहीं की। कई रचनाओं के मूल श्लोक हैं जो उन्होंने संस्कृत में रचे हैं। उन्होंने संस्कृत व्याकरण के विविध अर्थों को भारवादी शैली में लिखा है। वे अपने उत्तराधिकारी मधुसूदनी को संस्कृत का विद्वान् मानते थे। आचार्य मधुसूदनी ने संस्कृत का नवीन अनुशीलन किया। उनका एक लघु-स्तुति ग्रन्थ भी मिलता है।

अचार्य ने अपनी रचनाओं में अनेक संस्कृत शब्दों को उद्धृत किया तथा उनका अनुवाद किया है। उदाहरण हैं, उस कार्य में दोनों—आचार्य और शिष्य का सम्बन्धित प्रयत्न हो।

श्रुतीपाठना के दो प्रयोग होते हैं—१-अनहित संपादन और २-सत्य की उपलब्धि। अनहित संपादन की स्थिति में भाषा का मूल बोध होता है। अनवज्ञ सहायक की अनकल्प दृष्टि उपयोगिता से सम्बन्धित रही। आचार्य उन्हें नियम नहीं पा।

उन्होंने जो कहा वह जनता की भाषा में कहा प्रचलित भाषा में कहा। आचार्य भिक्षु मारवाड़ (भावनिक राजस्थान) के थे। उन्होंने मारवाड़ी में लिखा। वह जनता के लिये बहुत प्रेरक बना। उस समय तक हमारा विचार-समूह व्यापक नहीं बना था और जनहित-सम्पादन में कोई कठिनाई नहीं थी। इसलिए संस्कृत के अध्ययन की ओर ध्यान बाँट दिया नहीं हुआ। सर्वप्रथम जीवन भी इस उपेक्षा का हनु था।

आचार्य के समय सर्वप्रथम अपनी कुछ सीमाओं को पार कर चुका था। वे आचार्य भिक्षु के द्वारा प्रचलित उत्पत्ति की विस्तृत व्याख्या करना चाहते थे। इस साम्य की दृष्टि के लिए उत्पत्तियों की उपलब्धि हो यह उन्हें अपेक्षा थी। इस परिस्थिति के सम्बन्ध में उन्होंने संस्कृत का मूल्य जोड़ा और उसकी सुदीर्घ परम्परा में जो उत्पत्तिकाव्यमयी हुई उन्हें हस्तगत करने का प्रयत्न किया। वे अपने प्रयत्न में सफल हुए, पर उस परम्परा को प्रसरणशील बनाने में उन्हें सफलता नहीं मिली।

पूज्य नाकूणगी वैराग्य के आठवें आचार्य व और शिक्षा के क्षेत्र में वे आचार्य मन्मथजी के उत्तराधिकारी थे। उन्होंने व्याचार्य की दृष्टि से देखा और आचार्य मन्मथजी की मनोमायता को पकड़ा। उन्होंने स्वयं तप तथा और हुवरों को इस उपस्था का मूल्य समझाया। इससे संस्कृत का मूल बूढ़ हो गया।

जैन आगमों की भाषा प्राकृत (अर्धभाषा) है। उसे संस्कृत के माध्यम से पढ़ा जाता है। पर सब तो यह है कि संस्कृत से यह बहुत भिन्न है। यदि कोई आगम सुनो व भाषीतम व्याख्याओं को पढ़ना चाह तो उसके लिए प्राकृत का अध्ययन आवश्यक है। कामुमनी में प्राकृत पढ़ने का पहला अवसर प्राप्त किया। आचार्य हेमचन्द्र का प्राकृत व्याकरण में कण्ठस्थ किया और अपने विद्यार्थियों में निम्न नमस्कार को भी योने वह कण्ठस्थ करवाया।

अतीत जितना मूल्यवान् होता है उतना ही मूल्यवान् वर्तमान और भविष्य भी है। सचार्थ केवल वर्तमान है। अतीत और भविष्य वर्तमान बनकर ही सचार्थ प्राप्त करते हैं। अतीत को ही समझ कर मनुष्य वर्तमान को सम्पन्न बना सकते हैं। जो भविष्य के सुन्दरे स्वप्नों को आकार न दे, उसका वर्तमान सम्पन्न नहीं हो सकता। जो सामन है उसे न समझे तो उसका वर्तमान सम्पन्न कैसे होगा? अतीत की भाषाओं के माध्यम से हमन वर्तमान को समझना का यत्न किया। जनमान को पकड़ने में विफल हुआ परन्तु बहुत नहीं। हिन्दी भाषा में सुतेलासमा की गति और प्रवृत्ति को देखन का अवसर प्राप्त किया। हमारे साधु-सच के हिन्दी-साहित्य का इतिहास १५ वर्षों का है। इस अल्प अवधि में हम जो सफलता मिली है वह हमारे अतीत को परम्पराओं का ही परिणाम है। राष्ट्रीय आदर्शमय व जैन-साहित्य का जगती स्वागत है। प्राकृत अपभ्रंस संस्कृत और उत्तरेपीन भाषाओं में व्याचार्यों व विद्वानों की केशवरी चिन्तन से प्रबलमान रहती। सामग्री प्रचुर है। यदि उसे नया रूप मिले तो वैभव का कोसल सहाय ही रूप पा ले। मग अतीत के आलोक से भी वर्तमान को आलोचित करने के लिये अपने विषयों को प्रेरणा दी है।

अब जो अपनी समृद्धि से अन्तरराष्ट्रीय भाषा है। वर्तमान के व्याकरण का वह सर्वाधिक प्रभावशाली माध्यम है। उसकी ओर पर्याप्त ध्यान नहीं दिया है पर वह हमारी दृष्टि से अक्षय्य भी नहीं है। जब कभी मैं प्रगति काठ की भाषाओं को पढ़ता हूँ तो सचमय अपने को विस्मय में पाता हूँ। पञ्चाक्षर से कुछ ही वर्ष अधिक हुए हैं—जब बीराठर (राजस्थान) के ठाकुर ब्रह्मसिंह ने एक संस्कृत श्लोक लिख भेजा था। उसका अर्थ समझने की स्थिति में एक भी शब्द नहीं था। उस समय हमारे सब की प्राप्ति नसीनी पर थी। अविज्ञात अवध बना आधुनिक को कैसे सह सकता था? पूज्य नाकूणगी ने फिर न एक चुनन हो गई और उन्होंने अपने जीवन में जनक भाषाओं को संस्कृत में काव्य निर्माण करते हुए देखा और देखा कि उनकी दृष्टि के अनुरूप वैराग्य का सागीर्ण संस्कृत व्याकरण सम्पन्न है। संस्कृत के आधुनिक भाषाओं को देखन का अवसर उन्होंने प्राप्त किया। वि. सं. २२ की बात है। एक रात को मैं सपने में अपने विद्यार्थी विद्या को सुना रहा था। मैंने कहा—आज हमारे संघ का संस्कृत अध्ययन पञ्चीस वर्ष का प्रौढ हो गया है फिर भी संस्कृत में व्याख्यान देने की जितनी व्यापक सामग्री होनी चाहिए उतनी नहीं है। ठीक बार महीने में बार मग सपने को साकार पाया और मैंने एक दृष्टि का जनम हुआ। मेरी अनुरूप और साधुत्व की समाजता—द्वय दोनों के मध्य में विचार के बीच छिपे हुए हैं।

विकास का प्रौढ-परिचयन

विराज को सबसे बड़ी भाषा है—कड़ियाय। जब तक विचार प्रबलमान रहते हैं तब तक उनमें स्वच्छता रहती है। वही उतना प्रवाह बना कि वे जीवन बन जाते हैं। कड़ियाँ जनकस्थक ही नहीं होतीं। व्यक्ति या समाज को जीवन

एहन के लिए बेम-नास के अनकष कङ्क का भी आत्मर्षन सेना होता है। यह कङ्कबाद नहीं है। कङ्कबाद यह है जिसमें देव और मान के बरस जान पर भी बस काल अनित स्थिति को न बदलन का आग्रह किया जाय। म गही जानता कि कोई भी व्यक्ति अपना ममान कङ्कबाद में सर्वथा मूल्य होता है। किन्तु मैं यह मानता हूँ कि जिन्हें अनकाल दुष्टि प्राप्त होती है वे कङ्कबादी नहीं हो सकते। यह निष्कर्ष विकास में मुझे कोई कठिनाई नहीं कि जा कङ्कबादी हैं उन्हें अनकाल दुष्टि प्राप्त नहीं है। वे अपने में मय्य को बिनामिल कर सकते हैं यह समझने में कठिनाई होती है। सत्य का विकास हो सकता है, सम्प्रदाय का विकास न भी हो। सम्प्रदाय का बिनाम हो सकता है और सत्य का विकास न भी हो पर एक सच्चा व्यक्ति सत्य के बिनाम कोई बिनाम मान सकता है। सत्य बिहीन सम्प्रदाय के विकास को वह कोई मूल्य नहीं देता।

आचार्य भिन्न म पूछा गया—आपका मण जब तक चलेगा ?

आचार्य प्रवर ने उत्तर दिया—जब तक आचार और व्यवहार विपुल रहेगा जब तक मेरा मन चलेगा। उनका मन क्या है—आचार और विचार की जो विभक्ति है वही उनका मन है। उनका मन कोई मस्या और कोई आचार नहीं है।

सैराय के बिनाम का मूल आचार और विचार दोनों की विभक्ति है। विचार की विभक्ति का जब है—अनकाल दुष्टि। इनके बिना आचार अनकाल बन जाता है। मगबान् महावीर न आग्रह या एकांत दुष्टि को अनकाल कहा है। अनकाल में आचार प्रवृत्त नहीं हो सकता। आचार आचार में सही अनुमूल हो सकता है। विकास बिनाम की अनमूर्ति में स उपजता है। सत्य का विकास जब तक पूर्ण नहीं होता जब तक सत्य का अर्थ मय रहता है। हमारा मन अनकाल व्यक्तियों का मन नहीं है। माय समझाओ है वह साधना के पथ पर है। साधना की उत्पत्ति है। हमें इसका मन नहीं है कि हमारा विकास हुआ है। हम इसका उन्माद है कि हमें जो पथ मिला है वह सत्य की ओर के जानबाला है। मैं इसमें मनुष्य हूँ कि मेरे मन के मानु-मानवियों में मनु रक्षण और चरित्र की आग्रहना की अनिमित्तता है। वे विकास चाहते हैं तथा देव व काल की समझ रखते हुए भी अपना अस्तित्व बनाये रखना चाहते हैं।

देव व काल की समझ एक समस्या है। सब व्यक्तियों का बौद्धिक विकास इतना नहीं होता कि वे सारी स्थितियों का पदार्थ अनकाल कर सकें। उन्हा गीताच ही समझ सकते हैं। अनुमूल बोधी है—गीताच कहते तो तुम हकाहक बिप भी पीओ। मन सोचो कि क्या होता है वह बिना बना लगता है पर वास्तव में बिप नहीं होता। उसमें कोई मरणा नहीं और यदि मरना भी है तो अनुमूल बन जाता है। अगीताच के कहने से तुम अनुमूल भी मर पीओ। वह अनुमूल जवा लगता है, पर बाल्यम वह अनुमूल नहीं होता। उसे पीनबाला पीकर भी मृत जवा हो जाता है।

मन प्रहर के दुःख में स्थिति का निमय मस्या से होता है, पर साधना के जब म बहुमत व अल्पमत का प्रश्न नहीं। सचाई का सम्बन्ध बहु या अन में नहीं होता। जो गीताच ही सम्बन्ध ही वह अकेला भी सत्य के निष्ठ होता है। अगीताच अनक होकर भी गग का गिन सम्पादन नहीं कर सकते। विकास का पथ यह है कि मन गीताच का अनुमूलन करे। मन के साध-माधियों न ऐसा किया। उनकी प्रवृत्तियाँ सचा विचारोन्मुख रही हैं।

मन उन्मेय

हमने या किया है अनक जो पाया है वह पर्याप्त नहीं है। हम यह मानकर चले हैं। इसीलिए हम विकास के अवसर को अपने हाथों में मुद्रित रखे हुए हैं। अनुमूल आत्मोन्म का प्रवृत्त हम अनप्राप्त चिन्तन की भावना है हुआ है। म अनक बार यह सोचा करना था कि हमारे लक्ष्य में आगबालों के जीवन में कोई परिवर्तन आता है या नहीं। मुद्रित चिन्तन के परबाल में हम निष्कर्ष पर पहुँचा कि बोधा में जितना नाम उपाधना का है, उतना आचरण गृह्णित नहीं है। आचरण सक्ति के बिना उपाधना का महत्त्व चिन्ता होता है। इस आधुनिक दृष्ट म अनुमूल आन्दीप्य का मुद्रित कर आता।

आचरण गृह्णित की आवश्यकता हमारे अनुमानियों की ही है, एसा म नहीं मानता। आचरण गृह्णित की प्ररणा भी उन्हा ही हैनी चाहिए, एसा भी मैं नहीं मानता। म मानता हूँ कि पवित्र जीवन सचके लिए आवश्यक है तथा उसकी प्ररणा सबको मिलनी चाहिए। हम विचार की मुद्रिता म आत्मोन्म का स्वरूप एसा बना कि वह सर्वजन-प्रिय हो गया। म इस प्रवृत्ति को कोई सर्वथा मनीन नहीं मानता। हमना ही मानता हूँ कि हमसे अनक और हम फलान्वित हुए हैं। पतता को एक

मार्गवर्धन मिला है। उसमें शेषपत्र या जैन दर्शन को निकट से समझने का भाव बना है। और हम मन को सम्ममना दीत रखन व सम्प्रदायों को एक-दूसरे के निकट लाने का अवसर मिला है। आचार्य भिक्षु नर्म का जो साम्प्रदायिक स्वस्व समझाया उसी का व्यवस्थित व विकसित रूप है अनन्त आत्मोक्त-ऐसा न मानता हूँ।

हमारा विकास

जहाँ प्रसन्न है वहाँ आलोचना भी है; और जहाँ समर्पण है वहाँ विरोध भी। यह पक्ष कैसे हो सकता है जिसका प्रतिपक्ष न हो। आलोचना से हमारा विकास हुआ यह मैं नहीं कह सकता और यह भी नहीं कह सकता कि विरोध से हमारा कोई बहुत बड़ा हित सबा है। यदि ये नहीं होते तो सम्भव है हमारा मन और अधिक आकर्षण का केन्द्र बनता। विरोधी बालाचारण ने अवश्य ही गतिरोध उत्पन्न किया है—यह एक पहलू है। दूसरा पहलू यह है कि आलोचना और विरोध हमने सीखा है तथा हमारी समता का विकास हुआ है। हमें इस पर गर्व है कि हम विरोध का प्रतिकार विरोध से करना नहीं जानते। दो सी बरों में हमने जमी तक किसी के विरोध में कुछ भी नहीं किया है। यह हमारे आत्म-विश्वास सम्पन्न निष्ठा और तिरिछा का निरर्घन है। उसी प्रकार साम्प्रदायिक कट्टरता में हमारा विश्वास नहीं है उसका भी अन्तर्हान है। यह शान्ति और सहिष्णुता की परम्परा आचार्य भिक्षु से जन्मी और अपनी यति से निरन्तर विकासशील बनती गई। हमारा भविष्य

विकास की भाषाएँ जनक होती हैं। उनका अपना-अपना क्षेत्र होता है। कुछ क्षेत्रों में हमने विकास किया है, कुछ क्षेत्र ऐसे हैं जिनका किञ्चित् स्पर्श कर पाए है। और कुछ ऐसे भी हो सकते हैं जिनका स्पर्श भी जमी तक न हुआ हो।

विकास के लिये व्यक्ति अनन्त प्रयत्न करने इस विचार को न महत्त्वपूर्ण मानता हूँ। हमें हमारी विशेषताओं का अनुभव हो यह अच्छी बात है। अपनी कमियों को हम न जान पाएँ, यह अच्छी बात नहीं। लोग मुझे बिना परिश्रम-बारी समझते हैं सम्भव में उसना नहीं हूँ। मे स्थिति में भी विश्वास करता हूँ। एकान्त दृष्टि को न उचित नहीं मानता जिस पक्ष पर कोई अपनी विशेषता ही देखे या कमियाँ ही देखे। गर्व कैसे विकास की बाधा है जैसे ही होन मानना की उसकी बाधा है। इन दोनों से बचा जाए—निर्बाध मार्ग यही है।

साधना के क्षेत्र में ज्ञान भी हमें पर्याप्त विकास करना है। जैन आचार्यों में जनसम की अपेक्षा ध्यान का अधिक महत्त्व है। जनसम बाह्य रूप है ध्यान आन्तरिक रूप। बाह्य रूप की उपादेयता कम नहीं है और उसकी साधना भी कम नहीं है। इन दो सी बरों में हमारे उपस्वी साधु-साधिनियों ने जोर उपस्थाएँ की हैं। वेदाचरित में तीन व्यक्तियों के जिन जन की कल्पना भी कठिन है।

ध्यान का अन्त्यास बेसा होना चाहिए बेसा नहीं है। यह महत्त्वपूर्ण प्रयत्न मत कई सतावियों से लय सा रहा है। उसीका प्रभाव हमारे मन पर भी पड़ा। सर्वतोमुखी विकास के लिए जनसम और ध्यान का समुत्तम अपेक्षित है।

जनसम अन्त्यास आसन सहीना जिनम वैराग्य सेवा स्वाध्याय ध्यान आदि तपोयोग के सभी अंगों का समुचित विचार करना हमारा ध्येय है। मुझे विश्वास है कि हमारी जिनम-अज्ञान परंपरा में इसकी पूर्ति सहज संभव होगी। जना स्वाति के शब्दों में—जिनम का फल है सुखी सुखी का फल है अज्ञान अज्ञान का फल है विरति विरति का फल है आनन्द-निरोध-सर्व, सर्व का फल है तप तप का फल है निर्बंध निर्बंध का फल है धिया-निर्धुति धिया-निर्धुति का फल है अयोग-वैराग्य-अपेक्षा का फल है यथ-सन्तुष्टि का अय और अय-सन्तुष्टि के अय का फल है मोक्ष। सब कल्याण-हेतुओं का उत्पन्नचन जिनम है। शेषपत्र के विचार का यही रहस्य है।

द्वितीय खंड

भ० ऋषभदेव और उनकी लोकव्यापी मान्यता

(ले० कामताप्रसाद जैन)

“नामिस्स भं कुलपरस्स मग्गेवाए भारियाए कुञ्जसि एव य उच्छे नाम अट्ठा कोसलिये पडमण्या पडमज्जिमे पडम केवली पडमतिर्यकरे पडमधम्मवरचकवट्ठी समुप्यग्गिज्जेग्गमा । अभिषाणएग्गेम्ह २।११२१

प्रथम राजा और प्रथम धर्मचक्रवर्ती

तीर्थंकर ऋषभ जबका रूपम अमणपरम्परा के मान्य पुरुष होने के साथ-साथ ब्राह्मण-परम्परा के भी आराध्यदेव थे। जैन एंवों में उनके आदिपुरुष आदिराजा और आदिधर्मचक्रवर्ती कहा गया है। वह कौसल्यदेव के गरुडराज थे। जब चतुर्मास का जन्म हो रहा था जिसमें मानव पापापकाय के विषय प्रकार के बुझों से अपने जीवन की आवश्यकताओं की पूर्ति कराया जा अर्थात् वह बुझों के फल खाता और पापाप की गुफाओं में रहता था तब उस आदिपुरुष में ऋषभ अवस्था में जन्मे थे। उस काल को आज के ऐतिहासिकों ने ‘पापाप-युग’ (स्टोन-एज) के नाम से ठीक ही पुकारा है। उससे भी पहले से मनुष्य एक ऐसा मिश्रित जीवन बिता रहा था जिसमें प्रेम का और ज्ञान का। खेर और हिरण भी साथ-साथ बिखरते थे। परिग्रह नाम को न था—इसीलिये घर-गृहस्थी की परम्परा भी नहीं थी। न कोई मासिक का और न कोई बास। अहिंसा का एकछत्र राज्य था। किन्तु समय न जलसत्या बढ़ाई और काल के प्रभाव से कल्पबुद्धों की संस्था बनी। लोग ईश्वर हुए, उनमें अस्तोप फँसा जिसने संघ को जन्म दिया। उनमें जो विशेष बुद्धिमान और विवेकशील थे उसने उनका समझौता किया। वह ‘मनु’ कहलाया। बूढ़े उसने लोगों को कुलों (क्लीन-क्लास) में बाँटा इसीलिए वह “कुलकर” भी कहा गया। कालक्रम से ऐसे १४ कुलकर हुए। अवस्था के नाभियम उनमें सर्वश्रेष्ठम कुलकर थे। मन्वेजी उनकी राजा थी। ऋषभ जबका रूपमदेव उनके ही बेटे थे। माँ मन्वेजी ने जो सुम स्वप्न देख उनमें सबसे पहले एक सुन्दर सप्रेम बैस (रूपम) था और सिध ऋषभ जो जन्मे ता उनके उस भाग पर भी बैस का आकार धोम रहा था (सबसे उसम लंछन उसमें)। इसीलिये माता और पिता ने उनका नाम रूपम अपना ऋषभ रक्खा। ऋषभ उस सभिकाल में जन्मे जब पापापयुग-मोममूर्ति की रचना मिट गई थी और मनुष्य विचलम्बविमूढ हुआ एक मार्गदर्शक की प्रतीक्षा में था। ऋषभ ने मार्गदर्शन किया। उत्तापीन जनता के सामन भी बाध समस्या थी—जाब से भी विकट। तब के लोग यह भी नहीं जानते थे कि वे खाद्यपदार्थ की पूर्ति कैसे करें? न वर्षा के समय वे जानते थे और न जलिन का प्रयोग। बीसवीं रंगड से जब नम में आय लगी तो वे अचरीत होकर भागे। समय जीवन का निर्माण वे कैसे करें? ऋषभ को उन लोगों ने अपने में मेकाबी पाया। वे उनकी धरम बोधे। सबसे पहले ऋषभ ने बरती और आकाश की देन रूप और वर्षा का उपयोग करने का पाठ पढ़ाया और मनुष्य से कहा—“तू” मीक मने उठाना छोड और अम करना सीख। जो धम करेगा उसी को बरती माँ निहास कर देगी।” उन्होंने पूछा—“क्या धम करें?” तो ऋषभ ने उनको बोली करना सिखाया—“इति बिज्ञान और अरुणो का आधिपत्य किया। फिर इसके बाद मिट्टी के बर्तन बनाना अपना बुना आदि विध्य कलाएँ भी उन्होंने बनाई। इसी लिये मातुनिक विज्ञान ऋषभ को इति नाक (एपीकल्चरएज) का प्रकर्ष मानते हैं। वह ठीक जय में मानवों के प्रथम राजा थे। उन्मुख ही तो मनुष्य मात्र का ठीक से अनाज उगा और रोटी बनाकर पेट भरना सिखाया था और तब जन का उपाय भी बताया था। साथ ही ब्रह्मपरम्परा द्वारा मातुनिक धम और सधुसीय का महत्व भी उन्होंने बताया था। यही कारण है कि पुरातन जन समाज में ऋषभ “इति के देवता” और “इतिराज” के रूप में मान्य हुये थे। और बरती माता के रूप में इति देवता के रूप में जो उनकी मूर्तियाँ बनीं उनमें सीध भी बनाय गये क्योंकि उनका छाउन

बैत पा । किन्तु ऋषभ जोगों को मौक्तिक उत्कर्ष के उपाय बताकर ही संतुष्ट नहीं हुये क्योंकि वे जानते थे कि मानव मनोवृत्ति में जो अशुद्धि का विकार है और जिससे विपमता एवं छर्पट पनपता है उसका ह्मत्व भीतिक उत्कर्ष नहीं है । असीम ह्मत्वाब्धि के वसुधाल को सीमाबद्ध सामग्री संतुष्ट नहीं कर सकती । इसीलिये ऋषभ ने व्यक्ति को उपाय मार्गार्थ रूप समझाया—मनुष्य हाड-मांस का पुतळा नहीं है, जो शरीर के साधक कर्मता और भरता रहे । इसकी भरता हा खबर और जरूर है और है आनन्द का संभार । ह्मत्वाब्धि के विकार से उसके आनन्द को मिटा दिया है । वह हर विकार को दूर करे । इसीलिये ऋषभ ने उस वस्तुस्वभाव रूप धर्मचिन्ता का पाठ पढ़ाया । अपनी वैद्यना (वर्मोपदेश) कपी जब से उन्होंने जगत की दुःखान्धि को धमन किया । (वर्षति सिचति वैद्यना जकन दुःखान्धिना दण्ड वर्णवर्षति) इसीलिये सामान्य लोगों ने उनका बर्णन का देवता माना । निस्संदेह वह पहले धर्मचक्रवर्ती थे यही कारण है कि उनकी मर्त्यता धारे छोड़ में फैली हुई मिलती है ।

जैन विवरण से स्पष्ट है कि ऋषभ कथना बुद्धन जन समाज के आदि उपकारक राजा और धर्मप्रवर्तक थे । उस समय व्यक्ति-व्यक्ति में न तो कोई भेदभाव या और न कोई सम्प्रदाय ही । अतः साम्राज्य जनता के वे राजा और कृपि देवता रहे और श्रमियों के लिये महान् धर्म प्रवर्तक महादेव । उनका ज्ञान वर्ग और पूर्ण में दण्डवत् होकर आज तक बसा का रहा है । ऋषभ (५२-३८) में जैन मान्यता के अनुकूल ही ऋषभ को पूर्वज्ञान का प्रतिपादक और दुःखो का नाश करने वाला कहा गया है । उसमें लिखा है —

“अमृतपूर्वा रूपो व्यापसिमा अर्थ सुख सति पूर्वा ।

विदो न पाया विवक्ष्य बीभि क्षमं राजाना प्रविशो हवाये ।”

“जिस प्रकार जड़ से जल हुआ मेष बर्णों का मुख्य श्रोत है जो पृथ्वी की व्यास को बुझा देता है उसी प्रकार पूर्वी अवधि ज्ञान के प्रतिपादक रूपम महान् है उनका शासन बर है । उनके शासन में ऋषि परम्परा से प्राप्त धर्म का ज्ञान भरता के समुद्रों काधि का विष्णुचक्र हो । दोनों (संसार और धृष्ट) वात्साए जपने ही अमृतबुद्धों के चक्रवर्ती हैं, जो वे ही राजा हैं—वे पूर्व ज्ञान के आधार हैं और आत्मपतन नहीं होने देते । बर्णों के वेवता की जपना देकर वैदिक ऋषि व ऋषभ की वैद्यनाकनी जड़ को ही मारता वे रहे हैं । जैन मान्यता में ही पूर्वपत ज्ञान और धर्मों का उत्केश मिलता है । अतः ऋषभ के पूर्वज्ञाना ऋषभ तीर्थंकर-ऋषभ ही मानते हैं । एसा कगता है कि ऋषभोदादि में उनको आदि-शास्त्र मानकर उनका विरह वर्णन किया गया है, यद्यपि साम्प्रदायिक युग में मान्यकारों ने अपना निराका ही बर्णन इन धर्मों का किया । जब ऋषभ धर्मार्थों के ही परमाचार्य प्रथम तीर्थंकर जने तो मका परवर्ती वैदिक टीकाकार उनको जैसे मान्यता देते ? किन्तु इससे असम्यक्त मित्र नहीं सकती । यही कारण है कि डा राजाकृष्णन्, जो विस्वज बोधियर प्रभुति विद्वान् वेदों में जैन तीर्थंकरों का उत्केश हुआ मानते हैं । हिन्दू पुराण ग्रंथों जैसे विष्णु पुराण भागवत पद्मपुराण आदि में स्पष्ट ऋषभ एवं अन्य तीर्थंकर नाम के महापुरुषों की आर्हत् (जैन) धर्म का प्रवर्तक लिखा है । जल वेदों में जो निम्न प्रकार म ऋषभ का उत्केश हुआ माना जावे तो अनुचित नहीं है ।

“ऋषभ” में ऋषभ को सर्वप्रथम पूर्वज्ञान प्रचारक और सर्वा में पहले अमरत्व अवस्था महादेवत्व पाल वाले महापुरुष टीक जैनमान्यता के अनुकूल कहा है । देखिये —

“मन्त्रस्य ते तीर्थपत्य मनुतिथिर्मात्र नाममुवाय भूषण ।

दण्ड शिरीमामास मानुषीना विद्या वैवी नामुत पूर्वयामा ॥२॥३५२

“हे आत्मबुद्धा प्रभू । परम सुख पाने के लिये मे तेरी शरण में जाता हूँ क्योंकि तेरा उपदेश और भाषी पुत्र और धर्मिणीसी है—उनको मैं अवधारण करता हूँ । हे प्रभू । सभी मनुष्यों और वेदों में तुम्ही पहले पूर्वयामा (पूर्वपत ज्ञान के प्रतिपादक) हो ।”

तीर्थंकर भगवान् पूर्व-ज्ञान का प्रसार समवधारण-धर्मा में सभी जीवों के हित के लिये धर्मवर्ती आदि के मध्य बैठकर करते हैं । “ऋषभ” (म १।म १। सू १) में इसका भी उत्केश निम्न प्रकार मिलता है —

“प्र होम पूर्व्यं बभोऽग्रये धरता बृहत् ।

विप्रा ज्योतीषि विप्रते न नेषते ॥५॥१७॥

पुनः भरण को गिरा है। उसमें लिखा है कि ऋषभ भगवान ने हिराक्य से विधि प्राप्त की थी। वह पर्वों को पासने में दृढ़ थे। यही निर्गन्ध तीर्थंकर ऋषभ जैनो के आराध्य देव —

‘भ्रमापते’ सुतो मामि तस्यापि ज्ञानमुच्यते ।

नामिनी ऋषभपुत्री नै विदुर्धर्मं ब्रुवन्त ॥१९॥

तस्यापि मणिचरो यक्षः सिद्धोऽहमनेत पिरो ।

ऋषभस्य भरणं पुनः सोऽपि मन्त्रज्ञानं तदा ज्येत ॥ १९१ ॥

“निर्गन्ध तीर्थंकर ऋषभ निर्गन्ध रूपि ।”

इसप्रकार प्राचीन भारत के जैनोतर लोपों में भी ऋषभ की मान्यता थी। समस्त ऋषभ के इस विद्या और विराट् रूप की देखकर ही कश्मि की प्रजा न उनकी अपने राष्ट्र का आराध्यदेव माना था और उनकी मूर्ति “कश्मि जिन” के नाम से प्रसिद्ध हुई थी। जब मन्तराजा उस मूर्ति को मगध ले गया तो कश्मि उसके बिछोह में लड़कता रहा। अंत में कश्मिगणपति एतद् कारक ने मगध विजय करके इस राष्ट्रीय निधि को वापस कश्मि में लाकर पुनर्भारता था यह बात उनके हामीयुद्ध बाड़े सिलालेख से स्पष्ट है।

उसपर मात्र भारत में ही नहीं इस तीर्थदेव है कि ऋषभदेव की मान्यता विदेशों में भी रही। सभी देशों के लोगों ने उनकी किसी न किसी रूप में अपना आराध्यदेव माना। भारत के सिधे यह कुछ कम गौरव की बात नहीं। मात्र ऋषभ को राष्ट्रीय सम्मान सिधे जाने की आवश्यकता है। भारतीय पुरातत्व और मोहनजोदड़ो की खुदाओं से भी ऋषभ का अस्तित्व प्रमाणित होता है।^१ निस्संदेह वे एक ऐतिहासिक महापुरुष थे।

मानवता के आदि मूलहोने के माते ऋषभ का कोकमाय होना स्वाभाविक है। यही कारण है कि भारतबाह्य देशों में भी वह किसी न किसी रूप में पूजे गये। कहीं वह ‘ऊषि के देवता’ हुए, कहीं ‘वर्षा के देवता’ और कहीं ‘सूर्यदेव’ मानकर पूज गये। ‘सूर्यदेव’ उनके केवलज्ञान का द्योतक है। पूर्व में चीन और जापान भी उनके नाम और काम से परिचित हैं। चीनी-निषिद्धक में उनका उल्लेख मिलता है। जापानी उनको “रोकशब्” (Rokashab) कह कर पुजते हैं। मध्य एशिया मध्य और यूनान में वे सूर्यदेवज्ञान की अपेक्षा और फोलेशिया में “रेषक” नाम से वैश्वविन्दु की अपेक्षा कहलाये। मध्य एशिया में भूपति (बैल) देव (Bull God) बर्षा “बाद बाक” नाम से उल्लिखित सिधे गये। फनिक लोगों की भाषा में “रेषक” शब्द का अर्थ “सीयोबासा देवता” होता है जो ऋषभ के बैल चिन्ह का द्योतक है—शाय ही “रेषक” शब्द का साम्य भी ‘ऋषभ’ शब्द से है। प्रो. जार जी. हर्बे ने “बुलेगिन मात्र ही देवचन कावेन रिचर्च इन्स्टीट्यूट” (भा. १४ अंक ३ पृ. २२९-२३९) में एक लैपवाल्क लेख लिखकर इस साम्य को स्पष्ट किया है। उन्होंने बताया है कि बर्मासिफ (छात्रप्रस) से प्राप्त अपोको (सूर्य) की ई. पूर्व १२वीं शती की मूर्ति का अपर नाम “रेषक” (Reshet) उसके लेख से स्पष्ट होता है। यह रेषक ऋषभ था ही अप्रमत्त रूप है और यह ऋषभ भारतीय गरीब भागिपुत्र होना चाहिये। यूनान में सूर्यदेव अपोको की ऐसी मूर्ती मूर्तियाँ भी मिली हैं जिनका साम्य ऋषभ भगवान की मूर्तियों से है। डा. बार्मीबास नाग ने मध्य एशिया में उरुफी से प्राप्त एक भागिप मूर्ति का चित्र अपनी पुस्तक “हिस्बती मात्र एशिया” में किया है जो लगभग इस प्रकार चर्च पुराणा है और किन्तुक भ. ऋषभ की चिह्नार जैन मूर्तियों से समान है। ऋषभ मूर्ति की विराटता कबो तक लहराती गटाये इसमें भी है। “आर्बिब” शब्द का अर्थ कदाचित् भगवान या भगवदेव के रूप में लिया जाना रहा प्रतीय होता है।

ऊषिब लोप जैनधर्मग्रन्थ भी वे यह बात जैनधर्मग्रन्थों से प्रमाणित है। अतः ऊषिकों के “बाप्” (Bull God) ऋषभ प्रतीय होने हैं। यह नाम प्रतीयबाध तीर्थी का (Symbolic) है। एनिकों में प्रचलित एक प्राचीन

१ विद्या जानकारी ने सिधे हैसिये आदि तीर्थंकर ऋषभदेव पृ. १३८-१४१ तथा “अहिंसा भाषी” का तीर्थंकर भग (न. मन्त्रि मुनिपुत्र नवि) विधायां ।

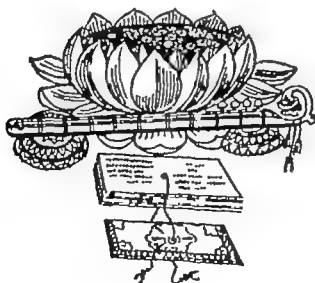
ब्रिटा रसदमरा मायक स्वान से मिली है, जो संभवतः प्रतीकवादी की असह्य भाषा में है। उसके एक मंथ का अनुसार निम्न प्रकार होता है —

‘बाइल नगर-नगर नूया वह ग्राम-ग्राम डोला
छयासठ नगर उसके हुए, सततरग्राम उसके हुए।
हूँ मस्ती के बाइल—————
बस्ति मस्ती के बाइल—————

बाइल ने बाइलों को पीछे
उनकी पवित्र बायीं ओर फेंकी—
बाइल ने कहा—————

उसकी गरज से पृथ्वी की सभी उपन्यकार्ये कीपी। इत्यादि’

निस्संदेह ज्ञानमंदिर ने अपने साधनाकाल में सशक्त विहार किया था और नर्मप्रकृतियों का क्रमशः नाश करके वे पूर्ण मानी हुईं। तब उन्होंने सर्वत्र उपदेश दिया था। कथता है, म ज्ञानम की इस जीवन घटना का उत्सव उक्त ब्रिटा में है। १९७७ ८ और ९ पर अभिहित होने का वर्ष कर्म प्रवृत्तियों को पीछे छोड़कर है। अतएव ज्ञानम ने नर्मस्त्री बाइलों को पीछे छोड़ा था और सर्वज्ञता पाई थी। तब उनकी दिव्य ध्वनि—पवित्र बायीं—बाइलों की मज्जा के समान होती थी जो बाइलों को पीछे छोड़ती थी। उसे सुनकर पाप नष्ट हो गई थी पृथ्वी की पीछे गई थी इस प्रकार का माय उपरोक्त ब्रिटा का हो सकता है। इन साधुत्वों से यह अनुमान लब्धपूर्ण हो सकता है कि इन विदेशों में भी दीर्घकाल ज्ञानम मान्य हुए थे।



पालि वाङ्मय में भगवान श्री महावीर

(लो० मुनि श्री नारायण जी)

इतिहास के पृष्ठों पर यह एक निश्चित विषय है कि भगवान् श्री महावीर और भगवान् बुद्ध समकालीन थे। दोनों ही सन्निव राजकुमार थे। महावीर ज्ञापुत्र में उत्पन्न हुए थे इसलिये उन्हें ज्ञापुत्र प्राकृत भाषा में महापुत्र कहा जाता है भगवान् बुद्ध क्षत्रियवंश में उत्पन्न हुए थे। इसलिये उन्हें शाक्यपुत्र कहा जाता था। दोनों ने ही युवावस्था में गृह त्याग कर भिक्षुचर्या का कठोर मार्ग अपनाया। दोनों के ही बर्मापदेश बिहार प्रदेश में विशेषकर राजगृही नाकम्बा आश्रमी के अवन में होने लगे हैं। दोनों ने ही गृहस्थ भिक्षु समुदाय का। आज काँहिलार बर्णों की शीर्ष अवधि के पश्चात् भी दोनों महापुत्र कोटि कोटि जनो का अन्ध आचल करने हुए हैं। ऐसी स्थिति में ये बहुत ही महत्त्वपूर्ण प्रश्न हो जाते हैं कि काश्मीर और चीन-भ्यापार से निकटतम होने वाले दोनों युवपुत्र क्या कभी परस्पर मिले नहीं होते? यदि मिले हैं तो उनकी पारस्परिक बर्बाद क्या होगी? दोनों के अनुयायियों के पारस्परिक सम्बन्ध कैसे रहे होते? प्रस्तुत निबन्ध में इन प्रश्नों पर कुछ विवेचन किया गया है।

भगवान् श्री महावीर और गौतम बुद्ध ने एक दूसरे का सम्बन्ध स्थापित किया हो तथा एक-दूसरे से बर्मापदेश की हो ऐसा जन आगमों में तथा बौद्ध लिपिकों में कोई प्रमाण नहीं मिलता। जन आगमों में संस्कृतित पोसात्मक के विषय में विस्तृत वर्णन मिलता है, परन्तु गौतम बुद्ध के विषय में कोई भी उल्लेख नहीं मिलता। बौद्ध लिपिकों ने अन्य आचार धर्मा में भगवान् महावीर का वर्णन यत तन अवश्य मिलता है। उस उपलब्ध वर्णन से भगवान् महावीर के व्यक्तित्व का पूरा मूल्यांकन करना समभव नहीं। उन वर्णनों से केवल यह जाना जा सकता है कि गौतम बुद्ध और उनके अनुयायी महावीर को किंचिद्विध से देखा करते थे तथा उनके प्रति उनके हृदय में कैसा भाव था। उन वर्णनों से दूसरा लाभ यह होता है कि हमें उस युग के इतिहास तथा चिन्तन संस्कृति या सम्प्रदाय का थोड़ा सा आभास मिल जाता है, और यह भी स्पष्ट हो जाता है कि यद्यपि महावीर और गौतम बुद्ध परस्पर नहीं मिले हैं, तथापि वे एक ही दिन या रात्रि में एक ही ग्राम या नगर में बहुत बार लगे रहे हैं। उनकी प्रवृत्ति से या स्वतः उनके अनुयायी एक दूसरे से बर्मापदेश की करते रहे हैं।

भगवान् महावीर और गौतम बुद्ध दोनों ने ही उत्कलजीन जन-भाषा में अपने उपदेश दिये थे। वह जन-भाषा मानवी थी। भगवान् महावीर ने जिस भाषा में उपदेश दिये वह अर्द्धमागधी कही जाती है। समग्र जन आनन्द बर्मापदेशी भाषा में ही संवर्धित हुए हैं। भगवान् बुद्ध के उपदेशों को मागधी भाषा में पश्चिमाय कहा जाता था। समयांतर से बरी सम्बन्धवर्धनी की भाषा का संश्लेष बन गया। स्थापित पाकर आज वह पालि भाषा के रूप में जन-जन के मुख पर आ गया है। संक्षेप में कहा जा सकता है—भगवान् बुद्ध के उपदेशों का प्रतिनिधित्व करने वाली पालि भाषा है। भगवान् बुद्ध के देह त्याग के पश्चात् राजगृह में महाकाश्यप प्रभुति बौद्ध भिक्षुओं की विराट संघीति हुई और बौद्ध धर्म के आचार धर्म विधिकों व निजालों का संकलन हुआ। उस पालि बाङ्मय में भगवान् श्री महावीर के विषय में निम्नोक्त प्रकार के उल्लेख मिलते हैं। पालि साहित्य में भगवान् महावीर को निम्नवर्णनपुत्र (निर्धनपुत्रपुत्र) नाम से भी विशेषतः अभिहित किया गया है।

समुत्तम निजाल बहुर सुत्त में बताया गया है—एक समय भगवान् आश्रमी में अनापिण्डिक के अवतन आश्रम में बिहार करते थे। तब कौशलपत्र—प्रवेनित अर्द्ध भगवान् ने कहा जाया और भगवान् के साथ समोदन कर आनन्दपत्र के सम्बन्ध स्थापित कर एक ओर बैठ गया।

एक ओर बैठ कौशलपत्र प्रवेनित ने भगवान् को यह कहा—आप गौतम क्या अनुत्तरपूर्व बुद्धत्व को पा लेने का दावा नहीं करते?

महापत्र! यदि कोई किसी को सम्बन्ध सम्पन्न नहे तो वह मुझ ही को वह करता है। महापत्र! मैंने ही उस अनुत्तर पूर्वबुद्धत्व का साक्षात्कार किया है।

होने का दावा करता है—। चलते खड़े होते साते जागते व सदा सबदा मानदर्शन मौजूब (प्रत्युपासित) रहता है।" (तो नी) वह सुने पर में जाता है। (वही) भिक्षा भी नहीं पाता बुझकर भी बाट जाता है, जब हावी से सामना पड़ जाता है, जब थोड़े से भी सामना पड़ जाता है व जब बैक से भी सामना पड़ जाता है। (सबज होने पर भी) स्तो-मुक्ता क नाम मोन को पुछता है। धाम नियम का नाम और रास्ता पुछता है। (आप सबज होकर) यह क्या (पुछत है)। पुछन पर कहता है—“मुने पर में हमार जाया बरा वा इसलिये बने। भिक्षा न भिक्षनी बदी बी इसलिये न भिक्षी। कुचकुर वा काटना बरा वा इसलिये काटा हाकी से भिक्षा बरा वा इसलिये हायी भिक्षा। बांड़ का भिक्षना बरा वा इसलिये भिक्षा बैक का भिक्षना बरा वा इसलिये भिक्षा। वही धन्यक। बिज पुरप यह सांचता है—यह आप दास्ता सबज सबरदीं अयप मानबर्शन होने का दावा करते हैं। (तब) वह यह बड़ाचर्य (पप) बनास्वाधिक (धन का सठोप न देन बात) है यह जल उस बड़ाचर्य से उदास हो हट जाता है। यह धन्यक। उस भयबान् ने प्रथम अनारवाधिक बड़ाचर्य कहा है।

मस्मिम निकाय सामगाम मुत्त में बताया गया है—“एक समय भयबान् राक्षस में सामगाम में बिहुर करते व। तब बुन् धमबुद्ध पावा में बर्षावाच कर जहाँ सामगाम या जहाँ आमुप्मान् जानन्व व वहाँ गया। आकर आमुप्मान् जानन्व को बर्षावाच कर एक ओर बैठ गया। एक ओर बैठ बुन् धमबोद्देस न आमुप्मान् जानन्व से कहा—हे भन्ते! निर्धन्व नाचपुन बनी बनी पावा में मरे हैं। उसके मरने पर निर्धन्व लग्न हो आय हो मंडन कसह-बिबाह करत एक दूसरे को मुखरनी राक्ति से छत्रे बिहुर रहे हैं। नावपुछोन्व निपच्छी में मानों युद्ध हो रहा है।

ऐसा कहन पर आमुप्मान् जानन्व ने बुन् धमबोद्देस से कहा—“आमुत्त बुन्! भयबान् के बर्शन क किए यह बाट रेंट रूप है। आयो आमुत्त बुन्! जहाँ भयबान् है वहाँ चले। चक कर यह बात भयबान् को कहे।”

निम्नपिट्ठ में सिंह सेनापति की बीछा प्रकरण में बताया गया है—उस समय बहुत स प्रविष्टि लिच्छवी वस्त्राधार (प्रजात न सम्राट्) में बैठ थे। एकविष्ट हो बुद्ध का गुण बखानते थे धर्म का सच का गुण बखानते व। उस समय निधन्वो (जैनों) का आचर सिंह सेनापति उस सभा में बैठ था। तब सिंह सेनापति के चित में हुआ— निचराय यह भयबान् बहुत सम्मन्-सबुद्ध होने तब तो बहुत से प्रविष्टि लिच्छवि बखान रहे हैं। क्यों न मैं उन भयबान् अर्हत् सम्मन्-सबुद्ध के बर्शन के किये चल्।”

तब सिंह सेनापति जहाँ निर्धन्वनाचपुन थे वहाँ गया। आकर निर्धन्वनाचपुन से बोला—भन्ते! मैं भयम वीरम को देखने के किये जाया चाहता हूँ।

“सिंह! क्रियावादी होते हुए तु क्या बर्किया (अकर्म) वाली भयम वीरम के बर्शन को जाएगा। सिंह! भयम वीरम बर्कियावादी है। आचको को बर्कियावाच क उपदेश करता है।”

यह सुन सिंह सेनापति की भयबान् क बर्शन के किए जाने की जो हम्मा थी वह छान्त हो गई।

पुछती बार नी ऐसा ही हुआ।

तीसरी बार उसके चित में हुआ पूछ या न पूछ निर्धन्वनाचपुन मेरा क्या करेगा? क्यों न निर्धन्वनाचपुन को बिना पूछे ही मैं उन भयबान् अर्हत् सम्मन् सबुद्ध के बर्शन के किए जाऊँ?

तब सिंह सेनापति पाँच सौ रथों के साथ दिन ही दिन (बोराहर) को भयबान् क बर्शन के लिए बीघाठी से निकला। बिना याग (रथ) का रास्ता वा उतना याग से जाकर, याग से उत्तर कर, पैदल ही जापम में प्रविष्ट हुआ। सिंह सेनापति जहाँ भयबान् थे वहाँ गया। आकर भयबान् को बर्षावाच कर एक ओर बैठ गया। एक ओर बैठे हुए सिंह सेनापति ने भयबान् से यह कहा—“भन्ते! मैंने सुना है कि भयम वीरम बर्कियावादी है। बर्किया के किए बर्म-उपदेश करता है। उसी की ओर दिख्यो को के जाता है जो ऐसा कहता है—भयम वीरम बर्कियावादी है। क्या—यह भयबान् के बारे में—छीक कहता है? शूठ से भयबान् की भिक्षा तो नहीं करता? बर्मानुसार ही बर्म को कहता है? कोई सह-बार्मिक बार्मानुसार तो निमित्त नहीं होता? भन्ते! हम भयबान् की भिक्षा करना नहीं चाहते।”

सिंह! ऐसा कारण है जिस कारण से छीक-छीक कहते हुए ऐसा कहा जा सकता है। भयम वीरम बर्कियावादी है। ये कायबुद्धपरित भयम बुद्धपरित मग बुद्धपरित को तथा अनेक प्रकार के पाप बुद्धपरित को बर्किया कहता है, उसी के किए बर्म उपदेश करता है। उसी की ओर दिख्यो को के जाता है। इसीलिए बर्कियावादी हैं, सिंह।

होने का दावा करता है—। जसते सजे होते सोते जागते व सदा सर्वदा ज्ञानवर्धन योजन (प्रत्युपास्ति) रहता है ।” (तो भी) वह मुने पर में जाता है । (वही) भिक्षा भी नहीं पाता कुत्तर भी काट खाता है, बंद हाथी से सामना पड़ जाता है बंद कोड़े से भी सामना पड़ जाता है व बंद बैल से भी सामना पड़ जाता है । (सर्वज्ञ होने पर भी) स्त्री-पुरुषों के नाम पोष को पूछता है । धाम निगम का नाम और रास्ता पूछता है । (जाप सर्वज्ञ होकर) यह क्या (पूछते हैं) । पूछने पर कहता है—“मुने जर में हमारा जाना क्या था इसलिये मये । भिक्षा न भिक्षणी बही थी इसलिये न भिक्षी । कुत्तर का काटना क्या था इसलिये कटा हाथी से भिक्षा क्या था इसलिये हाथी भिक्षा । कोड़े का भिक्षा क्या था इसलिये भिक्षा बैल का भिक्षा क्या था इसलिये भिक्षा । वही धर्मक ! भिक्ष पुरुष यह सोचता है—यह जाप खास्ता सर्वज्ञ सर्वदर्शी जस ज्ञानवर्धन होने का दावा करते हैं । (तब) यह यह ब्रह्मचर्य (पब) जनास्वांसिक (मन को सतते न देन बाबा) है यह जान उस ब्रह्मचर्य से उदास हो हट जाता है । यह धर्मक ! उस भगवान् ने प्रथम जनास्वांसिक ब्रह्मचर्य कहा है ।

मक्षिम निजाम सामयाम धुत में बताया गया है—“एक समय भगवान् साक्ष्य में सामयाम में बिहार करते थे । तब बुद्ध समग्रदूत पावा में वर्षावाह कर जहाँ सामयाम था जहाँ वायुप्यान् जालन्ध ने वही गया । आकर वायुप्यान् जालन्ध को अभिवादन कर एक ओर बैठ गया । एक ओर बैठे बुद्ध भगवान् वरुण ने वायुप्यान् जालन्ध से कहा—हे भगवन् ! निर्द्वन्द्व नाचपुत्र जमी जमी पावा में मरे हैं । उसके मरने पर निर्द्वन्द्व लोग को प्राय हो सर्वत्र ककह-विवाद करते एक दूसरे को मुसहरी पक्षि से छत्रते बिहुर रहे हैं । नाचपुत्रीय मिगच्छो में मानो युद्ध हो रहा है ।

एसा कहन पर वायुप्यान् जालन्ध ने बुद्ध समग्रदूत से कहा—“वायुस बुद्ध ! भगवान् के दर्शन के लिए यह बात बंद बन है । जामो वायुस बुद्ध ! जहाँ भगवान् है वहाँ चले । चक कर यह बात भगवान् को कहे ।”

विनयपिटक में सिंह सेनापति की शीला प्रकरण में बताया गया है—उस समय बहुत से प्रतिष्ठित छिच्छन्नी सत्त्वानार (प्रजालन्ध समानुह) में बैठे थे । एकजित हो बुद्ध का गुण बखानते थे धर्म का सब का गुण बखानते थे । उस समय निराली (जैमो) का आचार्य सिंह सेनापति उस समाम में बैठा था । तब सिंह सेनापति के चित्त में हुआ—नि सद्यम् वह भगवान् बहुत सम्मग-समुद्ध हूंगे तब तो बहुत से प्रतिष्ठित छिच्छन्नि बलाल रहे हैं । क्यों न मैं उन भगवान् जहाँ सम्मग-समुद्ध के दर्शन के लिये चकू ।”

तब सिंह सेनापति जहाँ निर्द्वन्द्वनाचपुत्र ने वही गया । आकर निर्द्वन्द्वनाचपुत्र से बोला—भगवन् ! मैं भगवन् बीजम को देखने के लिये जाना चाहता हूँ ।

“सिंह ! भिक्षावादी होते हुए तू क्या भक्षिया (भक्ष्य) वाली भगवन् नीतय के दर्शन को जाएगा । सिंह ! भगवन् बीजम भक्षिमावादी है, याचको भी भक्षिमावाह का उपदेश करता है ।”

यह सुन सिंह सेनापति भी भगवान् के दर्शन के लिए जाने की जो इच्छा थी वह शांत हो गई ।

पूछती बार भी एसा ही हुआ ।

तीसरी बार उसके चित्त में हुआ पूछू या न पूछू, निर्द्वन्द्वनाचपुत्र मेरा क्या करेगा ? क्यों न निर्द्वन्द्वनाचपुत्र को बिना पूछे ही मैं उन भगवान् जहाँ सम्मग-समुद्ध के दर्शन के लिए जाऊँ ?

तब सिंह सेनापति पाँच सी रथों के साथ थिन ही थिन (बोसहर) की भगवान् के दर्शन के लिए बीसानी में निकला । बिजना मान (रथ) का रास्ता था उठना मान से जाकर, मान से उतर कर, पैदल ही आराम में प्रविष्ट हुआ । सिंह सेनापति जहाँ भगवान् व वहाँ गया । आकर भगवान् को अभिवादन कर एक ओर बैठ गया । एक ओर बैठ हुए सिंह सेनापति ने भगवान् से यह कहा—“भने ! मैंने सुना है कि भगवन् नीतय भक्षिमावादी है भक्षिया के लिए धर्म-उपदेश करता है, छरी की ओर शिष्या को ले जाता है जो एसा कहता है—भगवन् नीतय भक्षिमावादी है क्या—वह भगवान् के बारे में—छीक कहता है ? झूठ न भगवान् की भिक्षा छी नहीं करता ? भगवान् ही धर्म को कहता है ? कोई छह-आमिन बारानुवाध दो भिक्षिन् नहीं होगा ? भने ! इस भगवान् की भिक्षा करना नहीं चाहते ।”

“निर ! ऐसा कारण है भिक्ष कारण ने छीक-छीक कहते हुए एसा कहा था सचता है भगवन् नीतय भक्षिमावादी है । मैं वायुपुत्रगिन् भगवन् कुरवगिन् भगवन् कुरवगिन् को एसा जलन प्रकार के पाप मुद्राहमो को भक्षिमा कहता हूँ छरी के लिए धर्म उपदेश करता हूँ । छरी की ओर शिष्या को ले जाता हूँ । इसीलिए भक्षिमावादी हूँ सिंह ।

होने का दावा करता है—। चक्रे, चक्र होते होते आये व सदा सर्वदा आनन्दन गीत (प्रत्युपासित) रहता है ।” (तो नी) वह मुने वर में जाता है । (वही) भिक्षा भी नहीं पाता कुत्तर भी काट जाता है, वह हाथी से सामना पड़ जाता है, वह बोरे से भी सामना पड़ जाता है व चक्र बैल से भी सामना पड़ जाता है । (सर्वत्र होने पर भी) स्त्री-पुरुषों के साथ शोध को पूछता है । ग्राम भिम का नाम और रास्ता पूछता है । (वाप सर्वत्र होकर) यह क्या (पूछते हैं) । पुछन पर कहता है—“मुने वर में हमारा जाना बरा वा इसकिये गये । भिक्षा न भिक्षा बरी भी इसकिये न भिक्षा । कुत्तर का काटना बरा वा इसकिये काटा हाथी से भिक्षा बरा वा इसकिये हाथी भिक्षा । बोरे का भिक्षा बरा वा इसकिये भिक्षा, बैल का भिक्षा बरा वा इसकिये भिक्षा ।” वही सत्यक ! भिक्षा पुरुष यह सोचता है—यह आप आस्ता सर्वत्र सर्वत्र भये आनन्दन होने का दावा करते हैं । (तब) वह यह ब्रह्मचर्य (पथ) अनास्थासिक (मन को सदा न देने वाला) है यह जान उस ब्रह्मचर्य से सदा हो हट जाता है । यह सत्यक ! उस भगवान् न प्रथम अनास्थासिक ब्रह्मचर्य कहा है ।

मन्थिम भिक्षा सामनाय मुने में बताया गया है—“एक समय भगवान् छात्र में सामनाय में विहार करते थे । उन भुव समुद्र से पावा में वर्षावाच कर वही सामनाय वा वही आयुष्मान् आनन्द ने वही क्या । जाकर आयुष्मान् आनन्द को समिवाचन कर एक ओर बैठ गया । एक ओर बैठे भुव समुद्र से वे आयुष्मान् आनन्द से कहा—हे मन्ते ! निर्गन्ध नाभयुन बनी बनी पावा में मरे हैं । उसके मरने पर निर्गन्ध ओस दो भाव हो मरन कम्पन-विचार करते एक छूटने की मुकामी क्षण से चले विहार रहे हैं । मरुपुत्रीय भिक्षा में मानो मृद हो रहा है ।

एसा कहने पर आयुष्मान् आनन्द ने भुव समुद्र से कहा—“आनुस भुव ! भगवान् के दर्शन के लिए यह बात ज्ञेय है । आनो आनुस भुव ! वही भगवान् है वही चक्र । भक्त कर यह बात भगवान् को कहे ।”

चित्तमण्डित में सिंह सेनापति की बीछा प्रकरण में बताया गया है—उस समय बहुत से प्रतिष्ठित भिक्षा स्तुताएँ (प्रसन्न समुद्र) में बैठे थे । एकत्रित हो बुद्ध का भुव ब्रह्मचर्य के बर्ण का सदा का भुव ब्रह्मचर्य के । उस समय भिक्षा (वीना) का भाषक सिंह सेनापति उस सदा में बैठे थे । तब सिंह सेनापति के चित्त में हुआ—“नि सद्यः वह भगवान् सर्वत्र सम्पन्न-समुद्र होत तब तो बहुत से प्रतिष्ठित भिक्षा ब्रह्मचर्य रहे हैं । क्या न वे उन भगवान् वही सम्पन्न-समुद्र के दर्शन के लिए गए ।”

तब सिंह सेनापति वही निर्गन्धनाभयुन ने वही गया । जाकर निर्गन्धनाभयुन से बोला—मन्ते ! मैं भगवत पतिव को देखने के लिये जाना चाहता हूँ ।

“सिंह ! भिक्षावादी होते हुए तु क्या भिक्षा (भक्त) वादी भगवत पतिव के दर्शन को जाना । सिंह ! भगवत पतिव भिक्षावादी है, आनन्द को भिक्षावाच का उपदेश करता है ।”

यह सुन सिंह सेनापति की भगवान् के दर्शन के लिए जाने की जो इच्छा थी वह क्षान्त हो गई । छूटती बार भी एसा ही हुआ ।

छीछरी बार उसक चित्त में हुआ पूछ या न पूछ, निर्गन्धनाभयुन मेरा क्या करेगा ? क्यों न निर्गन्धनाभयुन को बिना पूछे ही मैं उन भगवान् वही सम्पन्न-समुद्र के दर्शन के लिए जाऊँ ?

तब सिंह सेनापति पाँच छी रथों के साथ भिक्षा ही भिक्षा (योग्य) को भगवान् के दर्शन के लिए बीछापी से भिक्षा । भिक्षा यत्न (रथ) का रास्ता उतगा याग से जाकर, याग से उतर कर, वैदिक ही आराम में प्रस्थित हुआ । सिंह सेनापति वही भगवान् व वही क्या । जाकर भगवान् को समिवाचन कर एक ओर बैठ गया । एक ओर बैठे हुए सिंह सेनापति ने भगवान् से यह कहा—“मते ! मेने सुना है कि भगवत पतिव भिक्षावादी है भिक्षा के लिए भर्त-उपदेश करता है उद्यी की ओर भिक्षा को मे जाता है जो ऐसा कहता है—भगवत पतिव भिक्षावादी है क्या—वह भगवान् के बारे में—ठीक कहता है ? मृद से भगवान् की भिक्षा तो नहीं करता ? भर्तुसार ही भर्त को कहता है ? कोई सह-भारिक बारमुबार तो भिक्षा नहीं इच्छा ? मते ! हम भगवान् की भिक्षा करना नहीं चाहते ।”

सिंह ! ऐसा कारण है भिक्षा कारण से ठीक-ठीक कहते हुए ऐसा कहा वा सदा है भगवत पतिव भिक्षावादी है । मैं नाभयुन-विचार भगवत-विचार मत्त-विचार को तथा उत्तक प्रकार के पाप कुप्राप्तों को भिक्षा कहता हूँ, उद्यी के लिए भर्त उपदेश करता हूँ । उद्यी की ओर भिक्षा को मे जाता हूँ । वही भिक्षावादी हूँ सिंह !

होने का दावा करता है—। जसते जाते होते सोते जागते व सदा सर्वदा ज्ञानदर्शन मीनूह (प्रत्युपासित) रहता है ।” (तो मी) यह मूल वर में जाता है । (वही) मित्रा भी नहीं पाता कुम्भर भी बाट जाता है, बंड हाथी से सामना पड़ जाता है, बंड बोले से भी सामना पड़ जाता है व बंड बैक से भी सामना पड़ जाता है । (सब्र होने पर मी) स्त्री-पुरुषों के नाम बोन को पूछता है । धाम निगम का नाम बीर रास्ता पूछता है । (आप सर्वत्र होकर) यह क्या (पूछते हैं) । पूछने पर कहता है—“सूत्र वर में हमारा जाना बदा या इसलिये गय । मित्रा न मित्रनी बही भी इसलिये न मित्री । कुम्भर का कल्ला बदा या इसलिये बाटा हाथी से मित्रा क्या या इसलिये हाथी मित्रा । बोले का मित्रा बदा या इसलिये मित्र, बैक का मित्रा बदा या इसलिये मित्रा ।” वही सत्यक । बिज पुरुष यह सोचता है—यह आप दास्ता सर्वत्र सर्ववर्षी जसेन ज्ञानदर्शन होने का दावा करते हैं । (तब) यह यह ब्रह्मचर्य (पंच) अनारवाधिक (मन को संतोष न देने वाला) है यह ज्ञान उस ब्रह्मचर्य से जराही हो हट जाता है । यह सत्यक । उस मगवान् न प्रथम अनारवाधिक ब्रह्मचर्य कहा है ।

मन्त्रिम निवास सामगम सुत में बताया गया है—“एक समय मगवान् धाम्य में सामगम में बिहार करते व । उन युव समनुहस पावा में बर्षावास कर वही सामगम का वही आयुष्मान् ज्ञानम् से वही गया । आकर आयुष्मान् ज्ञानम् को बर्षावास कर एक ओर बैठ गया । एक ओर बैठे युव अमषोद्धेस ने आयुष्मान् ज्ञानम् से कहा—हे मने ! निर्णय नाबुन जमी जमी पावा में मरे हैं । उसके मरने पर निर्णय लोग हो जाग हो मंडन कलह-विवाद करते एक दूसरे को मुलस्मी धमिन से छेदते बिहार रहे हैं । माठपुर्सीय मिगळो में मानो बुद्ध हो रहा है ।

ऐसा कहने पर आयुष्मान् ज्ञानम् ने युव अमषोद्धेस से कहा—“आयुध युव ! मगवान् के दर्शन के लिए यह बात मंड मने है । जामो आयुध युव ! वही मगवान् है वही जसे । यह कर यह बात मगवान् को कहें ।”

विमर्शिक में सिह् सेनापति की दीक्षा प्रकरण में बताया गया है—उस समय बहुत से प्रतिष्ठित लिच्छवी सत्पापार (प्रबलतन्त्र समानुह) में बैठे थे । एकत्रित हो बुद्ध का गुण बजाने से बर्म का सब का युग बजाने से । उस समय निदम्बो (जैतो) का आबक सिह् सेनापति उस सम में बैठा था । तब सिह् सेनापति के चित्त में हुआ—“नि समय यह मगवान् जहं सम्मन्-सबुद्ध हुनो तब तो बहुत से प्रतिष्ठित लिच्छवि बजान रहे हैं । क्यों न मैं उन मगवान् जहं सम्मन्-सबुद्ध के दर्शन के लिये जाऊँ ।”

तब सिह् सेनापति वही निर्णयनाचपुत्र व वही गया । आकर निर्णयनाचपुत्र से बोला—मने ! मैं अमम पीठन को देखने के लिये जाना चाहता हूँ ।

“सिह् ! ज्ञियावादी होते हुए वू क्या बर्षिया (अकर्म) वाली अमम पीठन के दर्शन को जाएगा । सिह् ! अमम पीठन बर्षियावादी है आबका को बर्षियाबाब का उपदेश करता है ।”

यह सुन सिह् सेनापति की मगवान् के दर्शन के लिए जाने की जो इच्छा थी वह क्षान्त हो गई ।

दूसरी बार भी ऐसा ही हुआ ।

तीसरी बार उसक चित्त में हुआ पूछ् या न पूछ्, निर्णयनाचपुत्र मेरा क्या करेगा ? क्यों न निर्णयनाचपुत्र को बिना पूछे ही मैं उन मगवान् जहं सम्मन्-सबुद्ध के दर्शन के लिए जाऊँ ?

तब सिह् सेनापति पाँच वी रनो के साथ दिन ही दिन (बोपहर) को मगवान् के दर्शन के लिए बैसली से निकला । जिनता यान (रथ) का रास्ता था उसका ज्ञान से आकर, यान से उतर कर, पीछ ही आराम में प्रविष्ट हुआ । सिह् सेनापति वही मगवान् से वही गया । आकर मगवान् को बर्षावास कर एक ओर बैठ गया । एक ओर बैठे हुए सिह् सेनापति ने मगवान् से यह कहा—“मने ! मैंने सुना है कि अमम पीठन बर्षियावादी है बर्षिया के लिए बर्म-उपदेश करता है, उसी की ओर चिप्यो को के जाता है जो ऐसा कहता है—अमम पीठन बर्षियावादी है क्या—यह मगवान् के बारे में—सीक कहता है ? मूठ से मगवान् की मित्रा हो मही करता ? बर्मनुसार ही बर्म को कहता है ? कोई सह-बार्मिक भावानुवाव तो निमित्त नहीं होता ? मने ! हम मगवान् की मित्रा करना मही चाहते हैं ।”

“सिह् ! ऐसा कारण है जिस कारण से ठीक-सीक कहते हुए ऐसा कहा था सचता है, अमम पीठन बर्षियावादी है । मैं नायदुरचरित अमम दुरचरित मग दुरचरित को तथा अनेक प्रकार के पाप बुराईयो को बर्षिया कहता हूँ उसी के लिए बर्म उपदेश करता हूँ । उसी की ओर चिप्यो को के जाता हूँ । इसीलिए बर्षियावादी हूँ सिह् !”

होने का शास्त्र करता है—। बसते खड़े होते सोते जागते व धरा सर्वथा ज्ञानवर्धन मौजूब (अनुपासित) रहता है ।^१ (तो नी) वह मुने घर में जाता है । (वही) भिक्षा भी नहीं पाता कुम्भकर भी नाट खाता है, जब हाथी से सामना पड़ जाता है, जब घोड़े से भी सामना पड़ जाता है व पक्ष बैल से भी सामना पड़ जाता है । (सर्वत्र होने पर भी) स्त्री-पुष्पों का नाम बोल का पूछता है । ग्राम नियम का नाम और रास्ता पूछता है । (आप सर्वत्र होकर) यह क्या (पूछते हैं) । पूछने पर कहता है—“मुने घर में हमारा जाना क्या था इसलिये गये । भिक्षा व भिक्षुनी बरी थी इसलिये न भिक्षा । कुम्भकर का काटना क्या था इसलिये काटा हाथी से भिक्षा क्या था इसलिये हाथी भिक्षा । घोड़े का भिक्षा क्या था इसलिये भिक्षा बैल का भिक्षा क्या था इसलिये भिक्षा । बही उत्तरक ! बिना पुण्य यह सोचता है—यह आप खास्ता सर्वत्र सर्वरथों अर्पण ज्ञानवर्धन होने का शास्त्र करते हैं । (तब) वह यह ब्रह्मचर्य (पथ) अनास्थाधिक (मन को संतोष न देने वाला) है यह जान उस ब्रह्मचर्य से उत्पन्न हो हट जाता है । यह उत्तरक ! उस भगवान् न प्रथम अनास्थाधिक ब्रह्मचर्य कहा है ।

यत्किम निवार्य सामनाम सुखे नैवताया यथा है—“एक समय भगवान् धार्य में सामनाम में बिहार करते व । तब पुनः समनुसृत पाषा में बर्षावास कर जहाँ सामनाम या जहाँ सामुप्यान् जानन्य से बर्षा पया । जाकर सामुप्यान् जानन्य का अभिवादन कर एक ओर बैठ गया । एक ओर बैठ चुन्य समलोच्य ने सामुप्यान् जानन्य से कहा—हे भन्ते ! निर्द्वन्द्व नाथपुत्र बनी जमी पाषा में मरे हैं । उसके मरने पर निर्द्वन्द्व फीस दो माघ हो, यद्यपि ककह-निवार्य करते एक दूसरे को मुकल्लो पतित से छत्रे बिहार रहे हैं । गतपुत्रीय निवन्धा में माना युद्ध हो रहा है ।

एमा कहने पर सामुप्यान् जानन्य ने पुनः समलोच्य से कहा—आधुस चुन्य ! भगवान् के दर्शन के लिए यह बात पेट मर है । बाओ आधुस चुन्य । जहाँ भगवान् हे बर्षा पछे । बर कर यह बात भगवान् को कहे ।^२

विनयपिटक में सिंह सेनापति की बीछा प्रकरण में बताया गया है—उस समय बहुत से प्रतिष्ठित सिक्खनी सत्सत्कार (प्रभावान् सभागृह) में बैठ थे । एकत्रि हो बुद्ध का मुन बखानते थे धर्म का सच का मुन बखानते थे । उस समय निवन्धा (जैना) का आचर्य सिंह सेनापति उस सभा में बैठा था । तब सिंह सेनापति के चित्त में हुआ—“नि सद्यः वह भगवान् अर्हन् सम्यक्-समुद्ध हाम तब तो बहुत से प्रतिष्ठित सिक्खनि बखान रहे हैं । क्यों न मैं उन भगवान् जर्हन् सम्यक्-समुद्ध के दर्शन के लिए बरू ।”

तब सिंह सेनापति जहाँ निर्द्वन्द्वनाथपुत्र व बर्षा गया । जाकर निर्द्वन्द्वनाथपुत्र से बोला—भन्ते ! मैं भयम पीतम का देखने के लिए जाना चाहता हूँ ।

सिंह ! क्रियावादी होते हुए नू क्या भिक्षा (भक्त) वाली समय पीतम के दर्शन को आया । सिंह ! भयम पीतम भिक्षावादी है, आवकी को भिक्षावादा का उपदेश करता है ।^३

यह सुन सिंह सेनापति की भगवान् के दर्शन के लिए जाने की जो इच्छा थी वह घाल्य हो गई । कुछ ही बार भी ऐसा ही हुआ ।

तीसरी बार उसका चित्त में हुआ पूछ या न पूछ, निर्द्वन्द्वनाथपुत्र येथ क्या करेगा ? क्यों न निर्द्वन्द्वनाथपुत्र को बिना पूछ ही मैं उन भगवान् अर्हन् सम्यक् समुद्ध के दर्शन के लिए जाऊँ ?

तब सिंह सेनापति पीछ ली रथो के साथ चित ही चित (बोपहर) को भगवान् के दर्शन के लिए बीछा की से भिक्षा । बिना यान (रथ) का रास्ता का उतना यान से जाकर, यान से उतर कर, पैरल ही आराम में प्रविष्ट हुआ । सिंह सेनापति जहाँ भगवान् व बर्षा गया । जाकर भगवान् को अभिवादन कर एक ओर बैठ गया । एक ओर बैठे हुए सिंह सेनापति व भगवान् व यह कहा—“यथ ! येने सुना है कि भयम पीतम भिक्षावादी है भिक्षा के लिए धर्म-उपदेश करता है, उसी की बार निम्मा को न जागर है जो ऐसा कहता है—भयम पीतम भिक्षावादी है, क्या—यह भगवान् के बारे में—ठीक कहता है ? मूठ में भगवान् की निम्मा तो नहीं करता ? परमनुसार ही धर्म को कहता है ? कोई यह-बादिक बादनुसार तो निम्मित नहीं होता ? भन्ते ! हम भगवान् की निम्मा करना नहीं चाहते ।”

निह ! एमा कारण है नित्र कारण न ठीक-ठीक कहने हुए ऐसा कहा जा सकता है भयम पीतम भिक्षावादी है । मैं बामदुरचिण बचन दुरचरित वन दुरचरित को तथा जलक प्रकार के पाप बुराईया को भिक्षा कहता हूँ, उसी के लिए धर्म उपदेश करता हूँ । उसी की बार निम्मा को न जाता हूँ । इसीलिए भिक्षावादी हूँ, सिंह !

होने का दावा करता है—। जबसे लड़ होते छोटे जागते व सदा सर्वथा ज्ञानवर्धन गीतवृत्त (मत्पुपासित) रहता है।” (तो भी) वह मूल घर में जाता है। (वही) मित्रा भी नहीं पाता कुम्भकर भी काट जाता है वह हाथी से सामना पड़ जाता है, वह बोझे से भी सामना पड़ जाता है व रथ बैठ से भी सामना पड़ जाता है। (सर्वज्ञ होने पर भी) स्त्री-पुरुषों के नाम बीच को पूछता है। धाम नियम का नाम और रास्ता पूछता है। (जाप सर्वज्ञ होकर) यह क्या (पूछते हैं)। पूछन पर कहता है—“दूने पर मैं हयारा जाना क्या था इसलिये गये। मित्रा न मित्रा भी इसलिये न मित्रा। कुम्भकर का कटना क्या था इसलिये काटा हाथी से मित्रा क्या था इसलिये हाथी मित्रा। बोझे का मित्रा क्या था इसलिये मित्रा, बैठ का मित्रा क्या था इसलिये मित्रा।” वही धन्यक। विज्ञ पुरुष यह सोचता है—यह जाप सास्ता सर्वज्ञ सर्वदर्शी भवेय ज्ञानवर्धन होने का दावा करते हैं। (तब) वह यह ब्रह्मचर्य (पञ्च) जगत्साक्षिक (मन को सत्यो न देने वाला) है यह ज्ञान उस ब्रह्मचर्य से उदास हो हट जाता है। यह सत्यक। उस भगवान् ने प्रथम जगत्साक्षिक ब्रह्मचर्य कहा है।

मन्त्रिम निकाम सामवाय भुक्त में बताया गया है—एक समय भगवान् धाक्य में सामवाय में बिहार करते थे। उन भुक्त समभूतों से पात्रों में बर्पास कर वही सामवाय का वही जापुष्पान् ज्ञानत्व से वही गया। जाकर जापुष्पान् ज्ञानत्व को अभिवादन कर एक ओर बैठ गया। एक ओर बैठे भुक्त भगवतोत्प्रेष न जापुष्पान् ज्ञानत्व से कहते—हे भगवन्! निर्गन्ध नाभयुज जमी जमी पात्रों में मरे हैं। उसके मरने पर निर्गन्ध कोण दो भाग हो मंडप कलह-विवाद करते एक दूसरे को मुझल्लो पक्षि से छेदने बिहार रहे हैं। नाभयुजीय निगको में मानी मुझ हो रहा है।

एसा कहने पर जापुष्पान् ज्ञानत्व ने भुक्त भगवतोत्प्रेष से कहा—“जाबुस भुक्त! भगवान् के दर्शन के लिए यह बात भेंट रूप है। जाबो जाबुस भुक्त! वही भगवान् है वही जगत्। जब कर यह बात भगवान् को कहें।”

चित्रपटिक में सिद्ध सेनापति की वीणा प्रकरण में बताया गया है—उस समय बहुत से प्रतिष्ठित सिक्खी सत्साधार (प्रबलन समापुह) में बैठे थे। एतन्नि हो बुद्ध का गुण बजाने से बर्ग का रथ का गुण बजाने से। उस समय सिक्खों (जीनों) का भावक सिद्ध सेनापति उस सभा में बैठ गया। तब सिद्ध सेनापति के चित्त में हुआ—“मि ससम यह भगवान् बहंत सम्मन्-सम्बद्ध होगे तब तो बहुत से प्रतिष्ठित सिक्खि बजान रहे हैं। क्या न मैं उन भगवान् जहंत सम्मन्-सम्बद्ध के दर्शन के लिए जाऊँ।

तब सिद्ध सेनापति वही निर्गन्धनाभयुज से वही गया। जाकर निर्गन्धनाभयुज से बोला—भगवन्! मैं भगवन् गीतम को देखन के लिये जाता जाहता हूँ।

“सिद्ध! भ्रिमावादी होते हुए तू क्या भ्रिमा (भक्त) वाली भगवन् गीतम के दर्शन को जाएगा। सिद्ध! भगवन् गीतम भ्रिमावादी है धाक्यो को भ्रिमावाक का उपदेश करता है।”

यह मूल सिद्ध सेनापति की भगवान् के दर्शन के लिए जाने की जो इच्छा थी वह घात हो गई।

दूसरी बार भी ऐसा ही हुआ।

तीसरी बार उसके चित्त में हुआ पूछ या न पूछ निर्गन्धनाभयुज मेरा क्या करेगा? क्या न निर्गन्धनाभयुज को बिना पूछ ही मैं उन भगवान् जहंत सम्मन् सम्बद्ध के दर्शन के लिए जाऊँ?

तब सिद्ध सेनापति बीच ही रको के साथ चित्त ही चित्त (बोपहर) की भगवान् के दर्शन के लिए बैधाली से निकला। चित्रना मात (रथ) का रास्ता था सतना मात से जाकर, ग्राम से उत्तर कर, वैरक ही आराम में प्रसिद्ध हुआ। सिद्ध सेनापति जहाँ भगवान् से वही गया। जाकर भगवान् को अभिवादन कर एक ओर बैठ गया। एक ओर बैठे हुए सिद्ध सेनापति न भगवान् से यह कहा—“भगवन्! मैं मुना है कि भगवन् गीतम भ्रिमावादी है भ्रिमा के लिए बर्ग-उपदेश करता है, उसी की ओर धिप्यो को के जाता है जो ऐसा कहता है—भगवन् गीतम भ्रिमावादी है क्या—यह भगवान् के बारे में—ठीक कहता है? कृत् में भगवान् की निम्ना ठी नहीं करता? परमांसार ही पर्य को कहता है? कोई सह-वार्तिक वादानुवाद तो निम्न नहीं होता? भगवन्! हम भगवान् की निम्ना करना नहीं चाहते।”

सिद्ध! एसा कारण है जिस कारण मैं ठीक-ठीक कहने हुए ऐसा कहा था सतना है, भगवन् गीतम भ्रिमावादी है। मैं वायुवर्धन भगवन् वरुधित भगवन् वरुधित को तथा भगवन् प्रकार के पाप वरुधितो को भ्रिमा कहता हूँ उसी के लिए बर्ग उपदेश करता हूँ। उसी की ओर धिप्यो को के जाता हूँ। इसीलिए भ्रिमावादी हूँ, सिद्ध!

भगवान् के मोक्षन पात्र से हाथ नीच उठे पर, सिंह सेनापति—एक ओर बैठ गया। एक ओर बैठे हुए सिंह सेनापति को भगवान् धार्मिक कृपा से संवर्धन कर—आसन से उठकर बस दिये।

तब भगवान् ने इसी सम्बन्ध में इसी प्रकार में धार्मिक-कृपा कह मिश्रों को संबोधित किया—“मिश्रों! जान बूझ कर (अपने) जड़ से बने मांस को नहीं खाना चाहिए। जो खाए उसे पुण्य का बोध हो। मिश्रों! अनुमति देता हूँ (अपन भिक्षे मारे को) देखे सुने स्पर्श-युक्त—इन तीन बाधों से मुक्त सबकी और मांस (के खाने) की।”

इस प्रकार के और भी कुछ प्रसंग अधिकारिक संयुक्तिकाय शीर्षनिकाय विनयपिटक और संयुक्तिकाय आदि ग्रंथों में भगवान् की महावीर तथा जैनधर्म के सम्बन्ध में मिलते हैं। कुछ रोचक हैं, कुछ ठारिख हैं। पर सभी प्रकारों की भाव भाषा और संकीर्ण भगवान् बुद्ध को उन्मत्त बनाने की रही है। एक-एक प्रकार को यथार्थता की कसौटी पर कसवा ब उसकी पहरी सीमासा में उतरना प्रस्तुत निबन्ध का विषय नहीं है। यहाँ तो मुख्य रूप से हमें यही देखना है कि पाकि शास्त्र में भगवान् की महावीर का क्या स्थान रहा है? प्रसंगोपात् इस प्रसंग पर बोझा-बहुत बरसम छोड़ा जा सकता है कि जन ज्ञानियों में भगवान् बुद्ध का क्या स्थान रहा है? आश्चर्य यह है कि बौद्ध शास्त्र भगवान् की महावीर के विषय में बिचने मुबार हैं, उतने ही भगवान् बुद्ध के विषय में जैन शास्त्र मौनस्वयी हैं। भगवान् बुद्ध के नाम से यहाँ एक जाय प्रसंग भी देखने को नहीं मिल रहा है। सबस्य पुनरुद्धार आदि बाणियों में यहाँ स्तर-मत्तों की सीमासा में भी नहीं हैं यहाँ स्वस्वतन्त्र रूप से बौद्ध मान्यताओं की भी कुछ चर्चाएँ मिलती हैं। इस उद्देश्य की वास्तविकता पर यदि हम पहुँचना चाहते हैं कि दोनों ही प्रकार के शास्त्रों में मुबारता और मौनममिता की नितात् प्रतिकूल स्थिति क्यों? तो कुछ एक बुद्धिमत्त तथ्य हमारे सामने आते हैं—

(१) हो सकता है—शास्त्र सहाहको के निष्ठान में शास्त्र संकलन की अपनी-अपनी मिश्र मर्यादाएँ निश्चित की हुई हों। बौद्धों ने जिस संकीर्ण स्तर को अनिवार्य किया हो इस प्रकार की संकीर्ण स्तर जैन शास्त्र रचयिताओं को मान्य न हुई हो।

(२) हो सकता है जैनशास्त्रों की संकलना बौद्ध धर्म के उदय से पूर्व हो चुकी हो।

(३) हो सकता है—बौद्ध-धर्म-संघ का जब उदय हुआ हो उस समय जैन-धर्म-संघ अपनी परिपूर्णता पर हो।

जैन धर्माधिकार्यों में भी वीरधर विकल्प वास्तविकता के अधिक निकट हो सकता है। यह एक मनोवैज्ञानिक तथ्य है कि जो परिपूर्ण और समर्थ होता है, वह बहुधा प्रतिपक्षी को साधारण समझकर उसकी उपेक्षा करता है। जो उदीयमान होता है, वह परिपूर्ण समझ होने के भिक्षे बहुधा आचार्यक मांस से प्रस्तुत होता है। जैन मान्यता में यहाँ भगवान् बुद्ध के विषय में मौन स्थिति है यहाँ सबकीपुत्र मोक्षालक के विषय में वर्जन बाहुस्य भी है। जैन परंपरा में यह तो प्रचलित तथ्य है ही कि घोषालक का धर्म सय भगवान् महावीर के धर्म सय से बहुत बड़ा था। अस्तु इस सम्बन्ध में और भी अनेकों विकल्प कहे जा सकते हैं। यदि ऐतिहासिक दृष्टि से बौद्ध भिषिकों के रचनाकाय पर विचार करते हैं तो यह भी आभास होने लगता है कि भगवान् बुद्ध के निर्वाण के अनन्तर ही राजगृह में बौद्धभिक्षुसंघ की प्रथम संघीति हुई और यही वर्तमान भिषिक शास्त्र का संकलन हुआ। यह पूर्णतः अर्थार्थ नहीं है। हो सकता है, संघीति हुई हो बुद्ध के चर्चणा का संकलन हुआ हो। किन्तु यह मान जन के भिक्षे पर्याप्त आधार है कि पाकि शास्त्र का वर्तमान भिषिकों के रूप में उस समय संघ नहीं हुआ था। सम्राट् अशोक ने अपने सिंहासिकों में विष्णु मिश्रुधियों उपासकों व उपासिकाओं को बुद्धवाणी में जिन सग्रहों को पढ़न सुनने और कलत्र करने की प्रेरणाएँ दी हैं, उनमें वर्तमान भिषिक सग्रहों का उल्लेख नहीं है। बहुत सम्भव है, भारत में भगवान् भगवान् के सद्यस्य में भगवान् बुद्ध के प्रमुख धर्म्य आर्यकस्य उपासि आनन्द, प्रमृति पात्र ही बहूत विष्णुवा की संघीति बुद्धवा की जा संकलन हुआ कासात्तर से होने वाली विभिन्न संघीधियों में क्पात्तर पाठा हुआ भगवान् बुद्ध की संपूर्णतः कृपा की जा बाज यह भिषिकालयक रूप है। इन आधार पर हम यह भी कल्पना कर सकते हैं, पाकि शास्त्र में जनतथ्य भगवान् महावीर के जीवन प्रसंग कासात्तर से होने वाली संघीधियों में बहूत हुए साम्प्रदायिक मनोभावों के कारण बस्तना और परम्परागत आधारों से जोड़ दिये गये हो।

इन दृष्टान्तों को पढ़ने में एकमात्र यही उद्देश्य होना चाहिए कि हमें ऐतिहासिक और अनुबानकी दृष्टि से क्या कुछ जने प्राप्त हो सकता है।

ममवान् के भोजन पात्र से हाथ धीरे धीरे धुएँ, सिंह सेनापति—एक ओर बैठ गया। एक ओर बैठे हुए सिंह सेनापति को ममवान् धार्मिक ब्रह्मा से संवर्धन करा—आसन से उठकर बस दिये।

तब ममवान् ने इसी सम्बन्ध में इसी प्रकरण में धार्मिक-कथा कह भिक्षुओं को संबोधित किया—भिक्षुओं! जान बुझ कर (अपने) उद्देश्य से बन मांस को नहीं खाना चाहिए। जो चाए उसे पुष्पकट का बोध हो। भिक्षुओं! अनुमति देता हूँ (अपने किये मारे को) देखे सुने सत्येह युक्त—इन तीन बातों से कुछ मछली और मांस (के खान) की।

इस प्रकार के और भी कुछ प्रसंग मज्झिम निवाय समुत्तनिकाय दीर्घनिकाय विनयपिटक और अंगुत्तरनिकाय आदि ग्रंथों में ममवान् की महावीर तथा जैनधर्म के सम्बन्ध में मिलते हैं। कुछ रोचक हैं, कुछ तारिख हैं। पर सभी प्रकरणों की भाव भाषा और शैली ममवान् बुद्ध को उच्चतम बनाने की रही है। एक-एक प्रकरण को मर्यादा की बसीटी पर कड़वा व उसकी गहरी मीमांसा में उतरना प्रस्तुत निबन्ध का विषय नहीं है। यहाँ तो मुख्य रूप से हमें यही देखना है कि पाकिस्तान में ममवान् की महावीर का क्या स्थान रहा है? प्रसंगोपात्त इस प्रसंग पर बोझा-बहुत अवश्य सोचा जा सकता है कि जैन आचार्यों में ममवान् बुद्ध का क्या स्थान रहा है? आश्चर्य यह है कि बौद्ध धार्मिक ममवान् की महावीर के विषय में जितन मुखर हैं, उतन ही ममवान् बुद्ध के विषय में जैन धार्मिक मीमांसकों हैं। ममवान् बुद्ध के नाम से यहाँ एक भाव प्रसंग भी देखने को नहीं मिल रहा है। अवश्य सुश्रुतों आदि आचार्यों में यहाँ इतर मतों की मीमांसा की गई है, यहाँ स्वल्पतम रूप से बौद्ध मान्यताओं की भी कुछ बर्णना मिलती है। इस तथ्य की वास्तविकता पर यदि हम पहुँचना चाहते हैं कि लोगों की प्रकार के धारणा में मुझाटा और मीमांसकता की निरास्त प्रतिकूल स्थिति क्यों? तो कुछ एक बुद्धिमान्य तथ्य हमारे सामने आते हैं—

(१) हो सकता है—धार्मिक संघाटनों के अन्तर्गत में धार्मिक संकल्पन की अपनी-अपनी मूल मर्यादाएँ निश्चित की हुई हों। बौद्धों ने जिस शैली व स्तर को अमिमत किया हो इस प्रकार की शैली व स्तर जैन धार्मिक रचयिताओं को मान्य न हुई हो।

(२) हो सकता है जैनधर्मियों की संकल्पना बौद्ध धर्म के उद्देश्य से पूर्व हो चुकी हो।

(३) हो सकता है—बौद्ध-धर्म-संघ का जब उदय हुआ तो उस समय जैन-धर्म-संघ अपनी परिपूर्णता पर हो।

उन तीन विचित्रता में भी सीधट विचित्रता वास्तविकता के अधिक निरुद्ध हो सकता है। यह एक मनोवैज्ञानिक तथ्य है कि जो परिपूर्ण और समर्थ होता है, वह बहुत प्रतिक्रिया को साधारण समझकर उसकी उपेक्षा करता है। जो अधीनमान होता है, वह परिपूर्ण समझने के लिये बहुत आक्रामक भाव से प्रस्तुत होता है। जैन आचार्यों में यहाँ ममवान् बुद्ध के विषय में मीमांसकता है यहाँ ममवान् बुद्ध का मीमांसक के विषय में बर्णन बाहुल्य भी है। जैन परंपरा में यह तो प्रचलित तथ्य है ही कि योगात्मक वा धर्म संघ ममवान् महावीर के धर्म संघ से बहुत बड़ा था। अस्तु इस सम्बन्ध में और भी अनेकों विवरण माँग जा सकते हैं। यदि ऐतिहासिक दृष्टि से बौद्ध विप्लवों के रचनात्मक पर विचार करते हैं तो यह भी आभास होने लगता है कि ममवान् बुद्ध के निर्माण के अनन्तर ही राजगृह में बौद्धमधुसूय की प्रथम संसीति हुई और यही वर्तमान विप्लव साहित्य का संचालन हुआ। यह पूर्वतः यथार्थ नहीं है। हो सकता है संसीति हुई हो बुद्ध के बर्णनों का संरक्षण हुआ हो। किन्तु यह मान लेने के लिये पर्याप्त आधार है कि पाकिस्तान का वर्तमान विप्लवों के रूप में उस समय संरक्षित नहीं हुआ था। संभाद्र बागों ने अनेक विचारकों में किन्तु भिक्षुधर्मों उपासकों व उपासिकाओं को बुद्धवादी में जिन संघर्षों को पड़न मुनने और बटव्य करने की प्रेरणा दी है उनमें वर्तमान विप्लव संघर्ष का जन्म नहीं है। बहुत सम्भव है प्रारंभ में ममवान् अज्ञानानु के संरक्षण में ममवान् बुद्ध के प्रमुख शिष्य आचार्यराय उपासिक आचार्य, प्रभु जी वही अर्हन् भिक्षुओं की मरीजिन में बुद्धवादी वा जो अज्ञान हुआ वास्तविक से होने वाली विभिन्न संसीतियों में क्याकर पाठा हुआ ममवान् बुद्ध की मर्यादा बानी वा आज यह विनिवारक रूप है। इन आपातों पर हम यह भी बताना कर सकते हैं कि वास्तव में उपासक ममवान् महावीर के जीवन प्रसंग वास्तविक से होना बानी संसीतियों में बहुत ही साम्प्रदायिक मरीजाओं के वास्तव बनना और परम्परागत आपातों से जोड़ दिये गये हो।

इन दृष्टान्तों को पढ़न में एवमात्र यही उद्देश्य होना चाहिये कि हमें ऐतिहासिक और अनुमानकी दृष्टि से क्या कुछ जने जाय हो सकता है।

ममवान् के जीवन पात्र से हाथ नीच लेने पर, सिंह सेनापति—एक मोर बैठ गया। एक मोर बैठे हुए सिंह सेनापति को ममवान् पामिक कथा से संवदेन कर—भासन से उठकर बस थिये।

तब ममवान् ने इसी सम्बन्ध में इसी प्रकार में धार्मिक-कथा कह भिक्षुओं की संबोधित किया—“भिक्षुओं! पात्र वृत्त कर (अपन) उद्देश से बने मांस को नहीं खाता चाहिए। जो चाए उसे वृत्त का पोष हो। भिक्षुओं! अनुमति देता हूँ (अपने किये पात्रे को) देव शुने संवेह युक्त—इन तीन बातों से वृत्त मसमी और मांस (के खाने) की।

इस प्रकार के और भी कुछ प्रसंग मशिम निकाय समुत्तनिकाय दीर्घमिकाय विनयपिटक और अनुत्तरनिकाय आदि ग्रंथों में ममवान् की महावीर तथा जैनधर्म के सम्बन्ध में मिलते हैं। कुछ रोचक हैं, कुछ ताल्लिक हैं। पर सभी प्रकारों की मात्र मात्रा और ऐसी ममवान् वृत्त को उत्पन्न करने की रही है। एक-एक प्रकार के यथार्थता की कसौटी पर कसना व उसकी दृष्टि मीमांसा में उतरना प्रस्तुत निबन्ध का विषय नहीं है। यहाँ तो मुख्य रूप से हमें यही देखना है कि पाकि बाह्यम में ममवान् की महावीर का क्या स्थान रहा है? प्रसंगोपात्त इस प्रसंग पर बोझा-बहुत अवश्य छोड़ा जा सकता है कि जैन आचार्यों में ममवान् वृत्त का क्या स्थान रहा है? आचार्य यह है कि बौद्ध धारण ममवान् की महावीर के विषय में विद्वाने मुँह है, उनमें ही ममवान् वृत्त के विषय में जैन धारण मीमांसवी हैं। ममवान् वृत्त के मांस से वहाँ एक मात्र प्रसंग भी देखने को नहीं मिल रहा है। अवश्य सूत्रहोत्रादि आदि आचार्यों में वहाँ इतर मतों की मीमांसाएँ की गई हैं। वहाँ स्वस्तन रूप से बौद्ध मत्प्रचारों की भी कुछ चर्चाएँ मिलती हैं। इस तथ्य की वास्तविकता पर यदि हम पहुँचना चाहते हैं कि दोनों ही प्रकार के धारणा में मुँहवता और मीमांसिका की निराला प्रतिकृति स्थिति क्यों? तो कुछ एक बुद्धिमत् तथ्य हमारे सामान आते हैं—

(१) हो सकता है—धारण संज्ञाहको के चिन्तन में धारण संकल्पन की अपनी-अपनी मित मर्यादाएँ निश्चित की हुई हों। बौद्धों ने जिस ऐसी व स्तर को अभिमत किया हो इस प्रकार की ऐसी व स्तर जैन धारण रचयिताओं को मान्य व हुई हो।

(२) हो सकता है जैनधारणों की सकलता बौद्ध धर्म के उदय से पूर्व हो चुकी हो।

(३) हो सकता है—बौद्ध-धर्म-संघ का जब उदय हुआ हो उस समय जैन-धर्म-संघ अपनी परिपूर्णता पर हो।

उक्त तीनों विवेचनों में ही तीसरा विवेचन वास्तविकता के अधिक निकट हो सकता है। यह एक मनोवैज्ञानिक तथ्य है कि जो परिपूर्ण और समर्थ होता है, वह बहुत प्रतिपक्षी को साधारण समझकर उसकी उपेक्षा करता है। जो उनीयमान होता है, वह परिपूर्ण समझ होने के लिये बहुत आचार्यक भाव से प्रस्तुत होता है। जैन धारणों में वहाँ ममवान् वृत्त के विषय में नील स्थिति है वहाँ मलकीपुत्र बोधार्थक के विषय में वर्णन बाह्यम भी है। जैन परंपरा में यह तो प्रचलित तथ्य है ही कि बोधार्थक का धर्म सन ममवान् महावीर के धर्म सन से बहुत बढ़ा था। अस्तु इस सम्बन्ध में और भी बनेको विवेचन मने जा सकते हैं। यदि ऐतिहासिक दृष्टि से बौद्ध भित्तिपत्रों के रचनाकारों पर विचार करते हैं तो यह भी आभास होने लगता है कि ममवान् वृत्त के निर्माण के अनन्तर ही राजगृह में बौद्धभिक्षुसंघ की प्रथम संघीति हुई और वही कर्ममाल भित्तिपत्र बाह्यम का सकलन हुआ। यह पूर्णतः यथार्थ नहीं है। हो सकता है, धनीति हुई हो वृत्त के लक्ष्यों का सकलन हुआ हो। किन्तु यह माल लेने के लिये पर्याप्त आधार है कि पाकि बाह्यम का वर्तमान भित्तिपत्रों के रूप में उस समय प्रचलित नहीं हुआ था। सम्राट् अशोक ने अपने शिलालेखों में भिक्षु भिक्षुणियों उपासकों व उपासिकाओं को वृद्धाचार्य में जिन सगहों को पढ़ने सुनने और कठ्यन करने की प्रेरणाएँ दी हैं उनमें वर्तमान भित्तिपत्र सगहों का उल्लेख नहीं है। बहुत सम्भव है, भारत में मयवपत्र मयावपत्र के संधारण में ममवान् वृत्त के प्रमुख शिष्य आर्यकश्यप उपाकि आत्म, प्रभृति पात्र ही सर्वत्र भिक्षुओं की संघीति में वृद्धाचार्य का जो सकलन हुआ। कालांतर से होने वाली विभिन्न संघीतियों में कालांतर पड़ा हुआ ममवान् वृत्त की समुद्भूत धारणा का मात्र यह भित्तिपत्रात्मक रूप है। इन आधारों पर हम यह भी कल्पना कर सकते हैं, पाकि बाह्यम में उल्लेख ममवान् महावीर के जीवन प्रसंग काकालांतर से होने वाली संघीतियों में बढ़ते हुए साम्प्रदायिक मनोधानों के कारण कल्पना और पम्परागत आधारों से जोड़ किये गये हो।

इन वृत्तान्तों को पढ़ने में एकमात्र यही उद्देश्य होना चाहिये कि हमें इतिहास और अनुसंधान की दृष्टि से क्या कुछ ज्ञान प्राप्त हो सकता है।

भगवान् के मोहन पात्र से हाथ नीच लेने पर, सिंह सेनापति—एक ओर बैठ गया। एक ओर बैठे हुए सिंह सेनापति को भगवान् धार्मिक कथा से संवर्धन कर—भासन से उठकर बस बिये।

तब भगवान् ने इसी सम्बन्ध में इसी प्रकरण में धार्मिक-कथा कह भिक्षुओं को संबोधित किया—‘भिक्षुओं! वाग वृक्ष कर (बपन) जहाँ से बने मांस की गहरी खाना चाहिए। जो खाए उसे दुष्कृत का बोध हो। भिक्षुओं! अनुमति देता हूँ (बपने स्त्रिय मारे को) देख सुने सत्येह मुक्त—इन तीग बातों से युद्ध मच्छी और मांस (के खान) की।’

इस प्रकार के और भी कुछ प्रसंग मज्झिम निकाय संयुक्तनिकाय बीर्बननिकाय विनयपिटक और अंगुत्तरनिकाय आदि ग्रंथों में भगवान् की महावीर तथा जैनधर्म के सम्बन्ध में मिलते हैं। कुछ रोचक हैं, कुछ चालिच हैं। पर सभी प्रकारों की भाव भाषा और ऐसी भगवान् बुद्ध को उच्चतम बनाने की रही है। एक-एक प्रकरण को मर्यादा की कसौटी पर कसना व उसकी पहरी सीमाओं में पसरना प्रस्तुत निबन्ध का विषय नहीं है। यहाँ तो मुख्य रूप से हमें यही देखना है कि पाकि बाइबल में भगवान् की महावीर का क्या स्थान रहा है? प्रसंगोपात् इस प्रसंग पर थोड़ा-बहुत अवलोकन करना या सचता है कि इन जागमों में भगवान् बुद्ध का क्या स्थान रहा है? आश्चर्य यह है कि बौद्ध शास्त्र भगवान् की महावीर के विषय में जितने मुक्त हैं, उतने ही भगवान् बुद्ध के विषय में जैन शास्त्र जीनामयी हैं। भगवान् बुद्ध के नाम से यहाँ एक मात्र प्रसंग भी देखने को नहीं मिल रहा है। अवश्य सुनसुताएँ आदि जागमों में यहाँ इतर स्रोतों की सीमाओं की गई हैं। यहाँ स्वल्पतम रूप से बौद्ध मान्यताओं की भी कुछ चर्चाएँ मिलती हैं। इस तथ्य की वास्तविकता पर यदि हम पहुँचना चाहते हैं कि दोनों ही प्रकार के शास्त्रों में मुख्या और गौणमयिवा की निराला प्रतिकूल स्थिति क्यों? तो कुछ एक बुद्धिमान तथ्य हमारे सामने आते हैं—

(१) हो सकता है—शास्त्र संग्राहकों के चिन्तन में शास्त्र संकलन की अपनी-अपनी निम्न मर्यादाएँ निश्चित की हुई हों। बौद्धों ने जिस ऐसी व स्तर को अभिमत किया हो इस प्रकार की ऐसी व स्तर जैन शास्त्र रचयिताओं को मान्य नहीं हो।

(२) हो सकता है जैनशास्त्रों की संकलना बौद्ध धर्म के उदय से पूर्व हो चुकी हो।

(३) हो सकता है—बौद्ध-धर्म-संघ का जब उदय हुआ हो उस समय जैन-धर्म-संघ अपनी परिपूर्णता पर हो।

सक्त तीना बिकल्पो में भी तीसरा विकल्प वास्तविकता के बहिष्कृत हो सकता है। यह एक मनोवैज्ञानिक तथ्य है कि जो परिपूर्ण और समर्थ होता है, वह बहुत प्रतिपक्षी को साधारण समझकर उसकी उपेक्षा करता है। जो उनीयमान होता है, वह परिपूर्ण समझ होने के लिये बहुत आनामक भाव से प्रस्तुत होता है। जैन जागमों में यहाँ भगवान् बुद्ध के विषय में गौण स्थिति है। यहाँ मच्छीपुरा गोपालक के विषय में बर्णन बाहुल्य में है। जैन परंपरा में यह तो प्रचलित तथ्य है कि गोपालक का धर्म संघ भगवान् महावीर के धर्म संघ से बहुत बड़ा था। अस्तु इस सम्बन्ध में और भी इनको विस्मय कहे जा सकते हैं। यदि ऐतिहासिक दृष्टि से बौद्ध लिपिकों के रजताकाश पर विचार करते हैं तो यह भी आभास होने लगता है कि भगवान् बुद्ध के निर्वास के अनन्तर ही राजगृह में बौद्धभिक्षुसंघ की प्रथम संघीति हुई और वही वर्तमान लिपिक साहित्य का संकलन हुआ। यह पूर्णतः मर्यादा नहीं है। हो सकता है, संघीति हुई हो बुद्ध के चरणों का संकलन हुआ हो। किन्तु वह मात्र स्ने के लिये पर्याप्त आधार है कि पाकि बाइबल का वर्तमान लिपिकों के रूप में उस समय संग्रह नहीं हुआ था। सम्राट् असोक ने अपने दिलासेजों में भिक्षु भिक्षुणियों, उपासकों व उपासिकाओं को बुद्धाजी में जिन संघों को पढ़ने सुनने और कंठस्थ करने की प्रेरणाएँ दी हैं उनमें वर्तमान लिपिक संघों का उल्लेख नहीं है। बहुत सम्भव है, भारत में भगवान् का अस्तित्व के संचरण में भगवान् बुद्ध के प्रमुख शिष्य आर्यकश्यप उपासक आनन्द, प्रभृति पाँच ही बौद्ध भिक्षुओं की संघीति में बुद्धाजी का जो संकलन हुआ बाबास्तर से होने वाली विविध संघीतियों में क्वातर पठा हुआ भगवान् बुद्ध की समुहीत वाणी का मात्र यह लिपिककल्पक रूप है। इन बाबाओं पर हम यह भी कल्पना कर सकते हैं, पाकि बाइबल में उपलब्ध भगवान् महावीर के जीवन प्रसंग क्वातर से होने वाली संघीतियों में बड़े हुए साम्प्रदायिक मनोभावों के कारण कल्पना और परम्परागत आधारों से थोड़ा बिये गये हो।

इन दृष्टान्तों को पढ़ने में एकमात्र यही उद्देश्य होना चाहिये कि हमें इतिहास और अनुसंधानकी दृष्टि से क्या कुछ ज्ञान प्राप्त हो सकता है।

इन्द्र-भूति

(ले० मुनि श्री दुलीचन्द जी)

संक्षिप्त परिचय—

'वीरतम' भगवान् महावीर के क्यष्ट शिष्य थे। उनका मुख्य नाम इन्द्रभूति था। गौतम उनका शोध वा चिन्तु बोलन में सरक तथा संक्षिप्त होन के कारण गौतम उनके नाम के रूप में ही व्यवहृत होने लगा^१। व्यक्ति को शोध के नाम से पुकारने पुराने की परम्परा बहुत प्राचीन काल से चालू रही है आज भी अनेक व्यक्ति व्यासजी मुहुरीजी पाण्डयजी आदि नामों से पुकारे जाते हैं^२। इन्द्रभूति पूर्वार्थिम में ब्राह्मण थे। राजगृह नगर के निजट शोधर नाम के एक छोट से कस्बे में ईस्वीपूर्व १७ में उनका जन्म हुआ था। उनके पिता का नाम बसुभूति एवं माता का नाम पृथिवी देवी था। वे देव-शास्त्रों के पूर्णत विद्वान् ही नहीं किन्तु एक सुप्रसिद्ध जम्मापक भी थे। एक बड़ी सख्या में शिष्य उनके पास विद्याभ्यास करते थे।

एक-यात्रिक—

सन्धी दिनों में एक बार मम्म जपापा नगरी में सोमिक नाम के ब्रह्मचर्य ब्राह्मण ने यज्ञ प्रारम्भ किया^३। उस यज्ञ में अनेक ब्राह्मण पण्डितों को दूर-दूर से आमन्त्रित किया गया था। उनमें इन्द्रभूति (वीरतम) आदि म्मारु विद्वान् मनुष्य थे। वीरतम के आयमन से यज्ञ जनता के आकर्षण का केन्द्र बन गया था। इन्द्रभूति अपने सैकड़ों शिष्यों के साथ इस यज्ञ में पहुँचे थे और पूर्ण दसता के साथ कार्य में जुटे हुए थे। इष्टर संयोगवश भगवान् महावीर को भी इसी भर्ष में सर्वज्ञत्व प्राप्त हुआ वे अपनी विहारचर्चा के अनुसार कहते हुये जपापानगरी में जाये नहीं चहर से बाहर महसेन उद्यान में समवसरण^४ रमा गया। जपाप जनसमूह एवं देवगणों के बीच भगवान् महावीर ने बर्षोपदेश प्रारम्भ किया। विमानों में बैठकर जब जनरालिक देव समवसरण भूमि की ओर जा रहे थे तब उन्हें देखकर इन्द्रभूति समझे कि ये सब यज्ञ भूमि में जा रहे हैं। वे पश्चिम होकर उपस्थित लोगों से कहते कम कि देखा मेरे मनो का प्रमाण। यज्ञ की आहुति केने के स्थिमे देवनाभा के मुख के दूर जा रहे हैं। किन्तु उन्हेंने जब देवताओं को यज्ञभूमि पारकर, आय निरकले देखा तो विस्मय का ठिकाना न रहा। जनक मनुष्य भी यज्ञभूमि को छोड़कर भगवान् महावीर के देवनास्थल में पहुँच रहे थे। वीरतम ने जब ये सुना कि ये सब देवता व मनुष्य सर्वज्ञ भगवान् महावीर के दर्शनार्थ समवसरण में जा रहे हैं, तो उनके गर्व को बड़ी ठस पहुँची। वे मन ही मन सोचने लग बरे ! मेरे अतिरिक्त क्या और भी कोई सर्वज्ञ है ? नहीं नहीं ऐसा नहीं हो सकता ! अबस्य ही कोई भूत मनुष्य इन सब भूतों को ठग रहा है समता है कि यह कोई भूत शिरोमणि है। इसने तो देवताओं को भी ठग लिया है। यही कारण है कि ये सब मेरी यज्ञाहुति को छोड़कर नहीं जा रहे हैं। मैं इसे सहन नहीं कर सकता। भला एक म्म्याग में दो सक्कार, एक मायाध में दो सूर्य और एक बुद्ध में दो सिंह कैसे रह सकते हैं ?

ज्ञान का उन्नाद—

भगवान् महावीर को कथन कर के आते हुए लोगों के मुँह से जब उसी प्रशंसा सुनी तो इन्द्रभूति और भी मजब उठे। उन्हें लगा कि महावीर कोई मायावी है, भूत है और इन्द्रजात्रिक है। उन्होंने समस्त लोगों को भय-नाम में घँसाया है।

१—गणपतराज पृ ५९-६६

२—महावीरजी संयमवर्ष

३—यज्ञवक्त्राज

४—देवताओं द्वारा उचित व्याख्या भूमि

५—यज्ञवक्त्राज

उसका प्रतिकार सीधे ही करना होगा। जिस प्रकार सूर्य तमजास का अग्नि स्पर्श करने वाले वा सिंहे उसकी बटा को मोचनेवाले का एक क्षत्रिय अपने बैरी का उन्मूलन कर देता है उसी प्रकार ये भी अब भगवान् महावीर के प्रभाव का उन्मूलन करके ही विद्याम जाता। मेरे सामने जब कोई भी विद्वान् नहीं ठिक सवा तो महावीर की क्या विमल है? गौड देव के विद्वान् मेरे मन से प्रकम्पित हैं इसी प्रकार गुर्वर वाले भी समस्त हैं। भास्व और तिलक देव के कोर मेरे मन से अभीन में गड जाते हैं। उनके सामने यह बेचारा किस सेत की मूसी है? मेने इस संसार में बाबियों का दुर्मिष कर दिखसाया था परन्तु मुषगस्वली में कोरड की तरह न जाने यह कहाँ से बच गया है। इसको पराजित किसे बिना मेरी समस्त विजय निष्फल है क्योंकि अविष्ट रहा हुआ घोडा सा भी सख्य प्राण के छेता है। छोटा सा छिन्न भी पोत को जलमग्न कर सकता है। नीब में बोही सी नी पोत दुर्ग का अक्षि कर सकती है।

इस प्रकार भगवान् महावीर को जहाँ में पराजित करने का निश्चय कर लेने के बाद वीर्यम कहाँ जाने को तैयार करने लगे। उन्होंने उन्मुक्त वस्त्रादि कारण किये और अनेक दिव्यों से परिपूत होकर समबसरण भूमि की ओर चल पड़े। उनके धिप्य बादि-कसकृप्य बादि-मुममृषादि, बादि-गणजीवक बादि-शुक्रमप्रदीपक बादि-चक्रभूडामणि पश्चित धिरेमणि बादि अनेक विशेषणों से उनकी प्रशस्ति करते हुए चल रहे थे।

इन्द्रमुनि मार्ग में चलते हुए मन ही मन में सोच रहे थे कि इसने यह सर्वज्ञता क्या आहम्बर रच रखा है। क्या इस क्रममुने को और कुछ करने को नहीं मूला। और, अघोत का प्रकाश जब तक सूर्य न आये तब तक ही रहता है। हरिण बादि पशु वन में तब तक ही कुसावे भगते हैं जब तक मूसराज नहीं न आ जाये। मेरे पहुँच जाने से महावीर का यह समस्त पाशव्य अब नामसेच होनेवाला ही है।

ये तर्क व्याकरण साहित्य कोय सिद्धांत अस्कार बादि अनेक शास्त्रों का पारपायी हैं तीन लोक में बिल्वर हैं। ये सबके किमे अवेम हैं। मेरे सामने विवाद में रहे यह एक क्षण भी नहीं ठिक सकेगा। अतः अनायास ही अमता का समस्त मन दूर हो जायेगा और मेरे यज्ञानुष्ठान की अवज्ञा करके यहाँ आनवालों को पक्काताप ही नहीं, किन्तु कम्पित भी होना पड़ेगा।

समवसरण में—

इस प्रकार विचार करते हुए इन्द्रमुनि ने भगवान् महावीर के समबसरण के प्रथम सोपान पर पैर रखा। वहाँ की अज्ञान सोमा को देखकर वे अकित रह गये। स्फटिक सिंहासन पर आरुध भगवान् महावीर की विशालकाय दिव्यमूर्ति ऊपर गहण छाया हुआ अलोक भूज चारों ओर प्रकाश पुञ्ज बिखेरता हुआ 'मामखक' तथा परिण उपदेशामूल पात करने को आकाशित कोटि-कोटि मनुष्य देव और तिर्यको का समुदाय—यह सब देख कर इन्द्रमुनि सहसा अचमंचल में पड गये। उन्हें अपनी विजय के मनसुने कच्ची भीत की तरह दहते हुये दिखाई देने लगे। अपने धिप्य वर्ग के साथ इस प्रकार वहाँ जा जाता उन्हें अविचारित कार्य भागूम होने लगा। वे मन ही मन सोचने लगे मेने यह कार्य ठीक नहीं किया। अपर मे इस एकमर्त्य की जोड भी देता तो क्या हाणि की? यह तो मेने एक कील के किमे सम्पूर्ण प्रासाव की टोङ्ग बिरतने बेसा कार्य कर जाना। अब पूर्वाचित मस की रक्षा कैसे हो? अगम्बीन नाम की रक्षा कैसे हो? कैसे अब इसके पाश जाडे, किस प्रकार बोचने का साहस करे? हाय ! मे तो एक विभिन्न प्रकार के संकट में पड गया हूँ। "इतो व्याघ्र इतरुटी" की परिस्थिति से निकलना मेरे किमे कठिन हो गया है। अपर बापिष अमता हूँ तो जोगो में अपयस होने का धय है और बाये जाता हूँ तो प्रत्यक्ष ही पराजय दिखाई दे रही है।

ससय-निवृत्ति—

इस प्रकार इन्द्रमुनि सोच ही रहे थे कि भगवान् महावीर ने उन्हें संबोधित करती हुए कहा—इन्द्रमुने ! पीठम !

१—उपाकने पर भी जो कमी नहीं समझता ऐसी किसी भी बात के बाव का शया

२—गगनराज ।

३—मुखादिति के पीछे का व्योतिर्वलय ।

तुम क्या हो ? इन्द्रमूर्ति न स्वीकृतिपूर्वक फिर दिखाया और सोचन छोड़ कि यह तो मेरा नाम भी जानता है । मन के बाहर न जोर भाप तो सोचन लग कि—मुझे कौन नहीं जानता ? मैं तो जगत्प्रसिद्ध हूँ । इन्द्रमूर्ति इस प्रकार अपना विचार में डूबते-उठते ही ने कि भगवान् महावीर न दुबारा उन्हें सम्बोधित करते हुए कहा गीतम ! क्या तुम्हें आत्मा का अस्तित्व के सम्बन्ध में संशय है ? इन्द्रमूर्ति भगवान् के इस वचन से बड़ चिन्तित हुए, क्योंकि उन्होंने अपने संशय का बात बात तक किसी के सामने नहीं रखी थी । बिना कुछ बतनाये ही जब भगवान् न उनके संशय को जान लिया तब उन्हें स्वीकार करना ही पड़ा । वे बोले—हाँ ! भगवन् ! मुझे इस विषय में संशय बना ही रहता है, क्योंकि हमारे धर्मग्रन्थों में यहाँ “सर्वे अपमर्त्या आनमय बहुकर उसके अस्तित्व की बात नहीं है वहाँ अग्न्यन “विज्ञानमय एवैतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्पद्यन्तः” किमप्यन न प्रत्यक्षमास्ति” भी कहा दिया है । इसीमें एक वाक्य से यहाँ ज्ञानमय आत्मा का अस्तित्व सिद्ध होता है, यहाँ दूसरे वाक्य से सिद्ध होता है कि यह विज्ञानमय आत्मा भूत समुदाय से ही उत्पन्न होता है और उसी में विद्येन भी होता है । उसके बाद उसका कोई अस्तित्व नहीं रहता जो कि परलोक की सत्ता पारन कर सके । इस प्रकार सिद्धी वाक्य ही मुझे आत्मा के सम्बन्ध में संशयहीन बना देते हैं । भगवान् न उनके संशय को दूर करते हुए कहा—गीतम तुमने इनका जो बर्ण समझा है, वह ठीक नहीं है । उनका बर्ण तो वस्तुतः दूसरा ही होना चाहिये । तुम विज्ञानमय का बर्ण “पृथ्वी आदि भूत-समुदाय से उत्पन्न वेदना-पिण्ड” करते हो परन्तु उसका वास्तविक तात्पर्य विविध ज्ञान पर्यायों से है । आत्मा में प्रतिज्ञा नवीन ज्ञान पर्यायों का आधिपत्य और पूर्वकासीन ज्ञान पर्यायों का सिरोमात्र होता रहता है । जब एक मनुष्य बट पर्वत को देखता है या उसका चित्रन करता है तब उसकी आत्मा में वन विषयक ज्ञान उत्पन्न होता है । उसे हम ज्ञान आत्मा की वन विषयक “ज्ञान पर्याय” करते हैं । वही मनुष्य जब बट के पर्वत पट आदि अग्यात्म पदार्थों का ज्ञान करता है, तब उसके पट विषयक ज्ञान का आधिपत्य तथा बट विषयक ज्ञान पर्याय का सिरोमात्र हो जाता है । इस प्रकार यहाँ विभिन्न पर्वत विषयक ज्ञान पर्यायों को ही “विज्ञान वन” के नाम से पुकारा गया है । उपर्युक्त वाक्य में प्रयुक्त “भूत” शब्द में पृथ्वी आदि पर्वत भूत ही न होकर ज्ञान के विषयभूत सभी बड़ और चेतन पर्वत अवर्गमित होन चाहिये ।

ज्ञान और ज्ञानी बर्णित वनिज होते हैं, जहाँ यहाँ उसी दृष्टिकोण को सामने रखकर ज्ञान पर्यायों के आधिपत्य और सिरोमात्र को विज्ञान वन आत्मा का आधिपत्य और सिरोमात्र कहा गया है । “न प्रत्य संज्ञास्ति” इसका भी तात्पर्य “परलोक नहीं है” न होकर, “पूर्व ज्ञान पर्याय का उपयोग नहीं है, ऐसा है क्योंकि उपयोग वर्तमान पर्याय का ही रहता है पूर्व ज्ञान पर्याय का नहीं । इस प्रकार उपर्युक्त वाक्य से आत्मा की असत्ता सिद्ध न होकर उसकी सत्ता ही सिद्ध होती है ।

इसके अतिरिक्त वर्णनरत्न के क्षेत्र में हम क्या और ज्ञान का सर्वज्ञ महत्त्व रहा है । यदि आत्मा का अस्तित्व न होता तो फिर हम जबकि इन्द्रियादि पर नियंत्रण रखने की कोई आवश्यकता ही नहीं रह जाती । इसी प्रकार हम भी किस की की जाती है ? जब आत्मा ही भूतबन्ध हो तो किसी को मार देने या बट पहुँचाने से क्या अनियत होना बाधा है ? ज्ञान क्षेत्र में भी पात्रावात्र के बिना की कोई बड़ी-टी बखसित न रह जायगी क्योंकि आत्मा के बसाव में संयमी और लक्ष्यमी का ही ज्ञान हो जानेवा और फिर ज्ञान का साम्य स्वपरका कस्याण ही नहीं रहेगा तब उस साधन की महत्ता ही क्या रह जायेगी ? अब ही गीतम आत्मा का स्वतन्त्र अस्तित्व मानना निराला आवश्यक है । जिस प्रकार बूध और भूत तिस और एक पून और मुदिन ऊपर से एक मान्य होते हैं, फिर भी पुनक पुनक हैं, उसी प्रकार घटीर और आत्मा भी अलग बन्ध है ।

प्रथम-गणधर—

भगवान् महावीर के इस उपदेश से गीतम संशयमूलक हुए और पाँच तो दिव्यों सहित उनके पास दीक्षित हो गये । जिस वनधर के रूप में सामने जाये । उनके वन में अनेक आचार्य उपार्णव्य गन्धर्वकेशव आदि ने और प्रत्येक आचार्य आदि के पास दीक्षी दिव्य रहा करते थे ।

उसका प्रतिकार बीज ही करता होगा। जिस प्रकार सूर्य तमजाल का जगिन सपना करने वाले का सिंह उसकी बटा को मोहनबाजे का एवं दक्षिण अपने बैरी का उन्मुखन कर देता है, उसी प्रकार ये भी अब भगवान् महावीर के प्रभाव का उन्मुखन करके ही विश्राम भूगा। मेरे सामन अब कोई भी विश्रान् नहीं टिक सचा तो महावीर की क्या विराट है? पीड़ बेस के विश्रान् मेरे मन से प्रकम्पित है। इसी प्रकार गुर्जर वाले भी समस्त हैं। मासक बीर तिरक देस के लोग मेरे मन से जमीन में पड़ जाते हैं। उनके सामने यह बोधारा किस सेत की मूसी है? मेने इस संसार में बाधियो का पुमिस कर बिहवाया का परणु मुखसबसी में कोरड^१ की तरह न जाने यह कहाँ से बच गया है। इसको पराधित किये बिना मेरी समस्त विजय निष्फल है क्योंकि सबधिष्ट रहा हुआ बोधा सा भी खस्य प्राण के सेता है। छोटा सा छिन्न भी पोथ को बलमन कर छपटा है। नीब में बोरी सी भी पोथ दुर्ग का अक्षि कर सचरी है।

इस प्रकार भगवान् महावीर को चर्चा में पराधित करने का निश्चय कर लेने के बाद भीतम बहू जाने को तैयारी करने लगे। उन्होंने तबनुक्त बरनादि चारण किये और अनेक सिव्यों से परिबृत्त होकर समबहरण भूमि की ओर चल पड़े। उनके सिव्य बादि-संसङ्ग्य बादि-जूममुपादि, बादि-गणबीजक बादि-सकमप्रवीपक बादि-बकबूडामणि पधित धिरोमणि बादि अनेक विधपनो से उनकी प्रशस्ति करते हुए चल रहे थे।

इन्द्रमृति मार्ग में चलते हुए मन ही मन में सोच रहे थे कि इसने यह सर्वज्ञता क्या जाडम्बर रच रखा है। क्या इस कमलुहे को और कुछ करने को नहीं भूला। और, जघोत का प्रकाश जब तक सूर्य न आये तब तक ही रहता है। इरिण बादि पदु बन में तब तक ही कुलाचे भरते हैं, जब तक मृगराज वहाँ न आ जाये। मेरे पहुँच जाने से महावीर का यह समस्त पादस्य अब तामसेव होनेवाला ही है।

ये उन्हें व्याकरण साहित्य कोय सिद्धांत अस्कार बादि अनेक शास्त्रो का पारपासी हैं चीन लोक में जितर हैं। ये सबके किये जनेय हैं। मेरे सामने विबाध में रह यह एक क्षण भी नहीं टिक सकेगा। अब अनापास ही जनता का समस्त मन दूर हो जायेगा और मेरे यज्ञानुष्ठान की अवज्ञा करके यहाँ जानेवालों को परचात्ताप ही नहीं किन्तु लज्जित भी होना पड़ेगा।

समवसरण में—

इस प्रकार विचार करते हुए इन्द्रमृति ने भगवान् महावीर के समबहरण के प्रथम सोपान पर पैर रखा। वहाँ की बन्नाय सोना को देखकर वे अकिट रह गये। स्पष्टिक सिंहासन पर आकर भगवान् महावीर की विशालकाय सिव्यमृति ऊपर बैठ पड़ा हुआ जघोत भूज चारो ओर प्रकाश पुंज बिखेरता हुआ सामस्य^२ तथा पछि उपदेवामृत पान करने को लालासित कोटि-कोटि मनुष्य देव और तिर्यको का समुदाय—यह सब देख कर इन्द्रमृति सहसा असमयच में पड़ गये। उन्हें अपनी विजय के मनसूबे कच्ची भीत की तरह बहते हुये बिसाई देने लगे। अपने सिव्य बर्ग के साथ इस प्रकार बहते आ जाता उन्हें अविचारित कार्य मासूम होने लगा। वे मन ही मन सोचने लगे मेने यह कार्य ठीक नहीं किया। अगर मैं इस एकपाटी को छोड़ भी देता तो क्या हानि थी? यह तो मेने एक भीरु के किये समुप्य प्रासाद को छोड़ गिरने वीसा कार्य कर डाला। अब पूर्वाधित मय की रक्षा कैसे हो? अयम्बीन नाम की रक्षा कैसे हो? कैसे अब इसके पास जाऊँ, किस प्रकार बोलने का साहस करूँ? हाय ! मैं तो एक विचिन प्रकार के संकट में पड़ गया हूँ। “इतो व्याघ्र इतस्तटी” की परिस्थिति से निकलना मेरे किये कठिन हो गया है। अगर बापिस जाता हूँ तो लोभो में अपयय होने का मन है और आने जाता हूँ तो प्रत्यक्ष ही पराजय बिसाई दे रही है।

संक्षय-निवृत्ति—

इस प्रकार इन्द्रमृति सोच ही रहे थे कि भगवान् महावीर ने उन्हें संबोधित करते हुए कहा—इन्द्रमृते ! गौतम !

१—उबालने पर भी जो जमी नहीं उबलता ऐसी किसी भी जाति के बान का शाना

२—गणवरवार।

३—मुबाइति के पीछे का ज्योतिर्विषय।

तुम ब्रह्म हो ? इन्द्रमूर्ति ने स्वीकृतिसूचक स्तिर हिकाया और सोचने लगे कि यह तो मेरा नाम भी जानता है । मन के बह्वार ने जोर मारा तो सोचने लगा कि—मुझे कौन नहीं जानता ? मैं तो अग्रप्रसिद्ध हूँ । इन्द्रमूर्ति इस प्रकार अपने विचारों में व्यथित—उठपड़े ही थे कि भगवान् महावीर ने पुकारा उन्हें सम्बोधित करते हुए कहा गौतम ! क्या तुम्हें आत्मा के अस्तित्व के सम्बन्ध में संशय है ? इन्द्रमूर्ति भगवान् के इस कथन से बड़े अफिन्न हुए, क्योंकि उन्होंने अपने संशय का बल बाध तक किसी के सामने नहीं रखी थी । बिना कुछ बतलाये ही जब भगवान् ने उनके संशय को जान लिया तब उन्हें स्वीकार करना ही पड़ा । वे बोले—हाँ । भगवान् ! मुझे इस विषय में संशय बना ही रहता है क्योंकि हमारे भ्रमप्रसङ्गों में जहाँ 'सर्वे भयमात्मा ज्ञानमय' वहकर उसके अस्तित्व की बात कही है वहीं व्यर्थ 'विज्ञानजन एवैतेभ्यो मृतेभ्य' समुत्थाय ताप्येभ्यो विनश्यति न प्रत्यसञ्जाति' भी कह दिया है । इसलिये एक बाध से जहाँ ज्ञानमय आत्मा का अस्तित्व सिद्ध होता है वहीं दूसरे बाध से सिद्ध होता है कि यह विज्ञानमय आत्मा मृत समुत्थाय से ही उत्पन्न होता है और उसी में विनश्यत भी होता है । उसके बाद उसका कोई अस्तित्व नहीं रहता जो कि परलोक की सत्ता बरान कर सके । इस प्रकार विरोधी बाध ही मुझे आत्मा के सम्बन्ध में संशयपीक बना देते हैं । भगवान् ने उनके संशय को दूर करते हुए कहा—गौतम तुमने इसका जो बर्ण समझा है, वह ठीक नहीं है । उसका अर्थ तो वस्तुतः दूसरा ही होना चाहिये । तुम विज्ञानजन का बर्ण 'पृथ्वी आदि मृत-समुत्थाय से उत्पन्न केतना-पिण्ड' कहते हो परन्तु उसका वास्तविक तात्पर्य विविध ज्ञान पर्यायों से है । आत्मा में प्रदिसण लवीन ज्ञान पर्यायों का आदिमार्ग और पूर्वकाशीन ज्ञान पर्यायों का विरोधाभास होता रहता है । जब एक मनुष्य न पदार्थों को देखता है या उसका चिन्तन करता है तब उसकी आत्मा में घट विषयक ज्ञान उत्पन्न होता है । उसे हम उस आत्मा की घट विषयक ज्ञान पर्याय' कहते हैं । वहीं मनुष्य जब घट के पश्चात् पट आदि व्याप्य पदार्थों का ज्ञान करता है, तब उसके पट विषयक ज्ञान का आदिमार्ग तथा न पट विषयक ज्ञान पर्याय का विरोधाभास हो जाता है । इस प्रकार सर्व विभिन्न पदार्थ विषयक ज्ञान पर्यायों की ही 'विज्ञान जन' के नाम से पुकारा गया है । उपर्युक्त बाध में प्रयुक्त 'मृत' शब्द में पृथ्वी आदि पंच मृत् ही न होकर ज्ञान के विषयमृत सभी जब और केतन पदार्थ अवर्णित होने चाहिये ।

ज्ञान और ज्ञानी कर्मविद् अमिम होते हैं अतः यहाँ उसी दृष्टिकोण को सामने रखकर ज्ञान पर्यायों के आदिमार्ग और विरोधाभास को विज्ञान जन आत्मा का आदिमार्ग और विरोधाभास कहा गया है । 'न प्रेत्य संजान्ति' इसका भी तात्पर्य 'परलोक नहीं है' न होकर, 'पूर्व ज्ञान पर्याय का उपयोग नहीं है' ऐसा है क्योंकि उपयोग वर्तमान पर्याय का ही रहता है, पूर्व ज्ञान पर्याय का नहीं इस प्रकार उपयुक्त बाध से आत्मा की असत्ता सिद्ध न होकर उसकी सत्ता ही सिद्ध होती है ।

इसके अतिरिक्त बर्मावरण के क्षेत्र में हम क्या और जान का सर्वत्र महत्त्व रहा है । यदि आत्मा का अस्तित्व न होता तो फिर हम अर्थात् इन्द्रियादि पर नियन्त्रण रखने की कोई आवश्यकता ही नहीं रह जाती । इसी प्रकार क्या भी किम की भी जाती है ? जब आत्मा ही मृतमय हो तो किसी को मार देने या नष्ट पहुँचाने से क्या अतिष्ठ होना बाका है ? जान देने में भी पीनापात्र के बिना ही कोई कवीटी अवधिष्ठ न रह जायेगी क्योंकि आत्मा के जन्म में संपत्नी और अक्षयनी का ही जन्म हो जायेगा और फिर जान का साम्य स्वपरका कल्याण ही गयी रहेगा तब उस साधन की महत्ता ही क्या रह जायेगी ? जन हे गौतम आत्मा का स्वतन्त्र अस्तित्व मानना नितात आवश्यक है । बिना प्रचार दूध और घृण तिक और तैल दूध और लुपति ऊपर से एक मासूम होते हैं, फिर भी पुनः पुनः ही उसी प्रकार खरीद और आत्मा भी अक्षय अमय है ।

प्रथम-पराधर—

भगवान् महावीर के इस उपदेश से गौतम सत्यमुक्त हुए और पंच सी धियो सहित उनके पास दीक्षित हो गए । वे प्रथम पराधर के रूप में सामने आए । उनके गम में उनके आचार्य उपाध्याय यत्नायकेश्वर आदि ने और प्रत्येक आचार्य आदि के पास सेकड़ों धियो रहा करते थे ।

गौतम सबपि मयवान् महावीर के सब से बड़े शिष्य थे फिर भी वे भगवान् के निबट एक छोटे से भबोध बाकक की तरह रहते थे। बर्षों के साथ किस प्रकार रहना चाहिये व किस प्रकार आचरण करना चाहिये यह उनके जीवन से बहुत सुस्पष्टता से सीखा जा सकता है। वे बाह्य लोगों के रचयिता व वेद शास्त्रों के विधेय ज्ञाता थे। इतना होते हुए भी भगवान् महावीर के समीप साधारण से साधारण बात पूछते रहते थे। उनके प्रश्नों का ध्येय स्वयं विधेय जानकारी प्राप्त करने तथा साधारण लोगों में ज्ञान की अभिवृद्धि करने का रहता था। प्रश्न हर एक व्यक्ति नहीं कर सकता किन्तु कोई उनमें व्यक्ति यदि प्रश्न करता है तो उसका नाम अनक व्यक्ति ज्ञात सकते हैं। जीवन जिस प्रकार सर्वजन उपयोगी एवं सरल होनी से भ्रम रहते थे उसी प्रकार भगवान् महावीर उनके उत्तर भी अत्यन्त सुगम एवं आसुबोध भाषा में देते थे। भगवान् गौतम एवं भगवान् महावीर के प्रलोभन मुख्यतया भ्रमापना तथा अन्धवीरप्रशस्ति आदि सुषों में ईश्वर को मिछते हैं।

केशीकुमार भ्रमण और गौतम—

गौतम स्वामी भगवान् महावीर के शिष्याओं के अनुपम प्रचारक थे। उन शिष्याओं के विषय में की जाने वाली आशंकाओं का वे स्वयं इतना सरल और सरस उत्तर दिया करते थे कि जिज्ञासु व्यक्ति तत्काल ही उसके रहस्य को पार लेता था।

एक बार भगवान् पार्वनाथ की परम्परा के आचार्य केशीकुमार भ्रमण विहार करते हुए साबस्ती नगरी के तिबुक नामक उद्यान में ठहरे। उसी समय गौतम स्वामी भी ग्रामानुष्ठान विहार करते हुए उसी नगरी में आ पहुँचे एवं नगर के बाहर कोष्ठक नामक उद्यान में ठहरे। दोनों एक ही नगरी में थे अतः परस्पर दोनों के शिष्यों का मित्रा भावि के समय मिलना स्वाभाविक ही था। जब उन्होंने परस्पर एक दूसरे के रहन सहन व किया कलाप में घेब देखा तो एक प्रकार का अज्ञापोह बढ़ा हो गया। वे परस्पर एक दूसरे से कहने लगे कि भगवान् महावीर का उपरिष्ठ यह पाँच महाव्रत (विश्राद) वाला बर्न कैसा ? इसी प्रकार भगवान् पार्वनाथ का यह चार महाव्रत (चातुर्वर्ग) वाला बर्न कैसा ? इसी प्रकार अनेकता और संघर्षता को छेकर भी यही अज्ञापोह था। सभी उद्योग लगे थे कि एक ही कार्य के लिये पण्यम करने वाले में यह गेब क्यों है ?

शिष्यों के मन में इस प्रकार की अज्ञापोह देखकर केशीकुमार भ्रमण तथा गौतम दोनों ने ही परस्पर मिलने का निश्चय किया। पार्वनाथ की परम्परा भगवान् महावीर से पहले की थी। इस कारण अपने से पर्याप्त में बड़े समझ कर गौतम स्वामी तिबुक वन में जाये।

केशीकुमार भ्रमण ने उनका अज्ज्ञा उत्कार व सम्मान किया बैठने के लिय उचित धर्म आदि के आसन दिये। उस समय अनेक सम्प्रदायों के गृहस्थ लोग व छात्र इस अपूर्व बर्षों को सुनने के लिये एकत्रित हुए। केशीकुमार ने गौतम से प्रश्न करते हुए कहा—भगवान् पार्वनाथ तथा महावीर एक ही पक्ष के पक्षिक हैं, फिर भी उनकी इस महाव्रतों की मान्यता में विवेक क्यों है ? भगवान् पार्वनाथ ने चार महाव्रतों की प्रशंसा की इसका क्या कारण हो सकता है ?

गौतम स्वामी ने कहा—“मते” अपनी-अपनी प्रज्ञा के अनुसार ही मनुष्य वर्मस्तव का निर्णय और आचरण कर सकता है। आधिकांश के मनुष्य अज्ञान-मग्न होते थे। उनके लिये वर्म-स्तव समझना कठिन था किन्तु उसका पाठन करना सरल था। वर्तमान काष्ठ के मनुष्य बर्णवृद्ध होते हैं। उनसे लिये वर्म समझना भी कठिन है और उसका पाठन करना भी। अतः उन दोनों के लिये पाँच महाव्रत स्पष्ट बतलाने पड़े। परन्तु बीच के बाईस शीर्षकरो के समय के छात्र अज्ञानमग्न होते थे। उनसे लिये चार महाव्रतों का प्रतिपादन ही पर्याप्त था। बहुवर्ण व्रत का पुनक उत्प्रेषण करने पर भी वे उसे उन्ही महाव्रतों में अन्तर्गमन समझकर पाकते थे।

गौतम के द्वारा अपने प्रथम प्रश्न का समाधान पाकर केशीकुमार भ्रमण अत्यन्त संतुष्ट हुए। उन्होंने अपना वृत्त

प्रस्त सामने रखने हुए कहा कि भयवान् पादर्वनाभ ने^१ सञ्चल धर्म का उपदेश दिया था जबकि भयवान् महावीर^२ अञ्चल धर्म का उपदेश दे रहे हैं। दोनों के उपदेश में यह भेद क्यों है ?

प्रस्त का समाधान करते हुए गौतम ने कहा—दोनों तीर्थंकरों ने अपने-अपन विशिष्ट ज्ञान के द्वारा धर्म के पृथक् साधन बतलाये हैं। निश्चय (परमार्थ) से जो सम्पन्न ज्ञान दर्शन और पारिव्रह्म तीन^३ ही मोक्षमार्ग के साधन हैं और इस सम्पन्न में दोनों तीर्थंकरों का एक मत है। बाह्य वेशभूषा का प्रयोगन केवल इतना ही है कि यह साधु कौन से गण्ड ब और से सम्प्रदाय का है, यह पहचान होती रहे एवं अपने आपको भी याद रहे कि मैं एक संघी प्रीयन बिताये का संकल्प करने वाला साधु हूँ। इसके अतिरिक्त बाह्य वेशभूषा संघम निर्वाह में भी उपयोगी हो सकती है।

इस प्रकार केवीकुमार धम्म ने और भी अनेक प्रश्न किये और गौतम स्वामी ने उन सब का यथार्थ समाधान किया। उत्तराध्ययन मूत्र में उन सब का अच्छा वर्णन प्रस्तुत किया गया है। इसके पश्चात् केवीकुमार, धम्म भगवान् महावीर के द्वारा बताये हुए पाँच महावत्त स्व धर्म में प्रविष्ट हो गये।

उदक और गौतम—

इसी प्रकार नाळन्वा नगरी का भी एक प्रश्न है। वहाँ केप नाम के एक भगवत् गृहपति की रोप इम्मा नामकी उदक छात्रा के ईशान कोम में स्थित इतिथाम्वा नामक उद्यान में भयवान् गौतम ठहरे हुए थे। भगवान् पादर्वनाभ के शिष्य उदक पेयद्रव्य भी एक भाग में टिके हुये थे। एक बार वे भगवान् गौतम के सन्निकट जाये और इस प्रकार कहने लगे—आपुष्पन् पुष्पापी माय्पात्राओं को स्वीकार कर चलने वाले कुमारपुत्र आदि धम्म मनुष्यों को हठाग्रह से इस प्रकार नियम बिलकाते हैं कि—“मैं सम्पूर्ण प्राणियों की बहिष्ठा पासन नहीं कर सकता किन्तु चलने फिरने वाले वस प्राणियों की हिंसा नहीं करूँगा। परन्तु जिस के घनी प्राणी स्वावर व नख योगियों में बन्ध कपाते रहते हैं। वस योगि से स्वावर में और स्वावर योगि से वस में बन्ध वधि से बन्धते रहते हैं, अतः संसार का कोई भी प्राणी न तो मार्ग वस है और न मार्ग स्वावर ही। ऐसी स्थिति में उपर्युक्त प्रतिज्ञा करने वाला गृहस्थ स्वावर प्राणियों की हिंसा की पूरा समझकर उनकी हिंसा करता है, तो वह अपनी प्रतिज्ञा से झुटा होता है क्योंकि इस समय जो प्राणी स्वावर हैं, वे अपने पूर्व जन्म में कभी वस हो चुके होते हैं। इस प्रकार की प्रतिज्ञा बिनाने वालों को क्या दोष नहीं लगता ? मेरा खमिमत्त है कि नियम की माया में होनी चाहिये—“इस समय जो प्राणी भगम के रूप में हैं मैं उनकी हिंसा नहीं करूँगा।

गौतम ने समाधान करते हुए कहा—महाभाग। आपका यह कहना ठीक नहीं है क्योंकि यह विस्तृत अवधारण है एवं दूसरों को मुक्ताने में गिराने बैधा है। संसार के समस्त प्राणी एक कोटि से दूसरी कोटि में भूमते रहते हैं यह जिसकुछ ठीक है, जो प्राणी इस वस्तु अवम के रूप में उत्पन्न विज्ञाई होता है उसी के सम्बन्ध में यह नियम छागू पकता है। आप जिसे इस समय वस वन उत्पन्न मानते हैं उसे ही हम वंगम कहते हैं। जिसके जगम वनन योग्य कार्य उद्यम प्राप्त हो उसे ही वसम प्राणी कहा जाता है।^४ इसी प्रकार स्वावर प्राणियों के विषय में भी समझना चाहिए। अतएव प्रतिज्ञा भग होन तथा प्रतिज्ञा बिनाने वाले को दोष लगने की बात व्यामर्शवत् नहीं सम्यगी।

गौतम ने इस स्थिति को अधिक स्पष्ट करते हुए उदाहरण पूर्वक बतलाते हुए कहा कि—जिस प्रकार किसी व्यक्ति ने यह नियम किया कि—मैं बीसित होकर जो साधु बन चुका होगा ऐसे व्यक्ति की हिंसा नहीं करूँगा परन्तु गृहस्थ जीवन में

१—टीकाकारों ने सञ्चल का अर्थ मूख्य या प्रमाण की समीक्षा से रहित वस्त्र तथा रज्जिन वस्त्र किया है।

२—टीकाकारों के महागुमार लब्धक लघु समास अस्वार्थक है, अतः इसका अर्थ मूख्य और प्रमाण में अस्त होने ज बारन अस्तवस्त्र तथा केवल वस्त्र वस्त्र है।

३—उत्तराध्ययन सूत्र अध्या २३

४—महावीरों संघमधर्म सूत्र २, ७ ७ आदि

५—हितादिन प्रवृत्ति निवृत्त्यर्थं गयनशीला वसा (वैन सिद्धांत बीपिका)

६—पुषिष्पत् पेओ मायु वनस्पति कायिका एकेभिन्ना स्वावरय (वैनसिद्धांत बीपिका)

रहते हुए व्यक्ति की हिंसा न करने का नियम मुझे नहीं है। ऐसी स्थिति में अगर कोई व्यक्ति साधु बना और कुछ ही समय के पश्चात् अपने आपको साधुता के अनुपयुक्त पाकर गृहस्थ बन गया अब अगर उपयुक्त नियम देने वाला व्यक्ति इस गृहस्थ बन हुए व्यक्ति की हिंसा करता है, तो उसकी प्रतिज्ञा का रंग नहीं होता। इसी प्रकार जिस व्यक्ति ने केवल जंगम प्राणियों की हिंसा का प्रत्याख्यान किया हो उसे इस जन्म में जो प्राणी स्वावर हैं, उनकी हिंसा करने पर भी प्रतिज्ञा भंग का दोष नहीं लगता।

एक क्षण प्रश्न करते हुये उदक पेढालपुत्र ने कहा—आमुष्मन् ! क्या ऐसा भी कोई समय हो सकता है जिसमें सारा के सब जंगम प्राणी स्वावर के रूप में उत्पन्न हो जायें और फिर जो जंगम प्राणियों की हिंसा न करना चाहते हो उन्हें इस सब की आवश्यकता ही न रहे जबकि उनके द्वारा जंगम प्राणियों की हिंसा होने की संभावना ही न रहे ?

गीतम न प्रश्न का समाधान करते देते हुए कहा—आमुष्मन् ! ऐसा होगा संभव नहीं क्योंकि सभी प्राणियों की विचार बाधा न किया पड़ति एक साथ ही इतनी हीन नहीं हो सकती जिसके कारण सभी स्वावर के रूप में जन्म लें। अतएव समय में पूर्व-पूर्वक शक्ति व पुरुषार्थ वाले प्राणी अपने किये भिन्न-भिन्न गति स्थिति तैयार करते रहते हैं। जैसे कि कुछ लोग जंगम अपने आपको शीकृत होने में असमर्थ पाकर पोषक व अनुष्ठानों के द्वारा वैभवा व मनुष्य भावि की भूमति योग्य कर्म उपार्जन करते हैं। दूसरे कुछ अधिक लाजवाले परिवर्ही लोग गरक व विरक भावि की भूमति के योग्य कर्म उपार्जन करते हैं। कुछ बीसित साधु सत योग्य उदक कोटि के वैभव के योग्य कर्मोपार्जन करते हैं। कुछ उपद्रवित नामवारी नामासक्त साधु असुर व बोर पाप कर्म करने वाले स्वामी की तैयारी करते हैं। वहीं से झूट कर भी वे जन्म मूक बहिर न्यहीन रूप भूमति के कर्म उपार्जन करते हैं। इस प्रकार अत्यंत प्राणी अपने-अपने कर्मों के अनुसार विभिन्न गतिनी प्राप्त करता रहता है। तब वह कैसे हो सकता है कि सभी प्राणियों का एक समान ही स्थान व गति मिले। दूसरे जहाँ विविध प्रकार के प्राणी हैं वहाँ उनके आयुष्य में भी विविधता है। आयुष्य की विविधता का उत्पत्त्य है कि उनकी मृत्यु भी विविध समय में होती है। भिन्न-भिन्न समय में मृत्यु होने का अर्थ है कि ऐसा कभी नहीं हो सकता कि सभी प्राणी एक ही साथ मृत्यु प्राप्त होकर एक समान गति प्राप्त करें, जिसके फलस्वरूप किसी को स्व केने व हिंसा करने का प्रसव ही न आवे। इस प्रकार भगवान् गीतम सबकोटाक्षपुत्र के प्रश्नों का उत्तर देकर उन्हें परमार्थ के रूप में कहल क्ये—आमुष्मन् ! उदक ! जो व्यक्ति पाप कर्मों से मुक्त होने के लिये धर्मिक ज्ञान बर्धन चारित्र प्राप्त कर चुका हो फिर भी यदि दूसरे किसी भ्रमच-आह्वानों की भिन्ना करता है, तो चाहे वह अपने आपको उदका भिन्न ही क्यों न समझे फिर भी ऐसे व्यक्ति का परलोक नहीं सुखरता।

इन प्रश्नोत्तरों के पश्चात् पेढालपुत्र उदक किसी प्रकार का उत्कार व सम्मान किये बिना ही जब वापिस गीतम क्ये तब भगवान् गीतम ने उनसे कहा—आमुष्मन् ! किसी भ्रमच निर्दोष के पास से यदि एक भी विस्मरक सुवस्त्र सुवन को भिन्ना हो तथा किसी ने ज्ञान योग्योस व कल्याण का मार्ग दिखलाया हो, तो क्या उसके प्रति कुछ उत्कार सम्मान व आभार प्रदर्शित किये बिना ही चले जाना चाहिये।

आमुष्मन् ! मेरी दृष्टि से ऐसे पुण्य व्यक्ति को पुण्य बुद्धि से तमस्कार करना चाहिये एवं उदका उत्कार व सम्मान कर कल्याणकारी भवकर्मय देवता व शैव स्वस्व मानकर उसकी पर्युपासना करनी चाहिये।

पेढालपुत्र उदक नवगृह होते हुए गीतम से कहने लगे—भगवान् ! मुझे कभी भी इस प्रकार की चिन्ता सुनने का अवसर नहीं मिला जब मैं ऐसा करने में असमर्थ रहा परन्तु जब मुझे आपके शब्दों से इस बात पर पूर्ण विश्वास व शक्ति प्राप्त हुई। मैं इसे महापूर्वक स्वीकार करता हूँ। मैं अब मैं इस बार महत्त्व वाले कर्मों से पाँच महाव्रत चले तथा निरन्तर प्रतिक्रमण चिय जाने वाले कर्म में प्रविष्ट होना चाहता हूँ। गीतम के अनुमोदन पर उन्होंने वैरा ही किया और भयम भगवान् महावीर के तब मैं सम्मिलित हो गये।]

अमनोपासक आनन्द और गीतम

एक बार भगवान् महावीर वाणिज्य धाम के वृत्तिपकाश नामक शैव में ठहरे हुए थे। उस समय गीतम स्वामी के

दो-तीन दिन के उपवास बस रहे थे। वे अपने आराध्य भगवान् महावीर के निकट आये—समस्त प्रणाम किया एवं विधिबद्द उनही अनुज्ञा से मिश्राचरी के किन्ने भगर में गये। उष्ण मध्यम व हिमन झोपी के बरों से मिश्राचरी करन के परचात् वे वासिष्ठ बैठे रहे थे। जब वे कोसलाग सविबद्ध के पास से गुजरे तो उन्होंने झोपों को परस्पर यह बात बरते हुए धुना “देवानु-प्रियो! भगवान् महावीर के अन्तेवासी अमणोपासक आनन्द ने बीजन के अन्तिम क्षणों में की जाने वाली उप-क्रिया स्वीकार की है। इस समय कोसलाग सविबद्ध के आत्मुक्त के अन्तिम गृहस्थ में विरक्त पोषणशाला में बीजन और मृत्यु की आकाशा से रहित केवल आध्यात्मिक साध से आजीवन अग्रसन वा अनुशीलन कर रहे हैं। यह बात सुनकर गौतम आनन्द से मिल्ने के लिए उत्कण्ठित हुए और उत्काक पोषणशाला की ओर चले गये। गौतम को आते देखकर आनन्द अमणोपासक हुए और उत्काक से बचप हो उठा। करबय होकर उसने गौतम को गमस्कार किया और कहन लगा—भगवन्! मैं इस अपूर्व उप के कारण बहुत अत्यन्त हो चुका हूँ। अब आपके कारण कमलों में मस्तक रख कर विधिबद्द अग्रन करने में समर्थ नहीं हूँ। यदि आप कृपा जाने आये तो मैं ऐसा करने में सफल हो सकूँ।

आनन्द की अपूर्व-भक्ति देखकर गौतम आगे आये तब उसने चरणों में फिर टेककर विधिबद्द प्रणाम किया। कुछ बीजचारिक बातें-आप के परचात् आनन्द ने पूछा—भगवन्! क्या किसी गृहस्थ को अन्तिमज्ञान प्राप्त हो सकता है?

गौतम ने उत्तर देते हुए कहा—हो सकता है। आनन्द ने कहा—भगवन्! मुझे भी घर में रहते हुए अन्तिमज्ञान प्राप्त हुआ है। मैं पूर्ण पश्चिम और दक्षिण दिशा में लक्ष्यसमुद्र के बीच ही योजन तक के क्षेत्र को देखता हूँ एवं जानता हूँ। उत्तर दिशा में बुद्ध हिमवान् कर्णधर पर्वत तक देखता एवं जानता हूँ। ऊँची दिशा में सीधमें देवलोक तक एवं नीची दिशा में रत्नप्रभा पृथ्वी के सोलस्य नामक नरकवास तक देखता एवं जानता हूँ।

गौतम ने कहा—आनन्द! गृहस्थ को अन्तिम ज्ञान हो तो सकता है किन्तु इतनी बड़ी सीमाबद्ध नहीं हो सकता। का तुम्हारा यह कथन सत्य नहीं है। तुम्हें अपनी इस भूल के किन्ने प्रोत्साहित करना चाहिये।”

वित्तपूर्वक आनन्द ने फिर कहा—भगवन्! क्या कभी जैन शास्त्र में सत्य कथन के किन्ने भी प्रामाणिक बरता गया है? यदि नहीं तो फिर मुझे प्रामाणिक बरने की कोई आवश्यकता नहीं है, कृपा इस संबंध में आप ही प्रामाणिक करें।”

आनन्द की बात से गौतम संकाचीक हुये और उत्काक बड़ी से बच कर भगवान् महावीर के पास आए। उन्होंने बड़े-बड़े व मिश्राचरी पर्यटन करते समय असावधानी से होने वाले संमिश्र दोषों की आलोचना की। उसके परचात् अपना कथा हुआ आहार भगवान् को बिलम्बाया। यह सब कार्य विधिबद्द हो जाने के अनन्तर भगवान् को बंदना करके इस प्रकार पूछन लगे—“भगवान्! पूर्ण पश्चिम की ओर दक्षिण में बीच ही योजन तक उत्तर में बुद्ध हिमवान् पर्वत तक उत्तर सीधमें देवलोक तक और नीचे रत्नप्रभा के सोलस्य नरकवास तक देख सकें—क्या इतना बड़ा अन्तिमज्ञान किसी गृहस्थ को हो सकता है? इस सम्बन्ध में मेरे और अमणोपासक आनन्द के बीच मतभेद है। वह कहता है कि मुझे उपर्युक्त प्रकार वा अन्तिम ज्ञान प्राप्त हुआ है। मेरा कहना है कि गृहस्थ को इतना बड़ा ज्ञान नहीं हो सकता। अब उगे इस असत्य कथन वा प्रामाणिक सेना चाहिए। किन्तु वह इसके विपरीत मुझे ही प्रामाणिक केने को कहता है। कृपा आप ही परचात् कि प्रामाणिक किसे करना चाहिये।”

भगवान् महावीर ने कहा—गौतम! आनन्द का कहना ठीक है। अब प्रामाणिक मुझे ही करना चाहिये। इस विषय में आनन्द के घर जाकर उससे लामा मांगनी चाहिये। गौतम ने अपनी भूल के किन्ने सविन भी आना-जानी नहीं की और वे उगी लामा मांगना के लिए आनन्द के घर पहुँचे और अपने बड़े हुए के लिए आनन्द से लामा मांगी। यह था उनका मिश्राचर और मिश्राक जीवन।

महाशक्त और गौतम

गौतम भगवान् महावीर के गणधर होन के साथ-साथ उनके सदोपासक भी व। जलक बार उद्गहन करना बिनाय घरेन देकर उन्हें स्वान विनोद पर भजा था। अमणोपासक महाशक्त के पास भी एक बार भगवान् महावीर न उद्गहन विनोद से उनकी भजा था। वह घटना इस प्रकार है—

अमनोपासक महासतक राजगृह निवासी था। वह एक बहुत बड़ा जगद्गुरु व्यक्ति था। उसके ठेक स्थिती थी। उनमें रेवती सबसे प्रमुख थी। विशेष कामासतक होने के कारण उसने अपनी सब चीजों को मरवा बाका था। सारे पुत्रों की वह वकेली ही मातृमित्र हो गई थी। महासतक भगवान् महावीर के पास अमनोपासक बनकर धार्मिक जीवन की ओर मुका। वह अमल बन्धन गुणवत् और धिक्कारों का अनुशीलन करने लगा। काकातर में उसने अपना बड़े लड़के को घर का धार धीमा और स्वयं विद्या रूप से धार्मिक श्रियाओं में रहने लगा। जब वह भोजों से विरक्त होकर रहने लगा तो रेवती का दिल ठिसमिठा उठा। उसके किये यह स्थिति दिन पर दिन बसहा होने लगी।

एक दिन वह कामादुर होकर बहकता हुआ महासतक के पास पहुँची और स्त्री सुकम हावभाव विस्तारती हुई कहने लगी—“महासतक ! ये भाग्यी हैं कि तुम्हारे मन में आजकल धर्मगुरुपण पाग चला है। तुम मुक्ति के इच्छुक हो उठे हो। परन्तु मैं समझती हूँ कि यदि तुम मेरे से बाधित हो मेरी कामनाओं को पूरा करते रहो तो उससे अधिक मुक्ति फिर क्या हासु हो सकती है ? इस प्रकार दो तीन बार आग्रह पूर्वक कहने पर भी महासतक अपनी छावना पर अविन रहा। उसकी इस प्रार्थना पर किञ्चित् भी ध्यान नहीं दिया और मील रहकर उस अनुकूल परिपक्व का सामना करता रहा। कर्मज नारी हलदी हुई बल्ला के साथ-साथ उसने तपस्या भी प्रारम्भ की। उससे उसका सटीर केवल वसिष्ठपर रह गया। अन्त में बाजीबन मनसुन का अनुशीलन करते हुए उसको अवधिज्ञान की प्राप्ति हुई। उस स्थिति में एक दिन फिर रेवती काम से पीडित होकर बहो या पहुँची एवं वक्ते की तरह ही महासतक से प्रार्थना करने लगी। पहुँची बार जब रेवती ने इस प्रकार की प्रार्थना प्रकट की तब महासतक कुछ नहीं बोला। दूसरी बार भी महासतक उसी प्रकार अविन रहा। परन्तु तीसरी बार जब रेवती कामान्व होकर उसे विनकारने लगी और विविध प्रकार से आचरण करने लगी तब महासतक कुछ हो उठा। उसने रेवती को उसके अग्र व्यवहार के किये फटकारा और अपने अधिज्ञान के बल पर उसको कहा कि—“तू साध विन के अन्तर अन्तर दोष से पीडित होकर अग्रेगी एवं एतप्रमा के अलक्ष्य नामक नरकवास में चौपसी हुनार बर्ष की स्थिति प्राप्त करोगी।

महासतक की इस आनोसपूर्व अधिधनानी को सुनकर रेवती बलवत् भयाकुल और खलस्त होकर वापिस घर लौट आई। वह समझ गई कि अब महासतक का उसके प्रति कोई अनुपान नहीं है। उसे इससे बलवत् कुछ हुआ। वह उस असमाधि के कारण रोमाञ्जित हुई और सातवें दिन नष्ट बनी।

भगवान् महावीर उस समय राजगृह में आये और गुणशील नीत्य में उठे। उन्होंने महासतक को इस पापाचार से मुक्त करने के लिये गौतम को महासतक और रेवती के विषय का साध विवरण सुनाया और कहा कि—गौतम ! तुम बहो पापों और इस प्रसंग में जो महासतक की बल्ला कल्पित हुई हैं, उसे प्रायश्चित्त देकर शुद्ध करो। भगवान् महावीर का आदेश प्राप्त कर गौतम बड़ा नम्र और महासतक को समझा कर विमुक्त किया।

गौतम और स्कन्दक

बनमाला से बोड़ी बुर पर स्थित आवासीय नगरी में सर्वमाखीपरिब्राजक के शिष्य स्कन्दक रहते थे। वे बाल्यायन योग के थे। वे बापे मेरी के तथा अन्य अनेक छात्रों के गुरुवर विद्वान् थे। ब्राह्मणों और परिव्राजकों के दर्शन का उन्होंने बहुत चिन्ता किया।

उस समय आवासीय नगरी में निर्द्वय प्रवचन की मधी गति समझने वाला पितक नाम का शिष्य रहता था। एक दिन वह बाल्यायन गोत्री स्कन्दक के पास आया साधारण बातकियापके पश्चात् उसने स्कन्दक को सम्बोधन करते हुए उनके सम्मुख कुछ प्रश्न रखे। मायम ? कोन सान्त है या अनन्त ? जीवन सान्त है या अनन्त ? सिद्धि सान्त है या अनन्त ? सिद्ध सान्त है या अनन्त ? किस प्रकार के मरण से प्रवचनम भटता है ? इन उपर्युक्त प्रश्नों के उत्तर मुझे दीक्षी जान मैं और भी तुमसे कुछ प्रश्न कर सकूँ।

निरुक्त के इस प्रकार पुछ जाने पर स्वल्पक दक्षिण हो उठे । वे पिण्ड के प्रश्नों का उत्तर देने में असमर्थ रहे । मागध को भीन देवका वैशाखिक नियुक्त निर्वाण ने फिर उसी प्रकार चौ-टीन बार वही प्रश्न किये । किन्तु स्वल्पक के लिये उनका उत्तर तो क्या मुह खोलना भी मुश्किल हो गया । वह किर्तव्यनिष्ठ की तरह जड़ा देब रहा था कि कुछ मनुष्या की पारस्परिक बातें उसके कानों में पड़ी । वे लोग परस्पर इस प्रकार कह रहे थे—देवानुप्रियो ! भगवान् महावीर सत्तम व सर्वदर्शी मान रामानुजाम विहार करते हुए कर्णगंगा के छत्रपलाश भाग के उद्यान में आकर ठहरे हैं । देवानुप्रियो ! इस प्रकार की परिव्रज्या के दहन अभिषादन अभियमन आदि तो दूर रहे, केवल उसके नाम गौर सुनने यात्र से ही मनुष्य का कल्याण हो जाता है । अब मान हम लोग सभी वहाँ चलें और उस परिव्रज्या की पर्याप्तता कर अपने आपको इतार्थ करें । इस प्रकार राजा मुषराज कोट्टपाळ कौटुम्बिक माण्डविक सार्यवाह आदि अनक प्रकार के लोग भी परस्पर बातें करते हुए पावस्ती के बीचों बीच होकर जा रहे थे ।

वह सुनकर मागध के विचारों में भी एक कम्पन आया और सोचा कि मुझे भी वहाँ जाना चाहिये और उपर्युक्त प्रश्नों का उत्तर भगवान् महावीर से प्राप्त करना चाहिये । वह अपने रहने के स्थान पर आकर कुछ परित्राजक सम्बन्धी उपकरण-विशेष कृशदामाका कुण्डिका आसन कमण्डलु आदि ग्रहण कर भगवान् महावीर के दर्शनार्थ चल पड़ा ।

इस समय भगवान् महावीर न गीतम को सम्बोधित करते हुए कहा—गीतम ! क्या भग्न विर परिचित पूर्व जन्म के निम को देखना चाहते हो ? गीतम आश्चर्यान्विष्ट होकर पूछने लगा—भगवान् ! मेरा विर परिचित पूर्व जन्म का निम कौन है और मुझे क्या मिथेया ? भगवान् न गीतम को सारा झोरा बतलाते हुये कहा—गीतम ! अब वह तुम से अधिक दूर नहीं है । जोड़े ही समय में तुम से साक्षात् करने वाला है । गीतम ने फिर उत्कण्ठा भरे शब्दों में पूछा—कब ! क्या वो मेरा पुत्र जन्म का साथी आपक पास वीक्षित होगा ? भगवान् इसका उत्तर दे ही रहे थे कि स्वल्पक भी वहाँ आ पहुँचे । गीतम उन्हें निश्चय आने जानकर क्षीप्रता से बढ़े होकर दस बीस कदम आग चलकर उनके मन और उनके मिच्छते हुए शोभे—स्वल्पक ! आप आ कबे आपके इस भर्माध्यवसाय का मैं स्वागत करता हूँ । इस प्रकार स्वागत करते हुए स्वल्पक की के भाल के शरय से अभ्यस्त हो गीतम उन्हें साज में लेकर भगवान् महावीर के पास पहुँचे । स्वल्पक न विधिपूर्वक भगवान् महावीर को वन्दन किया और अपने मन के संदेहों का निराकरण करने के लिये अनेक प्रश्न पूछे । भगवान् महावीर ने अपनी वसुधामयी वाणी से उनके सब प्रश्नों का समाधान कर दिया । अन्त में स्वल्पक ने अपने आपको भगवान् महावीर के चरण-चक्रों में समर्पित कर दिया ।

वीक्षित होकर उन्होंने बारह वर्षों का अध्ययन किया । तीन सिद्धान्तानुसार उन्होंने विविध प्रकार की उपस्थाएँ की । विविध प्रकार से आठापनाएँ की । उनकी उपस्था व आठापना का वर्णन विद्याहपमसी सूत्र के दूसरे छठक में विशेष रूप से दिया गया है । इस प्रकार अति बड़ीर उपस्था व आठापना के द्वारा उनका शरीर केवल अस्तिपन्नर मान रह गया सब अन्त में उन्होंने अनशन किया और समाधिभरण प्राप्त कर बारहवें स्वर्ग में वार्हिस सागर की आगु बाके देखा हुए ।

गीतम भग्न विर परिचित पुत्र जन्म के साथी को विरिगत होन पर भी भूले नहीं थे । उन्होंने भगवान् महावीर से पूछा—स्वल्पक वहाँ से आयुष्य पूर्ण करने वहाँ आयेने ? भगवान् महावीर ने कहा—गीतम ! स्वल्पक वहाँ से आयुष्य पूरा करने महाविदेह राज में सिद्धल को प्राप्त करेया । यह बात सुनकर गीतम अत्यन्त प्रसन्न हुए । वस्तुतः उन्हें किसी भी स्त्री के कल्याण में बहुत ही अभिरुचि रहा करती थी ।

चिन्तन सम्बन्ध

गीतम स्वामी के अनेक शिष्य केवल ज्ञान प्राप्त कर चुके थे । पर उनको वैश्व ज्ञान प्राप्त नहीं हुआ था । अतः ईश्वर इन विषय को लेकर चिन्तायुक्त हो आया करते थे ऐसा कुछ टीकाकारों का मत है । छद्ममत्स्य के निय एना होना असम्भव भी नहीं है । कहा जाता है कि एक बार गीतम को भगवान् महावीर ने कुछ अगममन्त्रता में दूब हुए देगा । उनकी इन अन्तर्भाव उदासीनता को विचार के लिये उन्होंने उत्पन्न ही सम्बोधित करते हुए कहा—गीतम ! क्या तुम्हें मानुम है कि जाता यह सम्बन्ध किना चिन्तन है ? तुम बहुत कठमे समय से मेरे समक्ष से आतिरु होने आ रहे हो । अनेक

अर्थों से मुग्धता और मेघ घुमघुम सम्बन्ध है। यौतम ! अधिक क्या कहूँ यहाँ से भी हम दोनों समान बहिष्कार, समान श्रद्धा और समान भावों को प्राप्त करेंगे। भगवान् के इस कथन से यौतम की उदासीनता मिट गई और वे आत्मतृप्ति पूर्वक अपनी साधना में लग गये।

केवल्य प्राप्ति

भगवान् महावीर अन्धीतरह जानते थे कि यौतम का मेरे प्रति अगाध स्नेह मात्र है और वह सब स्वर्णिप मोक्षपथ ही हो जाता है। वे उनके उस मोह मात्र को झुलाना चाहते थे। इसी किये उन्होंने जब अपने योगसमन का समय धीमा देखा तब यौतम को धर्मवर्षा के किमि अन्त्य भज दिया। उस अन्तिम रात्रि को वे भगवान् के पास नहीं रह सके। यही उनके मोहता का कारण बन गया। भगवान् निर्वाण पथ को प्राप्त हो चुके थे। यौतम स्वामी को यह संवाद परिवर्त रात्रि के समय में मिला तो उनके चटका मन को बहुत बड़ा आघात पहुँचा। उस रात्रि में वहाँ जाकर धर्म वर्ण करने का भी परवाहाता हुआ। सबसे अधिक लुम्फाहट उन्हें इस बात से हुई कि भगवान् ने स्वयं आत्म-मुक्ति कर ली अन्तिम समय में अपने से अलग कर दिया। उन्होंने मन ही मन भगवान् को अनेक उपसम्यग् दे डाले। अपने आपको बिकाराते हुए उन्होंने सोचा कि यदि मुझे इस बात का थोड़ा सा भी पता चक गया होता तो मैं एक लाख के किये भी उनसे बिलग नहीं होता। परन्तु अब क्या किया जाय जब कि भगवान् स्वयं ही जोषा देकर चले गये।

इस प्रकार बहुत देर तक यौतम मोहबन्ध माना सकस्य विकस्य करते रहे, किन्तु अन्त में उनकी मोह निद्रा भग हुई। वे महाराष्ट्र से सोचने लग कि भगवान् तो बस्तुतः बीतराग थे। उनके किये सारी दुनिया एक समान थी—वे भला मोहमस्त कहे हो सकते थे ? किसी के घटीर के साज प्रभ होना समझघाटी की बात नहीं है। यह मोहकर्म की प्रवृत्ति है। भगवान् निर्मोही थे। उनके किये मूस ऐसा चित्तन करना उचित नहीं। फिर क्या था मोह का परवा फट गया। भगवान् यौतम को उसी समय केवलज्ञान प्राप्त हो गया।

बाह्य और आन्तरिक व्यक्तित्व

यौतम स्वामी पर महान् संत थे। उनका व्यक्तित्व सारे संसार के किये एक आदर्श था। यद्यपि वे भगवान् महावीर के अवस्था में बाढ बप बडे थे फिर भी एक आदक की तरह सरल और विनम्र होकर रहा करते थे। भगवान् के प्रभम दण्डर चिय होने पर भी उनकी आत्मा को कहीं अहंकार छू तक नहीं पाया था। यदि धृत अवधि और मन पर्यय—ये बार मान उन्हें भगवान् की विद्यमानता में ही प्राप्त हो चुके थे। कैवल्य की प्राप्ति भी उन्हें भगवान् के निर्वाण पथ प्राप्त होने के तत्काल परचल ही हो गई। जैन धासन ने मैं वे महान् सन्निपाटी धाम् माने जाते हैं। आगमों में उनके किये उस उपस्ती और उपस्ती बीच उपस्ती और मुक्ती और बहुपाटी अधिष्ठ-विपुल ऐकोप्य सर्वासार-सन्निपाटी जावि विचपम प्रवृत्त हुए हैं जो कि उनके आंतरिक व्यक्तित्व की प्रजापिठ करने वाले हैं।

इसी प्रकार उनका बाह्य व्यक्तित्व भी बड़ा आनर्पक था। उनकी घटीर संघर्ष का कर्मन आत्मनघाटी ने इस प्रकार दिया है प्रभम घटीर, मुहूर्त आहति घटीर पर अचित स्वर्करेला के समान औरकर्म समचतुरस संस्वाल (पदाधन सगातर बदन से बुटन और छीन तक की लम्बाई और चौड़ाई की समानता) बृह संतुलन मुक्त उनका घटीर था।

निर्वाण प्राप्ति

भगवान् महावीर के परचात् घटीर बारह वर्ष तक कैवल्य अवस्था में बिहार करते हुए वे इस धरा को पवित्र करी रहे। उनका अन्तिम प्रभम रात्रिमुह मगर में हुआ जो कि उस समय भारत का एक प्रसिद्ध मगर था। वही उन्हें निर्वाण पर प्राप्त हुआ। उठने आन आयुष्य में वे पचास वर्ष गृहस्थावस्था में तीस वर्ष छपरस अवस्था में और बारह वर्ष वनस्थ-अवस्था में ध्यानीन विच। इन प्रकार उनको समग्र आयुष्य ९२ वर्ष का प्राप्त हुआ था। उनके निर्वाण प्राप्त होने से सनार का एक महान् मन उठ गया किन्तु उनका आदर्श और उनका व्यक्तित्व आज भी उसी तरह से विद्यमान है तथा संसार के किये एक प्रजा-नतम भी तरह मार्ग दिया रहा है।

तिष्ठणराजं भगवतो पवणं पावपणिं अहसहसीर्यं ।

अभिगमनं मयं परितपं कित्तणं सुंफज्जा पुनवा ॥११॥

अम्माभिषेयं तिसकमणं चरणं नामुपपायं न निम्माणे ।

विणं ओजमवणं मवरं मदीसरं भोमं नगरेत्तुं ॥१२॥

अट्ठावममुञ्जितं गयमपपाए यं अम्मचक्के यं ।

पाए उहावत्तणं अमस्पायं अं वंवादि ॥१३॥

अर्थात् सर्वेन सम्पत्त-ज्ञानं चारिणं तप वैराग्यं विमय-विपयकं भावनाए विन कारणों से प्राप्त होती है। इनको स्वस्वार्थों के साधन कर्तृया ॥१२१॥

तीर्थंकर भगवन्तों के उनके प्रवचन के प्रवचन-प्रचारक प्रभाषक आचार्यों के, केवल मन पर्यन्त अवधिज्ञान वैश्यादि अतिष्ठप लम्बिवादी मुनियों के सम्मुख जाने समस्कार करने उनका दर्शन करने उनके पुत्रों का कीर्तन करने उनकी वध वस्त्रादि से पूजा करने से सर्वेन ज्ञान चारिण तप वैराग्य सम्पत्ती पुत्रों की वृद्धि होती है ॥१२॥

आमस्मात्पाकं स्वानं अम्माभिषेकं स्वानं बीजां स्वानं अमपावत्ता की विहार भूमि केवल ज्ञानोत्पत्ति का स्वान, बीर निर्वाण कस्यापक भूमि को तथा देवदेव असुरादि के भवन देव पर्वत गन्दीश्वर के वैश्यो बीर अन्तरदेवों के भूमिस्व भवरो में रही हुई जिनप्रतिमाओं को तथा (१) अष्टापद (२) उज्ज्वल (३) गजाष्टपद (४) वर्मचक्र (५) अहिज्जास्ति पत्तं-गाव (६) रत्नाकर्त-पञ्चोर्ध्व (७) कमरोत्पाद इन मानों से प्रसिद्ध बीजतीर्थों में स्थित जिनप्रतिमाओं को मैं स्तुत्य करता हूँ।

निर्मुक्तिकार भगवान् महाब्रह्म स्वामी ने तीर्थंकर भगवन्तों के जन्म बीजा विहार, ज्ञानोत्पत्ति निर्वाण आदि के स्वानों को तीर्थ स्वरूप मानकर वहाँ रहे हुए जिनवैश्यो को बंधन किया है। यही वही परन्तु पावप्रणीय बीजाभिजन स्वाना भगवन्ती आदि पुत्रों में जन्म देन स्थित असुर-भवन स्थित मेकमवत स्थित गन्दीश्वर द्वीप स्थित बीर अन्तर देवों के भूमि-धर्म स्थित भवरो में रहे हुए वैश्यो की सास्त्व जिनप्रतिमाओं को मैं स्तुत्य किया है।

निर्मुक्ति की भाषा १३२ वीं में निर्मुक्तिकार ने तत्कालीन भारतवर्ष में प्रसिद्ध पाये हुए सात महास्वत वैज-तीर्थों को बन्दन किया है, जिनमें एक कोङ्कर क्षेत्र सभी प्राचीन तीर्थ विच्छिन्न हो चुके हैं। फिर भी शाल्मो तथा भगवन्तों में इनका भी वर्णन मिलता है। उनके आचार पर इनका वहाँ समेप में विस्मय किया जायेगा।

(१) अष्टपद

अष्टापद पर्वत महाभयैकालीन अयोध्या से उत्तर की दिशा में अवस्थित था। भगवान् महाभयैक जब कभी अयोध्या की तरफ पसारते तब अष्टापद पर्वत पर झरते थे और अयोध्यावासी राजा-मन्त्री उनकी बर्मे-धमा में दर्शन भवता रहे तथा वर्म भवचार्य करते थे। परन्तु वर्तमानकालीन अयोध्या के उत्तर दिशा माय में ऐसा कोई पर्वत दृष्टिकोण पर नहीं होता जिसे अष्टापद माना जा सके। इसके कारण अनेक झगड़ होते हैं। पहला तो यह है कि उत्तरदिक् विनाय में भारत से खड़ी हुई पर्वत श्रेणिना उस समय में इसकी ऊँची और हिमाच्छादित नहीं थी किन्तु भी बाज हैं। दूसरा कारण यह है कि अष्टापद पर्वत के शिखर पर भगवान् महाभयैक और उनके गणवर तथा अन्य दिव्यों का निर्वाण होने के बाद देवताओं ने तीन स्तूप और सात चक्रमूर्तियों से घिरेगिरिवा नामक जिनवैश्य बनवाकर उसमें बीबीध तीर्थचक्रों की वर्म-भातोपेत प्रतिमाएँ प्रसिद्धि करवाने वैश्य के द्वारा पर मोहमय आत्मिक द्वारापाक स्थापित किये थे। इसका ही नहीं परन्तु पर्वत को चारों ओर से छिन्नकारक सामान्य भूमिपोषण मनुष्यों के किये शिखर पर पहुँचना अत्यन्त बगला विना था। उसकी ऊँचाई के बाट भाग कर क्रमशः बाट मेकलाएँ बनवाई थी इसी कारण है पर्वत का अष्टापद यह नाम प्रचलित हुआ था। भगवान् महाभयैक के इस निर्वाण स्थान के दुर्दम बन जाने के बाद देव विद्यावर, विद्याचार्य लम्बिवादी मुनि और अजाचार्य मुनियों के शिष्या अन्य कोई भी दर्शनार्थी अष्टापद पर नहीं जा सकता था और इसी कारण से भगवान् महाबीर स्वामी ने अपनी बर्मेतना में यह दूजन किया था कि जो मनुष्य अपनी कामकर्मित से अष्टापद पर्वत पर पहुँचता है वह उसी घब में संसार से मुक्त होता है।

अष्टापद के अग्रप्राय होने का तीसरा कारण यह भी है कि संसार चक्रमूर्तियों के पुत्रों में अष्टापद पर्वत स्थित जिनवैश्य स्तूप आदि को अपने पूर्वव बंधन गच्छती के स्मारक के चारों तरफ़ वही आई कुबलाकर उसे पंचा के अक्षप्रवाह में मरणा दिया था ऐसा प्राचीन वैज कथासाहित्य में किया गया वर्णन आज भी उपलब्ध होता है।

उत्पन्न भग्न वारणों से हमारा अष्टावर्ष तीर्थ जिसका निर्देश श्रुत केवली भगवान् भद्रबाहु स्वामी ने अपनी भाषारंग निर्मुक्ति में सर्वप्रथम किया है, हमारे लिये आज अत्यन्त ही महत्त्व बन चुका है ।

भाषारंग निर्मुक्ति के अतिरिक्त आश्चर्यकर निर्मुक्ति की निम्नलिखित घाटाओं से भी अष्टावर्ष तीर्थ का विशेष परिचय मिला है —

अह भगवं भवमहो पुष्पाजमनुजय समयहस्तं ।

अनुपुम्बि विहरिण्यं पत्ती अट्टवर्षं सेरं ॥४३३॥

अट्टवर्षमि सेरे चउदनमसेण सो महुरिखीरं ।

दसहि सहुससहि समं निम्बाजमनुत्तरं पत्ती ॥४३४॥

निम्बाजं ? चिन्तापिहं विपत्तं इत्थाज-सैवगार्वं च ।

सकहा ३ पुम विगहरे ४ वायप ५ तेजाप्रतिप्रमिति ॥४३५॥

तब ससार दुष्ट का जन्म करने वाले भगवान् श्रवणसेव सम्पूर्ण एक काक पूर्ववर्षों तक पुष्पी पर विहार करके अनुक्रम से अष्टावर्ष पर्वत पर पहुँचे और छः उपवास ने तप के जन्म से दस हजार मुनिगण के साथ सर्वोच्च निर्वाण को प्राप्त हुए ॥४३३॥४३४॥

भगवान् और उनके शिष्यों के निर्वाणान्तर कतुनिवासों के देशों में आकर उनके शवों के अग्नि उत्साराव तीन चित्ताएँ बनवाईं । पूर्व में गोसावार् चित्ता तीर्थकर के शरीर के बाह्यार् अग्नि में त्रिकोणाकार चित्ता इत्थाजुबय समयपर्वों के तथा मधुमिषों के सबबाह्य बनवाई, और पश्चिम चित्ता की तरफ चौकोर चित्ता धव धमणय के शरीर संस्कारार् बनवाई, और तीर्थकर आदि के शरीर यथास्थान चित्ताओं पर रत्नकर अमिन्कुमार देवों ने उन्हें अग्नि द्वारा मुक्ताया धामकुमार देवों ने बन्धु हाप अग्नि को जोड़ दिया और जर्म-मास के एक ज्ञान पर मेककुमारों ने अमृत्पि द्वारा चित्ताओं को ठंडा किया । तब भगवान् के ऊपरी बायें जबड़े की छत्रा ने बाहिनी तरफ की ईशाना ने तथा निचल जबड़ की बाई तरफ की चमरान ने और बाहिनी तरफ की दाहिं बलीन ने ग्रहण की । इनके अतिरिक्त धव देवों ने भगवान् के शरीर की अन्य अस्त्रियाँ ग्रहण कर ली । तब बड़ी उत्सवित राजादि मनुष्यमण ने तीर्थकर तथा मुनियों के शरीर ग्रहण स्वार्णों की मस्ती को भी पवित्र जानकर ग्रहण कर लिया । चित्ताओं के स्थान पर देवों ने तीन स्तूप बनवाये और जल चक्रवर्ती में चौबीस तीर्थकरों की बर्णमानेय सपरिकर मूर्तियाँ स्थापित करने योग्य त्रिगुह बनवाये । उस समय जिन मनुष्यों को चित्ताओं से अस्त्रि अस्त्रि नहीं मिला था उन्होंने उसकी प्राप्ति के लिये देवों से बड़ी तत्परता के साथ याचना की जिसने इस अवसरपिणी नाम में याचक राज्य प्रचलित हुआ । चित्ता पुष्पा में अग्नि जल करने के कारण तीन पुष्पों में अग्नि स्थापन करने का प्रचार चला और ईसा करने वाले आहिनाग्नि बह्माये ।

उत्पन्न स्रोतस वर्णन के अतिरिक्त भी अष्टावर्ष तीर्थ से सम्बन्ध रखने वाले अनेक वृत्तांत सूत्रों अत्रिों तथा (पीठ पित्) प्रकीर्णक जैनग्रन्थों में मिलते हैं । परन्तु इन सबके वर्णनों द्वारा विषय की बहाना नहीं चाहते ।

(२) उज्जयान्त (उज्जयन्त)

उज्जयान्त यह गिरगार पर्वत का प्राचीन नाम है इसका दूसरा प्राचीन नाम ईशानक पर्वत भी है, 'गिरगार' यह इसका पीठ पर्वत नाम है जो बम्बो कमानों आदि में मिलता है ।

उज्जयान्त तीर्थ का नाम निर्देश भाषारंग-निर्मुक्ति में किया गया है जो ऊपर बना आये हैं । इसके अतिरिक्त बम्बसूत्र (रामानुज-अष्टमाप्ययन) आश्वयजसूत्र आदि में भी इसके उल्लेख मिलते हैं । बम्बसूत्र में इस पर्वत पर भगवान् मेकिनाथ के वीधा नेत्र-ज्ञान तथा निर्वाण नामक तीन ब्रह्माण्ड होने का उल्लेख किया गया है । आश्वयजसूत्रानुसृत मिश्रण की निम्नोक्त भाषा में भी भगवान् भविष्य के वीधा ज्ञान और निर्वाण ब्रह्माण्ड होने की सूचना मिलती है —

उज्जयान्त सेल मिहरे दिग्गज मार्ग निरौहिता जम्भ ।

त बम्बचवर्षट्टि अरिहन्ति भवमाणि ॥४४॥

अर्थात्—उज्जयंत^१ पर्वत के शिखर पर जिसकी सीढ़ी केवलज्ञान और निर्वाण हुआ उस धर्म-वक्त्रकी भयवान् नेमात्र को भी समस्तार करता है ।

उज्जयंत तीर्थ के संबन्ध में अथ्य भी बनेक सुत्रों तथा उनकी टीकाओं में उल्लेख मिलते हैं परन्तु इन सबका वर्णन करते लक्ष को बढ़ाया उचित न होगा । आचार्य जिनप्रमसूरिद्वय उज्जयंत महातीर्थ कल्प तथा अन्य विद्वानों के रचे हुए प्रस्तुत तीर्थ के स्तव आदि के कतिपय उपयोगी उद्धरण देकर इस विषय का निष्कर्ष करना ही पर्याप्त समझा गया है ।

उज्जयंत पर्वत के अद्भुत कानिष्ठ पर्वतों से समुद्रिणी होने के सम्बन्ध में आचार्य जिनप्रम न अपने कल्प में बहुत सी बातें नहीं हैं, जिनमें से कुछ एक अनोखक नमूने पाठकों के अवलोकनार्थ भीचे दिये जाते हैं —

अवलोमनसिहुरसितासवरेण तत्त्व वररसो सवह ।

सुत्रपक्षसरिसवणो करेह मुष्णं वरं हेयं ॥२७॥

विरिपुत्रबुधव्यारे अविज्जनासमपयं न नामिष्य ।

तत्त्व वि पीडा पुङ्गी हिमवाए होह वरहेयं ॥२८॥

वि तीर्थ क पृ ८ ।

उज्जयंतपद्मसिहुरे आरहित वाहिनेन जलमरिते ।

सिणि वसुसममिते पूढकरं वं दिक माय ॥३॥

उज्जयंतं विष्णं विस्मिन्मित्र निउमेय तत्त्व गंतव्यं ।

वण्डैतरानि वारस दिम्बरसो वसुसमरितो ॥३१॥

वि ती क पृ ८ ।

उज्जयन्तावसिहा विस्वाया तत्त्व अवि पाह्यं ।

तानं उत्तर पाते वाहिनेयवह्मूहो विवरो ॥३२॥

तत्त्व य वाहिनेमाए वसुसममूहो हिमसवणो ।

अवि रसो सववेहो विवह मुष्णं न संदेहो ॥३३॥

वि ती क पृ ८ ।

१—विद्वत्पर्व की यह तथा इसके साथ की "वसुसमरित" यह दोनों गाथाएँ प्रसिद्ध मान्य होती हैं । परन्तु यह सब और निम्न प्रसिद्ध की यह कहना कठिन है । प्रभावक चरित्रात्मक आचार्य अप्यमदित के प्रबन्ध में एक उपासना है जिसका मार्गस यह है कि 'एक समय उज्जयंत (उज्जयंत) तीर्थ की यात्रा के लिए राजा नाम सब मेजर उज्जयंत की उत्कटि में पहुँचा । वहाँ दिग्गम्बर तीन सय भी आया हुआ था । उन्होंने नाम को ऊपर बाने से रोका । तब नाम सैनिक बल का प्रयोग करके उठन हुआ तो अप्यमदित्पूरिण उसको रोहकर कहा—आत्मिक वायेंकि विधित प्राणी संहार करना अनुचित है इस समझे का निपटारा हमारे प्रकार से होता चाहिये । उन्होंने कहा—'हो भूमाग्री बन्ध्याओं को बुलाता चाहिये श्वशाम्बरों की बन्ध्या शिगम्बर अपने पाय और दिग्गम्बर सयकी बन्ध्या स्वताम्बर संघ ने पास रखी जाय । फिर दोनों संघ के अग्रतर्क चर्माचार्य बन्ध्याओं को तीर्थ का निर्णय करने के प्रमाण पुरे । आचार्य अप्यमदित्पूरि ने स्वैताम्बर सय की तरफ बढ़ी शिगम्बर संघ की बन्ध्या के मृग ने अम्बिका देवी द्वारा (उज्जयन्त) यह गाथा कहलायी और तीर्थ स्वैताम्बर सम्प्रदाय का स्थापित किया । परन्तु यह उपासना एतिहासिक दृष्टि से मूर्खतावत् नहीं है क्योंकि आचार्य अप्यमदित् विषय संवत् ८ में जन्मे के और सबसे तात्परी में उनका जीवन स्थानीय हुआ था तथा आचार्य हरिमह मूर्तिजी जो इनके ही वर्ण के अधिक पूर्ववर्ती के विद्वत्पर्व की टीका में लिखते हैं कि 'विद्वत्पर्व की आदि की तीन गाथाएँ त्रियमूर्तियों की होती हैं । अन्तिम दो गाथाओं के बोधन का नियम नहीं है । इनमें यह निश्च होता है कि वह गाथाएँ हैं तो हरिमह मूर्तिजी की पूर्ववर्ती की परन्तु हैं प्रसिद्ध इमार्गने आचार्यों ने इनका बोधना अनियत बताया है । हरिमह मूर्तिजी के पूर्ववर्ती आचार्य हैमचन्द्रपूरि आदि ने भी अपने बचों में वही आशय व्यक्त किया है ।

इस उज्जयिनीकर्म अविज्ञप्त ओ बरह मिश्रमत्तो ।

कोट्टिकम्पपणामो सो पावह इच्छिप्त मुक्तं ॥४१॥

वि ती क पु ९ ।

अर्थात्—अबोधन दिग्बर की छिटा के पच्छिम दिग् विभाग में शुक्र की पंच जैसा हरे रंग का बोधकर्म लगता जाता है जो ठाम को मध्य मुक्त बनाता है ॥२७॥

उज्जयिनी पर्वत के प्रधुम्नाक्षर तीर्थ स्थान में अम्बिकाक्षमपत्र नामक जग है जहाँ पर पीतवर्ण की मिट्टी पाई जाती है जिस ठेक साब का साप जेन से बढ़िया सोना बनता है ॥२८॥

उज्जयिनी पर्वत के प्रथम दिग्बर पर चढ़कर अग्नि दिशा में तीन सौ धनुष अर्थात् बारह सौ हाथ नीचे उतरना बहुत पुनितरु नामक एक विल अर्थात् भूविबर मिलता उसको लोचकर सावधानी के साथ उसमें प्रवेश करना और अहतासीम हाथ तक नीतर जान पर झोड़े को सोना बनाने वाला विष्णु रस मिलेगा जो अंबुफल सुधु रस का होगा । १ - ३१॥

उज्जयिनी पर्वत पर 'आनदिता' नाम से प्रख्यात एक बड़ी गिरी है जिसपर मण्यको का एक जम्पा लगा हुआ है उसमें उतर दिया में जान पर अग्नि की तरह जानबाला एक अंबोमुख विबर मिलेगा उसमें पानीम हाथ नीचे उतरने पर अग्नि भाग में हिमालय का सा रक्तवर्ण छतवेणी रस मिलेगा जो ताब को बचकर छाया बनाता है इसमें कोई मध्य महा है । ३६ - ३७ ।

इस प्रकार जो जिनमस्त कुपमाण्डी (जवा) देवी को प्रणाम करके भगमें बाका साथ बिना उज्जयिनी पर्वत पर रमायन बल साधना करेगा वह मनोविकल्पित सुख का प्राप्त होमा ॥४१॥

जिनमस्तमूर्ति हठ उज्जयिनी महारस के अतिरिक्त अन्य भी अनेक कस्त और स्वयं उपस्थित होने हैं आ पीरागिरि जाने हुए भी ऐतिहासिक दृष्टि से विप्र महत्त्व के हैं । हम इस सब के उद्धारण देखर सत्य को नहीं बढ़ावेंगे । बल उपपत्ति यजिन साधारण दहर लेन को पूरा करेय ।

'ऐनरगिरि बन्ध मक्षप' में इस तीर्थ के विषय में कहा गया है—अम्बान् ममिषाच न उग्रगिरि न समीप मितानन पर दैता प्रह्न की महामात्रवत में बन्धमान प्राप्त किया लक्षाराम में धम देवता की और अबोधन नामक ऊँचे दिग्बर पर निर्वास प्राप्त किया ।

'ऐनर की क्षेत्रमा में शुक्र बासुदेव न मिच्छमल आदि तीन बस्यानका का उत्पन्न करके रत्नप्रतिमाभा से धामिन तीन जिन-वैद्य तथा एक अम्बादेवी का मन्दिर बनवाया । (वि ती क पु ९) ।

'ऐनरगिरि बन्ध' में कहा है—पच्छिम दिशा में सौराष्ट्र देश स्थित ऐनर पर्वतराज के दिग्बर पर भी ममिषाच का बहुत ऊँचे दिग्बरकाग जवन था जिसमें पत्रके प्रथमान् ममिषाच की की क्षेत्रमयी प्रतिमा प्रतिष्ठित थी । एक समय उत्तराग्न के विमूर्धन ममान बरमीर देव न अग्नि तथा रत्ना नामक दो भाई मपरति बनकर मिश्रर तीर्थ की यात्रा करने भाप और ममिषाच बमर बन्ध आदि के साथ न बसना अरुणर उस प्रतिमा की अमिषिक दिशा पश्चिमाम्बुवन मर क्षेत्रमयी प्रतिमा के न बन जाने के बरत ही बिगड़ गई । इस घटना से मपरति युगल बहुत ही दुःखी हुआ और आराधन का त्याग कर दिया । ऐनरि नि के उपहार के अन्त में ममरणी भी अम्बिरा देवी का प्रणय हुई और मपरति को उग्रया । उग्रन देवी को देखकर बप-बप पात्र किया । देवी न मपरति को रत्नमय प्रतिमा देने हुए कहा—सो यह प्रतिमा के आराधन है । पर प्रतिमा को स्थापन पर बैनर के पहिने पीछ नहीं देखता । मपरति अग्नि भूज के बन्धे बाग के महारे प्रतिमा का आराधन करता था । पर प्रतिमा के साथ ममिषाच के मुख बनाने में पहुँचा बिम्ब के डार की देवी के आराधन पहुँचा ही मपरति का हाथ हल न उमड़ पड़ा और देवी की गिरी का भुलकर लम्बा उमरा भूट गिरा लक मुद मया मग प्रतिमा की निरक्षण मग । देवी न बप-बप पात्र के साथ पुत्रवृष्टि की । पर प्रतिमा मपरति हाग मर विविध जिन प्रामा में बैनर मुरत पुमिमा को प्रतिष्ठित हुई । एनरगिरि अनेकव बरके मपरति अग्नि जवन भाई न साथ मरत मरता । ऐनरग में मरुत्ता न जिन की बन्धना जानकर अम्बिरा देवी न उग्र रत्नमय प्रतिमा की आराधनी मरत को होन दिया । (वि ती क पु ९)

इसी कल्प में इस तीर्थ सम्बन्धी अन्य भी ऐतिहासिक उत्सव मिलते हैं, जो नीचे दिये जाते हैं —

पुष्पि गुरुवरराए अवसिहृदेवैर्षा लगाररायं हविता सज्जनो वृष्णाहिनो ठविओ। तेन न अहिमर्षं न भिक्षिर्विरमर्षं
एवात्सव्यपवाधिप् (११८५) विष्णुमरामवृष्णरे काराविर्षं। माकनवेसमुहमवृष्णं साधुमावरेण सोवर्ष्यं आमसारां कारितं।
वोवर्ष्यवर्षिकिठिरिकुमारपाकनरिषसंठिभजोवृष्णवृष्णाहिरेव धिरिठिरिमासकुसम्मानेन बारससमीसे (१२२०) विष्णु-
संवर्षरे पञ्चा काराविषा — — — पञ्चाए वंठेहिं जेनेहिं वाहिनिविहाए कनसारामो वीरइ (वि ती क पृ ९)।

अर्थात् पुष्पाक्ष में मुर्खर भूमिपति चौहवन राजा अवसिहृदेव ने वृन्नामड के राजा राजेगार को मारकर वृष्णाधिपति
सज्जन को वही का सासक नियुक्त किया। सज्जन ने विष्णु संवत् ११८५ में भयवान् नेमिनाथ का गया भवन बनवाया बाद
में मातव भूमिभूपन साधु भावक न उस पर सुवर्षमय आमकसारक बनवाया।

चौहवन वत्सर्षी श्री कुमारपाक देव नियुक्त श्री वीपास कुलोत्पन्न सीराष्ट्र वृष्णाधिपति ने विष्णु संवत् १२२ में
उज्जयिंत पर्वत पर बहने के लिए सोपानमय मार्ग करवाया और उसका पुत्र बहल ने सोपान मार्ग में प्याक बनवाई। इस पर्वत
मार्ग से ऊपर चढ़ने वाले पाकिज जनो को दक्षिण दिशा में लक्ष्माराय नामक उद्यान दीखता है।

इस कल्पों के अतिरिक्त उज्जयिंत तीर्थ के साथ संबंध रखने वाले अनेक स्तुति स्तोत्र भी विष्णु-विष्णु कवियों के कमाने हुए
जैन ज्ञान माध्यापारो में उपलब्ध होते हैं जिनमें से बोडे से एकल नीचे उद्धृत करके इस तीर्थ का वर्णन समाप्त करेंगे—

योगवद्वपुर्वेज्य भूणे विमनुहाविक।

पुष्कराधिरिषामाति सरस्वन्ता सुमिस्ता ॥४॥

सीवर्षीवर्षकसधामकसारकोमितम्।

वावर्षीवर्ष ककास्वस्योपरि बीनेमिण प्रभु ॥५॥

श्री शिवाभूतवेवस्य पावुकाव मिच्छिषा।

स्युष्टाअर्चिता न शिष्टानां पाल-स्युहं व्यपेक्षि ॥६॥

प्राप्तराज्यं परित्यज्य अर-तुषामिष प्रभु।

बन्वान् विष्णु न सिग्गवान् प्रपेक्षेमहावतम् ॥७॥

मर्षक केवळ देव स एव प्रतिछम्बवान्।

अगजमहिष्टीवी स पर्यएवीण्व निर्बुदिम् ॥८॥

अर्थात् इस उज्जयिंत गिरि के दो योगज ऊँचे शिखर बनवाने वालों की निर्मल पुण्य राशि की सी बन्धकित्तव जैसी उज्जयिंत
जिमविषयो भी पवित्र सुप्रोमित है। इसी शिखर पर सुवर्षमय वृष्ण वत्सल तथा आमकसारक से सुप्रोमित भगवान् नेमिनाथ
ना सुन्दर वस्त्र वृष्टियोजर हो रहा है। यही पर प्रतिष्ठित श्रीवैश्वान की वरप पावुका वरुण स्याम और पूजन से भावुक
माधिमव के पाप को दूर करती है। यही पर श्रीवर्षिकिन के वरह सुन्दर राज्य तथा विशाल कुटुम्ब का त्याग कर भगवान्
नेमिनाथ ने महावत वारण दिये थे। यही पर भगवान् केवलजानी हुए तथा अवसिहृदेव विष्णु भगवान् नेमिनाथ ने यही ने
निर्वाण पद पाया।

छंद — अतएवाव कस्याजय मन्त्रिणारवे।

श्री वस्तुपाको मन्त्रीसरस्यत्कारित मध्यहृत ॥९॥

विनेत्रविष्णुपूर्णेजयवदस्ता जना इह।

बीनेवेर्मज्जनं वधुमित्रा इव वकासति ॥१०॥

मजेन्द्रपद्मानामस्य पुण्ड्र मण्डयते धिरः

गुवाधिर्बर्षी पूर्ण रमानाहस्त्वपन धरै ॥११॥

पामुदयावगारेव वस्तुपातेन कारिते

अपम पुण्डरीकोप्यापवो मन्त्रीवरस्तथा ॥१२॥

सिद्धान्ता हेमचर्यां सिद्धं बुद्धं सुताम्बिका ।

कम्प्राप्तमुम्बिभूत् पाणीज्जाम्बा संविभूतहत् ॥१३॥

(वि टी क पृ ७)

यहाँ पर भगवान् के तीन कल्याणक होने के कारण से ही मंजीरवार वस्तुपाक ने सज्जनों के हृदय को चमकाने का काम किया। तीन कल्याणक मन्थिर बनवाया। जिन प्रतिमाओं से भरे इस इन्द्र मण्डप में रहे हुए, भगवान् ने निमायका स्नान कराने वाले पुष्प इन्द्र की घोषा पाठे हैं। इस पर्वत की चोटी को गजान्तराव नामक कुण्ड को अमृत जैसे जल से भरा और स्नानीय जिन प्रतिमाओं का स्नान करने में समर्थ है, मूर्तित कर रहा है। यहाँ वस्तुपाक द्वारा वारित अनुब्राम्हणार विहार में भगवान् श्रममरेव गणधर पुण्डरीक स्वामी अष्टापद चैत्य तथा मन्जीरवार चैत्य याचियों के स्थित वर्तनीय स्थल है। इस पर्वत पर सुवर्ण की सी वास्तुवासी सिद्धाह्न पर आरुढ़ सिद्ध-बुद्ध नामक अपने पूर्वमणिक दो पुत्रों को साथ किये कमनीय काम की कम्प जितके द्वारा में है, ऐसी अम्बारेवी यहाँ रहती हुई संघ के विष्णु का विनाश करती है।

उन्मय्य तीर्थ सबही उक्त प्रकार के पौराणिक तथा ऐतिहासिक वृत्तान्त बहुतेरे मिलते हैं, परन्तु उनके विवेचन का यह योग्य स्थल नहीं हम इसका विवेचन यहीं समाप्त करते हैं।

(३) गजगुप्त तीर्थ

भगवत्पथ की आचार्यन विमुक्ति निदिष्ट तीर्थों में से एक है, परन्तु वर्तमान काल में व्यवस्थित हो चुका है। इसकी अवस्थिति मूर्धो में दधार्चपुर नगर के समीपवर्ती दधार्चकूट पर बताई गई है। आश्चर्यपूर्ण में भी इस तीर्थ को दधार्चदेश के दधार्चपुर के समीपवर्ती पहाड़ी तीर्थ लिखा है, और इसकी उत्पत्ति का वर्णन भी दिया है, जिसका सविस्तार धार नीचे दिया जाता है।

“एक समय समय भगवान् महावीर दधार्च देश में विचरते हुए अपने भगवत्संघ के साथ दधार्चपुरके समीपवर्ती एक उप वन में पधारे। राजा दधार्चमित्र को उद्घानपासक ने भगवान् के पधारने की बधाई दी।

धीमगवत् का आगमन सुनकर राजा बहुत ही हर्षित हुआ। उसने सोचा कि इसी तैयारी के साथ भगवत् को बन्धन करने जाऊँगा और ऐसे दृष्ट से बन्धन करूँगा जैसे दृष्ट से न पहले किसी न किया होया न मयिष्य में कोई करेया। उसने सारे नगरमें बोधगा करता ही कि वह अमुक समय में राजा अपने सर्व परिवार के साथ भगवान् महावीर को बन्धन करने जावेगा और नागरिकमण को भी उसका अनुमन करना होगा।

राजकीय कर्मचारीमण उसी समय से नगर की सजावट, वस्तुविनी सेना के सम्य करने तथा अन्धान्य समयोचित तैयारियाँ करने के कामों में व्युत गये। नागरिकमण भी अपने-अपने घर, ह्राट सजावट रख पाग पाकविया को सजाने लगे।

दूसरे दिन प्रयाग का समय जाने के पहले ही साय नगर स्वजाओं तीरको पुष्प माकाओं से सुशोभित था। मुख्य मामों में वह किङ्कणकर फूल बिकरे गये थे राजा दधार्चमित्र उसका सम्पूर्ण बन्तपुर और शस बाधीगण अपने योग्य यानों (गाहनों) से भगवान् के बन्धनार्थ रवाना हुए, उनके पीछे नागरिक भी तथा पाकवियों आदि में बैठकर राजकूटम्ब के पीछे उभर पड़े।

महावीर की बर्ष समा की तरह जाते हुए राजाके मन में समर्थ हर्ष था। वह अपने को भगवान् महावीर का सबसे शक्तिशाली मण मानता था। ठीक इसी समय स्वर्ण के इन्द्र ने भगवान् महावीर के विहार-क्षेत्र को स्वयं करके अवधि-ज्ञान का उपयोग किया और देखा कि भगवान् दधार्चकूट पहाड़ी के निकटस्थ उद्घान में विराजमान हैं, और राजा दधार्चमित्र अतिथीय सज्जन के साथ उन्हीं बसना करने आ रहा है। इन्द्र ने भी इस प्रसंग से काम उठाया जाहूँ वह अपने एकाग्र हाथी पर आरुढ़ होकर विष्णु परिवार के साथ जल धर में महावीरके पास आ पहुँचा। उसने तीन प्रतिमावा देकर दधार्चकूट पर्वत की एक कम्पी नीची बहान पर अपना बाहुन एकाग्र हाथी उतारा। विष्णु शक्ति से इन्द्र ने हाथी के अगक दाँदा पर अगक-बनेक वापरियों में अगक-अगक कम्प और बमको की कलिजाओं पर देवप्रासाद और उनमें होन जाके बलीय पात्रबद्ध नाटको के बहुभूत पुष्प विस्फाकर राजा की शक्ति और सजावट को मिलते-जुलते नगर उन्हे अभिमान को भट कर दिया। राजा न

रेखा इन्द्र की शक्ति ने सामने येही स्थापित मगध्व है। भस्मा धर्मप्रकाश के सामने छोट सा सितारा कैसे कमजोर रहा है ? उसने अपने पूर्व भव के भर्मे इत्यो की स्मृतता जानी और भयवान् महावीर का बैराग्यमय उपदेशामृत पाकर संसार का मोड़ छोड़ कर धर्ममार्ग में दीक्षित हो गया।

ब्रह्माण्ड की जिस विद्या विद्या पर इन्द्र का ऐरावत खड़ा था उस विद्या में उसके अपने पगों के बिन्दु सदा क मित बन पय। भाव में भक्तभक्तों ने उन बिन्दु पर एक बड़ा जिन शैत्य बनवाकर उसमें भयवान् महावीर की मूर्ति प्रतिष्ठित कराई। तब से इन स्थान का नाम 'गंगाधरपर्व' तीर्थ सदा के लिये अमर हो गया। आज यह 'गंगाधरपर्व' तीर्थ सूना का पुका है। यह स्थान भारत भूमि के जिस प्रदेश में था यह भी निश्चित रूप से कहना कठिन है, फिर भी हमारे अनुमान के अनुसार मात्स्य के पूर्व में और आधुनिक बुन्देलखण्ड के प्रदेश में कहीं होगा सम्भवित है।

(४) धर्मचक्र तीर्थ

आचार्य निर्मुक्ति सुचित जीवा 'धर्मचक्रतीर्थ' है। इस तीर्थ की उत्पत्ति का विवरण आवश्यक निर्मुक्ति तथा उत्तरी प्राचीन ग्राह्य टीका में नीचे लिखे अनुसार मिलता है —

कर्मलं सन्निहृदीप पूर महज्जट्टु धर्मचक्रं तु।

विहरह सहस्रमेव ज्ञानमत्तो भारह्वे वासे ॥३१५॥

अर्थात् भगवान् भूपमदेव हस्तिनापुर से विहार करते हुए पश्चिम में बहती प्रदेश की राजधानी तससिमा^१ के स्थान में पधारे। बनपालक ने राजा बाहुबल को भगवान् के आयमन की बधाई दी। राजा ने सोचा कल सर्वज्ञ विस्तार के साथ भगवान् की पूजा करेगा। राजा बाहुबल दूसरे दिन बड़े ठाट बाट से भगवान् की तरफ गया परन्तु उसके जाने के पूर्व ही भगवान् वहीं से विहार कर चुके थे। अपने पूज्य पिता भूपम का निश्चित स्थान तथा उसके आस पास न देखकर बाहुबल बहुत ही विमन हुआ और वापिस लौटकर भगवान् रात भर वहीं ठहरे ने उस स्थान पर एक बड़ा नील बनानाकार स्तूप बनवाया और जम्ना नाम धर्मचक्र दिया भगवान् भूपमदेव धर्मस्थायस्त्वा में एक हजार वर्ष तक विचरे।

आचार्य निर्मुक्ति वाका के विवरण में धर्मचक्र ने धर्मचक्र के सब में जो विशेषता बताई है वह निम्नलिखित है — 'यहाँ भगवान् ठहरे थे उस स्थान पर सर्व रत्नमय एक मोहन परिधिवाला जिस पर पाँच मोहन जैसा स्मररत्न लगा है धर्मचक्र का बिन्दु बनवाया'।

बहुवी लङ्कवत्सा जीवण विजयो सुखञ्च भूमि न।

आहिमिमा भगवता उद्योगेन तव करतेष ॥३१६॥

बहुवी न जीवण पल्लव्या य जे भगवता समनुसिद्धं।

अतो न मिच्छमाई ते तद्वा भव्या जामा ॥३१७॥

तिस्सयराय पद्मो उद्यमसिंही विहरिओ निग्गसम्भो।

अट्ठावसो एगवतो जमा (न) भूमि निगवरत्त ॥३१८॥

अपल्लवपिमासो वाससहस्रं तसो पुग्गिमासे।

एयोहस्रं य हेट्ठा उप्पन्न केवलं माण ॥३१९॥

अमुयं बहुसे एकादसीह मह अट्ठमेण पत्तेन।

उप्पन्नमिमा अर्धे महव्यापणं पण्णप ॥३२०॥

अर्थात् बह्वी (बग्न-आप्तरिया) लङ्क-इला (अटक प्रदेश) यवन (यूना) देश और सुख भूमि (अष्ट-प्रदेश) इन देशों में भगवान् भूपम ने गपसी जीवन में भ्रमण किया। वस्तु यवन पट्टा देशवासी भगवान् के अनुयायन से जीने का त्यागकर भद्राग्निवासी बने। तीर्थचक्रों में आदि तीर्थकर भूपम यति सर्वत्र निरुपसर्पता से विचरे आदि। जिनकी भव

१—आधुनिक पश्चिम पञ्जाब के राजसमिन्धी जिले में 'ग्राह्य की डेरी' नाम से जो स्थल प्रसिद्ध है वही प्राचीन तससिमा थी, ऐसा धीरजी ने निर्णय किया है।

बिहार भूमि अष्टावध पर्यंत बना रहा अर्थात् पूर्वं पश्चिम भारत के देशों में ब्रूमकर, मध्य भारत में आते तक बहुधा अष्टावध पर्यंत पर ही ठहरते। भगवान् च्यवनजीन का छपराध पर्याय (तपस्वी जीवन) हजार वर्ष तक बना रहा बाद में आपको पुष्पिस्तल नगर के बट बृक्ष के नीचे ध्यान करते हुए वैकुण्ठज्ञान प्रकट हुआ। उस समय आपन तीन निर्जल उपवास किम् थे। प्रसंग बड़ी एकादशी का दिन था इन संजोगों में अन्ततः केवलज्ञान प्रकट हुआ और आपन अमन धर्म के पञ्च महावर्तों का उपदेश दिया।

वर्मचक्र को बाहुबलि ने अष्टमधेय के स्मारक के रूप में बनवाया था परन्तु कालान्तर में उस स्थान पर जिनवैश्य बनकर जिनप्रतिमाएँ प्रतिष्ठित हुईं और इस स्मारक में एक महान् तीर्थ का रूप धारण किया। प्रतिष्ठित जिनवैश्यों में चन्द्रप्रभ गन्धर्व बाबू जी तीर्थकर का चैत्य प्रमाण था इस कारण से इस तीर्थ में चन्द्रप्रभ के साथ अपना नाम जोड़ दिया और सम्ब काल तक वह इसी नाम से प्रसिद्ध रहा। महानिजीय नामक जैन सूत्र में इसका बृहत्तलन मिलता है जिसमें से थोड़ा सा अवनरण यहाँ देना योग्य समझते हैं—

अहम्बुधो गोमया ते साधुजो तं जापरिय मण्यति जहा न जई मयं तुम जाणवेही ठाण अन्हेहि तित्थयत्त करि (२) य तेजावरियेणं चरम्पहसामिं बधिया बम्बचक्क गतुममागण्णायो ताहे गोमया अवीण मनसा अएत्तास गम्भीर महुत्ताए भारतीए मयिं तेजावरीजेण जहा इच्छाकारेणं न कम्पई तित्थयत्त यत्त सुबिहियाएणं सा जावए बोधेइ जत्त तावत्त जह तुम्हें चरम्पहं बघोवेहानी। अर्त्तं न जत्ताए यएहि जसजमे पडिजजइ एएणं कारणेण तित्थयत्ता पडिसेहिजजइ।

अर्त्त (महान् महावीर कहते हैं) हे गौतम। अन्य समय से साधु उस आचार्य को कहते हैं भगवान्। यदि आप जाना करें ता हम तीर्थयात्रा करन तथा चन्द्रप्रभ स्वामी को बम्ब करन धर्मचक्र जाकर आनायें। तब ह। गौतम। उस वाक्य में कुछ मन से सोच कर गम्भीर वाणी से कहा—जैसे इच्छाकार से सुबिहित साधुओं को तीर्थ यात्रा को जाना नहीं बसता इस बातसे जब यात्रा बीच जावेगी तब न तुम्हें चन्द्रप्रभ का बम्बन करा बगा। दूसरा कारण यह भी है तीर्थ यात्राओं के प्रश्नों पर साधुओं को तीर्थ पर जाने से असमय माग में पड़ना पड़ता है इसी कारण से साधुओं के लिए यात्रा निषिद्ध की जाती है।

तद्विष्णु का धर्मचक्र बहुत काल पहले से ही जैनो के हाथ से लुप्त गया है। इसके कारण दो हैं। बिजय की दूसरी तथा तीसरी शताब्दी में बौद्ध धर्म का पर्याप्त प्रचार हो चुका था यही नहीं तद्विष्णु विश्वविद्यालय में हमारी बौद्ध मिस्रुक तथा अन्य अनुयायी छात्रगण विद्याभ्यसन करते थे। इसी कारण से तद्विष्णु तथा पुरपुर (पेद्यावर) क प्रदेशों में हजारों की संख्या में बौद्ध उपवेशक ब्रूम रहे थे। इसके अतिरिक्त धार्मिकन लोगों ने भारत पर होने वाले आक्रमण की जैन संघ को पहले ही नृपता मिल चुकी थी आज से तीसरी शताब्दी में तद्विष्णु का भग होने वाला है हमने जैन मध्य पीरे-पीरे तद्विष्णु से पत्राव की तरह का दिया था। कुछ लोग बसिण की तरह पहुँच कर बल मार्ग से चकड़ तथा मोरगण्ड तक चले गये। जाने जाने सोय अपनी धन-सम्पत्ति को ही नहीं अपनी पुण्य देव मूर्तियाँ तक का बर्तन स हटा न बच था। इन दिनों में अरविजैन जैन स्मारकों तथा मन्दिरों पर बौद्ध धर्मियों ने अपना अधिकार कर लिया। तद्विष्णु का धर्मचक्र वा चन्द्रप्रभ का तीर्थ माना जाता था उनको भी बौद्धों ने अपना लिया था और उसे बोधिसत्व चन्द्रप्रभ का प्राचीन स्मारक माना उद्धोषित किया।

१—यहाँ यात्रा धर्म तीर्थ पर होन वाले मेले के जर्न में प्रयुक्त हुआ है। महानिजीय में ही नहीं अन्य मूर्ता में भी जैन धर्मियों को तीर्थयात्रा के सिद्धे प्रमाण करना बहिज किया है। निजीय सूत्र की चूचि में लिखा है—उत्तरावध धर्मचक्रक महुत्ताए देव निम्मिओ बूहो। कोसलाए का जियत पडिमा निम्बकरण वा जम्ममूमियो एवमादि कारणहि यच्छन्तो जिक्कारजितो (२४६-२) अर्त्त उत्तरावध में धर्मचक्र महुत्ता में देव निम्मिज स्तूप अयोध्या में बौद्ध स्वामी प्रतिमा अथवा तीर्थचरो की जम्ममूमियो इत्यादि कारणों से देव प्रमाण करन नामा साधु निज्जार्थिधर बज्जता है। उक्त महानिजीय का प्रमाण से संभ ब प्रमाण पर तीर्थ पर जाना साधुओं के लिए बहिज है। परन्तु निजीय आदि सामग्री के प्रमाणों से संभ तीर्थ दायमा प्रमाण करना ही जैन धर्म के सिद्धे निषिद्ध बताया है। जैन धर्म के लिए उत्तरावध देव प्रमाण करना बहिज है और उक्त प्रमाण में जाने वाली तीर्थ मूर्तियों का दर्शन बम्बन करना आयम बहिज है।

बौद्ध धर्म की भाँति ज्ञानहीन थी कि विष्णु की सत्ताहीनता में भारत में आया था अपने भारत-यात्रा विवरण में लिखा है—“इहाँ पर पूर्वका में बौद्धों का प्रथम ने अपना मार्ग प्रमाण किया था जिसके उपलब्ध में मार्ग सम्राट ने उसका वह स्मारक बनवाया है।

उक्त चीनी यात्री के उल्लेख से यह पता मिलता है कि बौद्ध विष्णु की सत्ताहीनता के पहले ही देशों के इस से बचा दिया था। निश्चित रूप से तो नहीं कहा जा सकता कि यही वह कहना अनुचित न होगा कि संघेनियम को जो ईसा की तीसरी सदी में आत्मिक बनकर तत्कालिक के मार्ग से भारत में आये उस समय के समय ही बौद्धों का स्मारक बन चुका होगा।

५—अहिंसाप्राप्त्यनाथ

आचार्य निर्मुक्ति सूचित पार्श्व-अहिंसा नगरी स्थित पार्श्वनाथ है। भगवान् पार्श्वनाथ प्रकट होकर अपना करते हुए एक समय कुछ बगल देश में पधारे। वहाँ राजावती नगरी के समीपवर्ती एक निर्जन स्थान में आप ध्यान निमग्न रहे थे तब उनके पूर्वजन्म के विरोधी कमठ नामक असुर ने आकाश से पतन कर बड़ बरताना प्रारम्भ किया। बड़े जोरों की शक्ति हो रही थी। कमठ की इच्छा यह थी कि पार्श्वनाथ को अकम्पन करके इनका ध्यान रोक दिया जाय। और इसी समय बरनेन्द्र महापुरुष भगवान् को बचाने करने आया और भगवान् पर मुसकाया शक्ति होती देखी। बरनेन्द्र ने भगवान् के ऊपर अपने पल को छत्र रूप से तान दिया और इस अकाश शक्ति करने वाले कमठ का पता लगाया। वही नहीं उसे ऐसे जोरों से घमकाया कि तुरन्त उसने अपने दुष्कृत्यको बन्द किया और भगवान् पार्श्वनाथ के चरणों में शिर मगाकर उसने बरनेन्द्र से माफ़ी माँगी। जलोपशब्द के प्राप्त होने पर, महापुरुष बरनेन्द्र ने अपनी विषय शक्तिके प्रदर्शन द्वारा भगवान् की बहुत महिमा की। उस स्थान पर काकाण्टर में भक्त जोधो ने एक बड़ा जिन प्रासाद बनवाकर उसमें पार्श्वनाथ की वाचक—छत्राकृत प्रतिमा प्रतिष्ठित की। जिस नगरी के समीप उपर्युक्त बटन बटी थी वह अहिंसाप्राप्त्यनाथ के नाम से प्रसिद्ध हो गई।

अहिंसा विपद विपद वर्ण सूत्रों में उपलब्ध नहीं होता परन्तु विमलप्रसूति ने ‘अहिंसा नगरी’ रूप में इस तीर्थ के संबंध में कुछ विषय बताये हैं जिनमें से कुछ एक नीचे दी जाती हैं—

(अहिंसा) पार्श्व जिन शैल की पूर्ण विद्या भाग में सत्त समुद्र जल के कुछ अब भी विद्यमान हैं। इन कुण्डों के जल में स्नान करने वाली मृतक स्त्रियाँ स्वर्ग (निर्वाण) की प्राप्ति कर (वीथि) रखती हैं। उन कुण्डों की मिट्टी से बन्धु-बांधी लोग सुख में सिद्धि होना बताते हैं।

“पार्श्वनाथ की यात्रा करने आये हुए यात्रिक गण भी अब भगवान् का स्वप्न महोत्सव करते हैं उस समय कमठ ईश्वर यहाँ पर प्रकट पवन शक्ति वायु की प्रकृतिग्राह्य और विष्णु की चमक द्वारा बुद्धि कर देता है”।

“भूक शैल से बोड़ी दूर पर सिद्धेश्वर में बरनेन्द्र पद्मावती सेवि पार्श्वनाथ का स्थिर बना हुआ है।

“नगर के पूर्व के समीप मणिनाथ की मूर्ति से सुशामित सिद्ध-बुद्ध नामक दो बालक रूपों से समन्वित हाथ में आभूषणों की हावी किम सिंह पर आरुक् भक्ति का देवी की मूर्ति प्रतिष्ठित है।

“वहाँ उत्तरा नामक एक निर्जन जल से बनी बागड़ी है जिसके जल में गहाने तथा उत्तरी मिट्टी का लेप करने से कोहिलो का कोह रोग दूर हो जाता है।

“वहाँ के बन्धुत्तरि नामक कुएँ की पीली मिट्टी से आमनाथ देवियों के उपवेशानुसार प्रयोग करने से सोना बनता है।

“वहाँ बड़ा कुण्ड के किनारे मयूक पर्वत काही पर्वतों का पूर्ण एकवर्णी नाम के जल के साथ सेवन करने से मनुष्य की बुद्धि और निरोपता बढ़ती है, और उसका स्वर पद्मर्ष का-सा मधुर बन जाता है।”

“बहुधा अहिंसा के उपकर्मों में तभी बुद्धों पर बने (बनया) अनेक मिलते हैं जो बभ्रुक-बभ्रुक कार्य प्राप्त होते हैं। वही नहीं वहाँ के उपकर्मों में पद्मती नामक भी सख्ती अपराधिता अशुभता विपत्ती नष्ट की सत्ता की सर्पनी सुवर्णचक्र, बोद्धी दयाला रक्षितता (सुवर्णचक्र) विविध अमूर्तिप्राप्त सत्ता विद्वान्नाथ अनेक महीपद्विमी मिलती हैं।”

“अहिंसा में विष्णु शिव ब्रह्मा अहिंसावि के स्थिर तथा ब्रह्मकुण्ड आदि अनेक शक्ति तीर्थस्थान भी बने हुए हैं। यह नगरी मुमुक्षु नामक बन्धुत्तरि की अमृतामयि यानी जाती है।

उपयुक्त अधिष्ठान तीर्थस्थान वर्तमान में कुछ देश के किमी भूमिभाग में लण्डहूटों के रूप में भी विद्यमान है या नहीं एका विद्वानों का पता लगाना चाहिए ।

६-रघवत पर्वत तीर्थ

प्राचीन जन तीर्थों में रघवर्ष पर्वत को निर्मुक्तिकारक मछटे मन्वर पर रखा है । यह पर्वत जाधाराम टीकाकार टीकाकार की कृपासे अन्तिम दश-पूर्ववर्ष आर्य ब्रह्म स्वामी के स्वर्गवास का स्थान था । पिछले कतिपय सत्तका का मनस्य है कि ब्रह्मस्वामी के मरणकाल में इसने ने बाकर रच में बैठकर इस पर्वत की प्रशंसा की थी जिसने इसका नाम 'रघवर्ष' पड़ा था । परन्तु यह मन्वन्व हृदारी राय में प्रामाणिक नहीं है, क्योंकि आज ब्रह्मस्वामी के अनशन का समय विष्णु प्रथम पलायी का अन्तिम मास है, जबकि आध्यात्म निर्मुक्तिकार मुनवर मन्वाहु स्वामी आज ब्रह्मस्वामी से सहाय्य रूप पड़े हो गए हैं । इसमें पर्वत का रघवर्ष यह नाम मन्वाहु स्वामी के पूर काल का है इसमें शंका का स्थान नहीं ।

रघवर्ष पर्वत विष्णु भूप्रदेश में था इस बात का विचार करते समय हमें आर्य ब्रह्मस्वामी के अन्तिम समयके विहारकाल पर विचार करना होगा । आर्यब्रह्म स्वामी अपनी स्वर्णिम अवस्था में उपरिचार माकष देश में विचरते थे एता जन-यंत्रा के उन्मेषों से जाना जाता है । उस समय भारत में बड़ा भारी हावसर्षीय बुद्धि प्रारम्भ हो चुका था । साधुका का निदा निम्ना एक कठिन हो गया था । एक दिन तो स्वर्णिम ब्रह्मस्वामी ने अपन विचारक से आहार मंगवाकर सायना को दिया और कहा बाह्य रूप तक इसी प्रकार विद्यापिण्ड से घटीर निर्वाह करना होया इसप्रकार जीवन-निर्वाह करने में काम मानते हैं तो सेवा करें अथवा अनशन हाथ जीवन का अन्त कर दें । समझने एक क्षण में आर्य राय की कि इस प्रकार कृपित आहार हाथ जीवन निर्वाह करने से तो अनशन से देह त्याग करना ही अच्छा है । इस पर विचार करते आर्य ब्रह्मस्वामी ने अपने एक प्रिय ब्रह्मसेन मुनि को बोले से साधुका के माय कोष प्रदेन में विहार करने की आज्ञा की और कहा जिस दिन तुमको एक सल सुवर्ण से निष्पन्न मोक्ष मिले तब जानना कि बुद्धि का अन्तिम दिन है । उसके दूसरे ही दिन मे अन्न घन-हलका होने लगा । अपने मुख की आज्ञा विर बहाकर ब्रह्मसेन मुनि न वाक्य बग की तरह विहार किया और ब्रह्मस्वामी ने पाँच सौ मुनियों के साथ रघवर्ष पर आकर अनशन कारण दिया ।

ब्रह्मस्वामी के उपर्युक्त वर्णन से जाना जा सकता है कि ब्रह्मसेन के विहार करने पर स्वामीजी स्वयं भी मुग्ध नहीं थे अनशन के जिये रहना हो गये हैं और निष्कट प्रवेश में ही रहने हुए रघवर्ष पर्वत पर अनशन किया । प्राचीन विद्वाना पदवी (मात्र का भिन्नता) के समीप पूर्व काल में 'भू-मरुतर्ष' तथा 'रघवर्ष' नामक दो पर्वतिया थीं । ब्रह्मस्वामी न हमी रघवर्ष नामकपर्वत पर अनशन किया होगा और यही रघवर्ष पर्वत जैसा का प्राचीन तीर्थ रहा होगा ऐसा हमारा मत है ।

७-चमपेत्पल

ममवान् महावीर छपाहत्या के बारहवें वर्ष में बीजापुरी की तरफ न विहार करने हुए लुम्बापुर नामक स्थान के निष्कटर्षी उपवन में आगेर ब्रह्म के नीचे ध्यानाब्ध थे तब चमरेष्ठ नामक भगुरेष्ठ ब्रह्म आया और महावीर की धार्य पर्वत स्थान के इस घाट पर बड़ाई करने गया और सुधर्मा वमा के द्वार तक पहुँचकर घाट को हमने-अमरान लगा । चमरेष्ठ ने भी चमरेष्ठ की मार बगाने के लिए अपना ब्रह्मापुत्र उमरी तरफ रेंगा । आज भी बिजगावियों को उपलब्ध हुए ब्रह्म को देव का चमर जिस रास्ते से आया था उमी रास्ते से आया । घाट ने मोक्ष चमरेष्ठ यहाँ तक किमी भी महर्षि तस्मी की धार्य प्रिय विना नहीं था यत्रा देवें यह विजयी धार्य लहर आया है । इसने अक्षि ज्ञान से जाना कि चमर महावीर का घरना ल बगल आया है, और बर्षा जा रहा है । वह सुग्म ब्रह्म को पकड़ने बीडा । चमरेष्ठ अपना घटीर भूम बगल चमवान् महावीर के घरतो के बीच गया ब्रह्म प्रहार होन के पड़े ही इसने ब्रह्म को पकड़ लिया । इस घटना के मुमुक्षु पुर और उमने आमगम के मोक्ष में लमनी रेंग गई बीमा के झुण्ड से शण्ड घटनास्थल पर जाय और घटना की वस्तु स्थिति को जानकर चमवान् महावीर के घरतों में लुप्त पड । चमवान् महावीर तो बर्षा में विहार कर गये परन्तु घटना के हृदय में हमने घटनापट रघवर्ष की छान मग के लिप्त रह गई, और घटनास्थल पर एक स्मारक बनवाकर सम्मान-अमर

भगवान् महावीर की मूर्ति प्रतिष्ठित की। उस प्रदेश के भद्रालोक लोग उसे बड़ी भद्रा से पूजते तथा कार्याधीन शक्ति पत्र सार्वभौम आदि अपनी भाषा की विविध पुस्तिकाओं के विषये भगवान् की शरण से कर आग बढ़ने थे। यही भगवान् महावीर का स्मारक मन्दिर आज आकर जैन का चमरोत्पात नामक तीर्थ बन गया जिसका बहुत केवसी भगवान् स्वामी ने आचार्य विश्वस्मृति में स्मरण-वन्दन किया है।

चमरोत्पात तीर्थ आज हमारे विश्वेश्वर (भूसे हुए) तीर्थों में से एक है। यह स्थान आधुनिक मिर्जापुर जिले के एक पहाड़ी प्रदेश में था ऐसा हमारा अनुमान है।

८—शत्रुजय तीर्थ

शत्रुजय आज हमारा सर्वोत्तम तीर्थ माना जाता है, इसका महारत्न माने में शत्रुजय महारत्नकार ने कुछ कष्ट व्यक्त नहीं रखा। यह पर्वत भगवान् ज्ञापन देव का मुख्य बिहार-क्षेत्र और भारत चक्रवर्ती का सुवर्णमय वैद्य निर्माण का स्वतन्त्र भाग गया है। परन्तु हमारे प्राचीन साहित्य ग्रन्थों में इसका विषय विवरण नहीं मिलता। आचार्यकृष्ण के शोधपूर्ण अध्ययन में पाँच पाण्डवों के शत्रुजय पर अनसन कर निर्माण प्राप्त करने का उत्सुकता मिलता है। इसके अतिरिक्त बलभद्राचार्य सूत्र में भगवान् मेदिनाबादी के अनेकों साधुओं के शत्रुजय पर्वत पर उपस्था द्वारा मुक्ति प्राप्त का वर्णन मिलता है। इतने इतना तो सिद्ध है कि शत्रुजय पर्वत हजारों वर्षों से जैनों का सिद्ध क्षेत्र बना हुआ है और यह स्थान भगवान् ज्ञापन देव का बिहार स्वतन्त्र मानकर मेदिनाबाद का तथा उनके शत्रुजय का बिहार क्षेत्र मानना विशेष उपयुक्त होगा।

आचार्यकृष्ण भाष्य श्रुति आदि से यह प्रमाणित होता है कि भगवान् ज्ञापन देव उत्तर, पूर्व और पश्चिम भारत के देशों में ही विद्यमान थे। विषय भारत में जबका शौराष्ट्र भूमि में वे कभी नहीं पड़े। जैन शास्त्रोक्त भारतवर्ष के जन्म के अनुसार आज का शौराष्ट्र ज्ञापन देव के समय में एकत्रित होगा जबका तो एक अन्तर्गत होगा। इसके विपरीत मेदिनाबाद के समय में यह शौराष्ट्र भूमि समुद्र के बीच होते हुए भी मनुष्यों के बसने योग्य हो चुकी थी। इसी कारण से ज्ञापन देव के जन्म के विषय वादों में इस प्रदेश का अग्रगण्य किया था तथा इनके आरोप से उनके विषये कुछेक ने बड़ी आदरिका मर्त्य का निषेध किया था। भगवान् मेदिनाबाद ने उत्तरी आदरिका के बाह्य देवतक पर्वत के समीप प्रवेश्य ही थी और बहुधा इसी प्रदेश में विद्यमान। इस आन्तरिक स्थिति को धृष्टि में रखते हुए शौराष्ट्र प्रदेश तथा ज्ञापन देव (पितृतर) और शत्रुजय पर्वत भगवान् मेदिनाबाद के बिहार-क्षेत्र मार्गों तो हम आन्तरिकता के अधिक समीप रहेंगे।

९—मधुरा का देव निर्मित स्तूप

मधुरा के देव निर्मित स्तूप का अद्यपि मूल भागमें ही उत्खनन नहीं मिलता तथापि क्षेत्र-मूर्तों तथा अन्य मूर्तों के माध्यम श्रुति आदि में इसके उत्प्रेक्ष्य मिलते हैं। इसकी उत्पत्ति के संबंध में कहा गया है कि मधुरा नगरी के बाह्य वन में एक क्षपक (तनवी जैन साधु) उपस्था कर रहा था उसकी उपस्था और शरीर श्रुति से जल की वन वैकता उसकी विभिन्न मन्त्र वन गई। प्रतिदिन वह प्राणु को अन्तर्गत करती और बहती मरे योग्य सेवा कार्य करता। क्षपक बहुधा मुझे गुप्त जैती अविष्ट देवी से कुछ कार्य नहीं देवी जब भी क्षपक को सेवा कार्य के लिए पृच्छती तो क्षपक भी अपनी वरकसे बड़ी उत्तर देता था। एक समय देवी के मन में आया उपस्थी बार-बार मुझे कोई कार्य न होने को कहा करते हैं तो वन ऐसा कोई उपाय करने ताकि वह मेरी सहायता प्राप्त के इच्छुक बनें। उसमें मधुरा के निम्न एक बड़े विद्यालय वन में रात भर में एक बड़ा स्तूप बना कर दिया दूसरे दिन उस स्तूप को जैन तथा बौद्ध धर्म के अनुयायी अपना-अपना मानकर उस पर कब्जा करने के लिए उत्तरा हुए। जैन भीम स्तूप को अपना बनाते थे तथा बौद्ध अपना। स्तूपों के बीच अथवा किसी सम्प्रदाय की देवमूर्ति न होने के कारण उसने जैन बौद्धों के बीच समझा जडा कर दिया। परिणामस्वरूप दोनों सम्प्रदायों के तथा म्याम के लिए राजा के पास पहुँचे और स्तूप का कब्जा विधानों की प्रार्थना की। राजा तथा जनता म्याम-विभाग स्तूप जैनों का है अथवा बौद्धों का इतना निर्णय नहीं है तब।

१—चमरोत्पात के शोध पर जहाँ करने के विषय पर भगवती सूत्र में विशुद्ध वर्णन मिलता है। परन्तु उसमें चमरोत्पात के स्वतन्त्र स्मारक बनने और तीर्थ के रूप में प्रसिद्ध होने की सूचना नहीं है। मान्य होगा है भगवान् महावीर के प्रवचन का स्मरण होने के समय तक यह स्थान जैन-तीर्थ के रूप में प्रसिद्ध नहीं हुआ था।

जैन संघ न धरन स्थान में मिलकर विचार किया कि यह स्तूप दिव्य शक्ति से बना है और देवसहाय्य से ही किसी सम्प्रदाय का नाम हो सकेगा। संघ में देव सहायता किस प्रकार प्राप्त की जाय इस बात पर विचार करते समय जैन वादों ने कहा वन में समुद्र क्षपक के पास वन देवता आया करती हैं अतः क्षपक द्वारा उस देवता से स्तूप प्राप्ति का उपाय पूछना चाहिये। संघ में सर्वसम्मति से यह निर्णय हुआ कि वो साधु क्षपक मुनि के पास भेजकर उनके द्वारा इस विषय में वन देवता की सहायता मांगी जाय।

प्रस्ताव के अनुसार समय धूम्र क्षपक मुनि के पास गया और उन्हें सब के प्रस्ताव से वाकिफ किया। क्षपकने भी यथा-सक्ति संघ का कार्य सम्पन्न करने का आश्वासन देकर आये हुए मुनियों को वापिस विदा दिया।

स्तिप नियमानुसार वन देवता क्षपक के पास आयी और बन्धन पूर्वक सेवा काय संवधी निर्य की प्रार्थना कीहुण्डी। क्षपक ने पूछा एक कार्य के लिये तुम्हारी सहाय आवश्यक है। देवता ने कहा वह कार्य क्या है? क्षपक बोले महीना से मधुरा के देव निर्मित स्तूप के संबंध में जैन बौद्धों के बीच झगडा चल रहा है राजा का न्यायाधिकरण भी परेगान हो रहा है पर इनका निर्णय नहीं हो रहा है। मैं चाहता हूँ कि तुम कोई ऐसा उपाय बनाओ और सहायता करो कि यह स्तूप सर्वधी शगडा सुरंत मिल और स्तूप जैन सम्प्रदाय का प्रमाणित हो।

वन देवता ने कहा—तुम्हारी महराज ! आज मेरी सेवा की आवश्यकता हुई न? तपस्वी बोले—बबब यह कार्य तो तुम्हारी महानुमति से सिद्ध हो सकेगा।

देवी न कहा—आप जैन संघ से सुविष्ट करें कि वह पुनः राज समा में यह प्रस्ताव उपस्थित करें, यदि स्तूप पर स्वयं देवत ध्वज करण लग तो स्तूप जैना का समझा जाय और झाल ध्वज करणन पर बौद्धा का।

क्षपक मधुरा जैन संघ के नेताओं को जैन पास बुलाकर वन देवता के प्रस्ताव की सूचना की। सब तापकों न न्यायाधिकरण के सामने बैसा ही प्रस्ताव उपस्थित किया। राजा तथा न्यायाधिकरण को प्रस्ताव पसन्द आया और बौद्ध भगवा से इस विषय में पूछा बौद्धों ने भी प्रस्ताव को स्वीकार किया।

राजा ने स्तूप के चारो ओर रक्षा नियुक्त कर लिये कोई भी व्यक्ति स्तूप के निकट तक न जाय इसका पूर्ण-गुरु प्रबन्ध किया। इस व्यवस्था और प्रस्ताव से नगर भर में एक प्रकार का बौद्ध फैल गया। लोगों सम्प्रदाय के भगवान अपने अपने इच्छा का स्वयं कर रहे थे तथा निष्पन्न नागरिकजन सब राज बीने और स्तूप पर कहरानी हुई ध्वजा देने इस विषय से भदवान् मास्तर ने जल्दी उठिन गेल की प्रार्थनाएं कर रहे थे।

सूर्योदय होने के पूर्व ही मधुरा के नागरिक हजारों की संख्या में स्तूप के दर्श-गिर स्तूप की ध्वजा देगने ने श्रिय लक्षित हो मय। सूर्य न पड़न ही उनके मारपी न स्तूप के चिह्न पर ध्वज तथा ध्वज पर प्रसार देगा। जैनो को जैन प्रसार में श्रेष्ठ बन्ध का दिनाई दिया। जैन जैनता के हृदय में जागा की नरन बहिन मनी। इनके चिह्नित बौद्धधर्मियों के विरु-तिगाता का अनुभव बरन लगे। सूर्यदेव न उपाचल के चिह्न में जाली निरस कौरन लक्षन निश्चय करा दिया कि स्तूप न गिरन पर देव ध्वजा परन रही है। जैनधर्मियों के भूषा न एक साथ "जैन जयन नामधम्" की ध्वनि निरन पड़ी और मधुरा के देव निर्मित स्तूप का स्वागन्ध जैन मय के हाथों में गीन दिया गया।

मधुरा स्थित देव निर्मित स्तूप की उत्पत्ति का उक्त इतिहास सूत्र के भावों बुनिया और टीकाकारों के निम्न निम्न भावों को व्यक्त करने के लिये है। आचार्य जिनप्रसंगि हूय 'मधुरा चम्प' में योगिन इस से इस स्तूप का विवरण दिया है जिसका मण्डप मार पाठन मय के अवरोधनाथ नीचे दिया जाता है —

धी मुना-वनापतिन के तीर्थंकरों धर्मयोग और धर्मधर्म नाथन हो मारपी मति एक समय बिहार बरन हुए मधुरा परने। उस समय मधुरा की लम्बाई बारह पावन तथा विस्तार मय दोवन परिमित था। उस चारों तरफ दुर्ग बना हुआ था और तब से दुर्ग को मारगानी हुई समुता मरी कर गयी थी। मधुरा न धीनर तथा बाहर उनर कर बाहरिदी बनी हुई थी। मरी नर बकिता हाव-आवाज की देव मणिने से मुनीमिन थी इसकी बाह्यभाग कम जवन बनी उठना से पियी हुई थी। टाका बकिता न मधुरा के बहिरंग नाथन उठान में बाहु-बकिता मर के नाथ बनी बाहु-बकिता की गिरता की। मुनि के लय स्थान जति बाहिर मुनी के बाहिरि हावर उठान की बकितायी बुधन नाथन देवी उनर नाम मति न मय

जाकर कहने लगी "मेरे आपके गुणों से बहुत ही संतुष्ट हूँ मुझसे बरदान माँगिये ।" मुनियों ने कहा हम निस्संयमम हैं हमें किसी भी पदार्थ की इच्छा नहीं । यह कहकर उन्होंने 'कुबेरा' को धर्म का उपदेश देकर धीनधर्म की भद्रा कराई ।

जातुर्मासकी समाप्ति के समयमा कातिक शुद्ध अष्टमी को उपस्थित होने अपने निवास स्थान की स्वामिनी जागकर 'दुर्वा' को कहा—हे आदिका ! जातुर्मास पूरा होने आया है, हम यहाँ से जातुर्मासकी समाप्ति होते ही विहार करेंगे । तुम जिन-यंत्र की पूजा भक्ति तथा जैनधर्म की उन्नति में सहयोग देती रहना । देवी ने उपस्थितों को वही ठहलने की प्रार्थना की, परन्तु साधु का एक स्थान पर रहना आचार विरुद्ध बताकर उन्होंने उसकी प्रार्थना को अस्वीकृत कर दिया । कुबेर ने कहा—यदि आपका यही निश्चय है तो मेरे योग्य धर्मधर्म का आदेश कीजिये क्योंकि देव धर्मन अयोग्य होता है । साधुजी ने कहा—यदि ऐसा प्रयत्न है तो हमें सब के साथ मेव पर्वत पर बैठाकर जिन धर्मों का बन्धन करावे । देवी ने कहा—आप जो को मेरे बड़ा लक्ष्य चाहती हैं, मधुरा का संघ साधु में होया तो मुझे भय है कि मिथ्या बुद्धि देव मेरे मन में विरुद्ध करेंगे । साधु बोले—यदि संघ को वहाँ लक्ष्य जाने की ठेरी शक्ति नहीं है तो हम जो को वहाँ जाना उचित नहीं है । हम प्रत्यक्ष से ही मेव पर्वत स्थित जिन धर्मों को धर्मन बन्धन करेंगे । उपस्थितों के कथन को सुनकर उन्मत्त हो होकर कुबेर बोली—मगवान् ! यदि ऐसा है तो मैं स्वयं जिन प्रतिमाओं से घोषित मेव पर्वत का आचार यहाँ बना देती हूँ वहाँ पर सब के साथ आप देव बन्धन कर लें । साधुजी ने देवी की बात को स्वीकार किया । तब देवी ने सुवर्णमय मातालक्ष्मी, जनक देवपतिराष्ट्र तोरण स्वयं माताका से अर्जुन विसका शिखर छत्र सब से सुशोभित है । रात-मर में ऐसा स्तूप निर्माण किया जो मेव पर्वत की पट्ट सीम मेखलाओं से सुशोभित था । प्रत्येक मेखला में प्रत्येक विधा में पञ्चधर्म रत्नमय प्रतिमाएँ सुशोभित थीं मूखनामक के स्थान पर मगवान् सुपार्वनाथ का विष्णु प्रतिष्ठित था ।

प्रभात होते ही लोग स्तूप के पास एकत्र हुए, और आपस में विचार करने लगे । कोई कहते थे यह साधुकी मान के काष्ठन वाले स्वर्णमूख है, तब दूसरे कहते थे ये सबधायी मगवान् नारायण हैं । इसी प्रकार कोई ब्रह्मा कोई ब्रह्मेश (नागराज) कोई सूर्य तो कोई चन्द्रमा कहकर अपनी बातकारी बता रहे थे । बौद्ध कहते थे यह स्तूप नहीं किन्तु 'बुद्धात्मक' है । इस विचार को सुनकर मध्यस्थ पुरुष कहते थे यह विषय शक्ति से बना है और विषय शक्ति से ही इसका निर्माण होगा तुम आपस में क्यों कहते हो ? अपने-अपने दृष्टदेव को बलपट पर चित्रित करवाकर निज-निज प्रपञ्च के साथ ठहरो विसका स्तूप स्थित देव होना उसी का चित्रपट रहेगा । शेष व्यक्तियों के पट्ट स्थित देव भाग आने । जैन संघ में भी सुपार्वनाथ का चित्रपट बननाया । बाह में अपनी-अपनी मंडकियों के साथ चित्रित चित्रपटों की पूजा करने सब धार्मिक सम्प्रदाय वाले उनकी मतिन करते । मगम जिन की राशि का समय था उसी सम्प्रदायों के अन्तर्गत अपने अपने पट्ट साधने रखकर अपने अपने ध्येय देव का गुणदान कर रहे थे । बराबर अर्द्धरात्रि व्यतीत हुई, तब प्रपञ्च पवन प्रारम्भ हुआ । पवन से तुल-देवी उठे इसमें तो बड़ी बात नहीं थी परन्तु उसकी प्रपञ्चता यहाँ तक बढ़ गयी कि उसने पत्थर तक उड़ने लगे । तब लोगों का धर्म टूटने प्रारंभ ब्रह्मणकी चिन्तासे वहाँ से भागे । लोगों ने अपने अपने धामने जो देवपूजा पट्ट रखे थे वे सब उड़ने लगे सब प्रपञ्च पवन में विलीन हो गये केवल सुपार्वनाथ का एक पट्ट वहाँ रह गया । इसका बर्बर दान्त हुआ लोग फिर एतित हुए और सुपार्वनाथ का पट्ट देखकर बोले यह 'अरिहन्त' देव है और यह स्तूप भी इसी देव की मूर्तियों से अर्जित है । लोग उस पट्ट को केकर सारे मधुरा नगर में भूमि और तब से 'पट्ट यात्रा' प्रवृत्त हुई ।

इस प्रकार धर्मधर्म तथा धर्मधर्म मुनि मेव पर्वतकार देव चित्रित स्तूप में देव बन्धन कर, तथा तीर्थ प्रकाश में जाकर जैन संघ को आमन्त्रित कर मधुरा से विहार कर गये और क्रमशः धर्मधर्म कर संघार से प्रवृत्त हुए ।

'कुबेरा' देव स्तूप की तब तक रखा कटौती नहीं जब तक कि पार्वनाथ का धातन प्रशस्त हुआ ।

एक समय मगवान् पार्वनाथ विहार क्रम से मधुरा पधारे और धर्मधर्म करते हुए सभी धर्मका काल के धर्मों का निरूपण किया । पार्वनाथ के वहाँ से विहार करने के बाद 'कुबेरा' ने संघ को बुलाकर कहा—अधिव्य में धर्मिक का समय आने बाधा । नामानुमान से राजादि धामक लोग लोगधर्मन बनें और इस स्वर्णमय स्तूप को गुणदान पट्टावाँने । तब स्तूप को ईंटों के पर्व में ढाँच दिया जाय धीनर की मुनिजी की पूजा में अपना धर्म बाह जो गयी 'कुबेरा' उत्पन्न होगी वह बरेगी तब इन्द्रायम स्तूप में मगवान् पार्वनाथ की प्रस्तरमय मूर्ति प्रतिष्ठित करके पूजा दिया करे । देवी की बात अधिव्य में लागू बाधक जानकर संघ ने आपस की और देवी ने विचारित योजनानुसार शूल स्तूप को ईंटों के स्तूप में ढाँच दिया ।

इष्टकामय स्तूप पुराना हो जाने से उसमें से ईंटें निकलने लगी थीं। इसलिये संघ ने पुराने स्तूप को हटाकर नया पद्मकामय स्तूप बनवाने का निर्णय किया। परन्तु 'कुम्भार' ने स्वप्न में कहा इष्टकामय स्तूप का बनने स्थान से न हटाइय इसको मजबूत करना हो तो ऊपर पत्थर का खोक चढ़वा दो। संघ ने क्या ही किया। आज भी इतिमिति स्तूप को बहुत कम संशय पड़ते हैं, तथा इसकी रक्षा करते हैं। हमारे प्रतिमाओं से युक्त इकलौ, रहने के स्थानों सुन्दर मध्य कुटी तथा वैयलिक-अम्बा अनेक क्षत्राक्ष आदि के निकटों से यह स्तूप सुशोभित है।

पूर्वोक्त मठिगूरि ने जो कि स्थाविरा के राजा काम के धर्मगुरु से मधुरा में वि सं ८२६ में मगवान् महावीर का विम्व प्रतिष्ठित किया।

मधुरा के देव निर्मित स्तूप की उत्पत्ति का निरूपण शास्त्रीय प्रतीकों तथा 'मधुरा चम्प' के आधार से ऊपर दिया गया है। चम्पोज चर्चन अतिशयोक्ति पूर्ण हो सकता है, परन्तु एक बात तो निश्चित है कि यह स्तूप है अति प्राचीन और भाग्य में विविधियों का जाने के समय यह स्तूप जैनों का एक महिमास्वरूपी बन चुका था। वर्ष के बहुत समय में बर्षा स्थान महोत्सव होता था और उस प्रसंग पर भास्वरूप के कोन कोने से तीर्थ यात्रिक यहाँ एकत्र होते थे ऐसा प्राचीन साहित्य के उल्लेखों से सिद्ध होता है। इन बात के समर्थन में 'विषीच साध्य' की एक गाथा तथा उसकी श्रृंग का उद्धरण नीचे दिये हैं —

बूम मह सङ्घि समभी बाह्यि हरभं च निवसुषाकावे ।

मध्याय म अककवे क्यम्मि सुखम मोएति ॥

अर्थात् मधुरा के स्तूप महोत्सव पर जैन आधिकार्यों तथा जैन साधविया का यही भी मार्ग में बोधिक साय उन्हें घेरकर बस साय से बने। आज जते-जते मार्ग के निकट आतापना करते हुए एक रात्रिपुत्र जैन मुनि का तथा। उन्हें देखत ही मात्रा पिलिवां च आक्रमण (घोर) किया बिसे सुनकर मुनि उनकी तरफ आये और बोधिका से मुद्र कर आधिकाका को उनके पंथ से छुड़ाना।

उक्त पाया की विशेष श्रृंग नीचे लिख अनुसार है —

मधुरा मधुरी बुनी देवनिर्मितो तस्य महिमा निमित्तं सङ्घीता समणीहि सर्वं निम्नवातो रात्रिपुत्रो तत्र बहूरे ब्रह्मचर्यो विद्वह । ता सङ्घी समणीतो बोधियहि महिमातो देव तेन आधिया तो ता ताहि तं साहृ इदृषं अकको नञो एतो रात्रिपुत्र माहुवा सुखं शास्त्र मोक्षपातो बोधिया बनार्य म्हेच्छा । (नि वि बू २६८-२)

श्रृंग का भावार्थ भाषा के नीचे दिय हुए अर्थ में जा चुका है इसलिये श्रृंगिकार के अतिम शब्द 'बोधिक' पर ही बाधा या उल्लंघन करेंगे।

जैन मूत्रो के साध्यादि में 'बोधिया' पद्य बार-बार आया है। प्राचीन संस्कृत टीकाकार 'बोधिय' पद्य का मन्त्रित 'बाधिर' पद्य बना कर कहते हैं। बोधिक पश्चिम विमा के मन्त्रों को कहते हैं। प्राकृत टीकाकार कहते हैं, मनुष्या का बरहण करने वाले मन्त्र 'बाधिया' कहलाते हैं। हमारा अनुमान है कि बोधिक अथवा 'बाधिय' कहलान बात माग बोधीमिया का एक वाक विवसी च। के मूत्रानिया के भारत पर आक्रमण के समय भारत की पश्चिम सीमा पर इक्षर-उपर पड़ाई प्रदेशों में पैर कय थे। मौर्य चन्द्रगुप्त के सामन काल में भारत के पश्चिम तथा उत्तर प्रदेशों में घुमकर यह मनुष्या को पञ्च पञ्च का के जते और विषो में पहुँच कर गुलाम गरीबवारों के हाथ बेच दिया करते थे। हमारा यह अनुमान ठीक हो या हमका बर्न रही हो सकता है कि मधुरा का स्तूप मौर्यकाल का होना चाहिये।

मधुरा का देव निर्मित स्तूप आज भी मधुरा के कंजामी टीक के रूप में मग्न अवस्था में पड़ा है। "ममें म मिनी हुई गुरानवासीन जैन मुनियों आयापगत जैन-शासुओं की मूत्रिया आदि ऐतिहासिक वस्तुएँ आज भी मधुरा तथा समनर के तराटी महास्थानों में सुशोभित हैं। इन पर राजा नरिण्ड कुकिण्ड और बासुदेव के राज्य बाज के रूप में उल्लेख हैं। "ममें जान होता है कि यह तीर्थ बिम्ब की दूसरी पनाधि तक उभन दसा में था। उत्तर भारत में विदेगिया के शासन में बाज कर दिये हुये के समय में जैन भग्न तथा जैन गृहस्थ सामूहिक रूप से पश्चिम भारत की तरफ राजस्थान सेबाद भागना, बारि में बने गये। जैन उत्तर भारत के अन्य जैन तीर्थ रखण के अभाव में बीजन न मग्न प्रच्छ हा मय है दिनमें मधुरा का देव निर्मित स्तूप भी ध्वं है।

१०—सम्मोद सिद्धर तीर्थ

सुभोक्त जैन तीर्थों में सम्मोद सिद्धर (पारसनाथ हिल्स) का नाम भी परिचयित है। आश्चर्यक निर्मुक्तिकार बहते हैं—
 ऋषभदेव वासुपुत्र्य नेमिनाथ और वर्षमान (महावीर) इन चार तीर्थकर्तों को छोड़ कर शेष अवशिष्टी समा के बीच तीर्थकर
 सम्मोद सिद्धर पर मुक्त हुए थे। इसलिये तीर्थकर्तों की विर्वाण भूमि होने के कारण इसे सम्मोद सिद्धर तीर्थ कहते हैं।

पन्द्रहवीं शताब्दी में नियम गच्छ के प्रस्थापक आचार्य इन्द्रनन्द के बनाये हुए नियमों में एक नियम सम्मोद सिद्धर के
 वर्णन में लिखा गया है जिसमें इस तीर्थ का बहुत ही अद्भुत वर्णन किया है। आज से ५ वर्ष पहले ये नियम पोराय (कच्छ)
 के मध्वार में से भेदवाकर हमन पड़े थे।

ऊपर लिखे सुभोक्त वद्य प्राचीन तीर्थों के अतिरिक्त बीमारधिर, विपुलाचल कोसक की बीबन्त स्वामी की प्रतिमा
 बबन्ती की बीबन्त स्वामी प्रतिमा आदि अनेक प्राचीन पवित्र तीर्थों के जम्मेक सुभों के भाष्य आदि में मिलते हैं, परन्तु उन
 सब का एक नियम में निरूपण करना अशक्य जानकर उन्हें छोड़ देते हैं।



भट्टारक-सम्प्रदाय

(ले० विद्याधर जोहरापुरकर, एम० ए पीएच डी)

१-भट्टारक संज्ञा

प्राचीन सभ्यता तथा प्राकृत साहित्य में भट्टारक शब्द का प्रयोग आध्यात्मिक अथवा धार्मिक इस सामान्य अर्थ में किया जाता था। धीरे-धीरे के लिए 'बीर भट्टारक' आदि और प्राचीन भाषाओं के लिए 'भूतबलिभट्टारक' आदि शब्द प्रयोग इसी के उदाहरण हैं। ब्रह्मपुत्र विन्मालित्वादि सभ्यताओं के लिए भी परमभट्टारक शब्द का विविध रूप में प्रयोग होता था।

मध्ययुगीन जैन साधुओं के लिए जिस समय भट्टारक संज्ञा रूढ़ हो गई उससे एक विविध अर्थ प्राप्त हुआ। जो भाषाई किसी मठ या मन्दिर से सम्बद्ध स्थावर-अस्थाय सम्पत्ति की व्यवस्था देखते थे उनके लिए यह संज्ञा रूढ़ हुई। प्राचीन जैन साधुओं के लिए किसी भी प्रकार की सम्पत्ति से सम्बद्ध रहना बहिष्कृत था। इस नियम के अपवाद रूप में धार्मिक संस्थाओं की व्यवस्था जैन की प्रवृत्ति शौची-शौचनी सखी से रूढ़ होने लगी। परम्परागत साधुओं ने इस प्रवृत्ति का विरोध किया उस बीरे शौच बलवानी और शैत्यवासी इन दो भागों में साधु संघ का विभाजन हुआ। यह प्रथिमा विन्माल और श्वेताम्बर दोनों संघों में हुई। किन्तु बलवासी और शैत्यवासी ये शब्द श्वेताम्बर सम्प्रदाय में रूढ़ हुए। विन्माल-सम्प्रदाय में शैत्यवासियों के समान साधु आदि संघ के रूप में संघटित हुए और बलवासियों के समान साधुओं को बाद में मूर्च्छन यह नाम प्राप्त हुआ। वैदिक इति 'वपनसूत' (संस्कृत ११) के कथनानुसार आदि संघ की स्थापना आचार्य पूषपाद वेदवन्दी के शिष्य बलवन्दी ने संस्कृत ५२९ में की थी। समय की गति से बाद की पीढ़ी संघियों में बलवासी और मूर्च्छनी साधु भी मठ संघों की ओर आकृष्ट होने लगे। म्यांमार् की सदी तक ऐसी स्थिति हो गई कि साधुओं के सभी प्रमुख आचार्य मठाधीन हो गए। इसी प्रमुख आचार्यों के लिए भट्टारक शब्द का प्रयोग रूढ़ हुआ।

२-भट्टारकों का आचार

मठ मन्दिर की व्यवस्था के साथ-साथ उनकी सम्पत्ति के उपयोग की प्रवृत्ति भी साधुओं में आ गई। विभिन्न राजाओं के मुक्त होने से वे राजसूय बहसने लगे और राजा के समान व्यवस्था में उन्हें प्राप्त होने लगा। धार्मिक-आत्म-मुत्तापन-उचित यह उनका सामान्य स्वभाव बना। श्वेताम्बर साधुओं में पहले से ही आध्यात्मिक व्यवस्था के उपयोग की कूट थी। किन्तु विन्माल साधु व्यवस्था महावीर के आदर्शानुसार व्यवस्था से भी दूर रहते थे। भट्टारकसुख में उनकी यह निर्मलता कम हुई और व्यवस्था के रूप में विन्माल भट्टारक की व्यवस्था प्रारंभ करने लगे। इन व्यवस्था के स्वीकार पहले में बलवन्दी द्वारा मध्ययुगीन (आधुनिक व्यवस्था) में किया गया। इसका समय देखते ही सही का मध्य है। जब श्वेताम्बर और विन्माल भट्टारकों में सही करक रहा कि विन्माल सिद्धान्त रूप में मल्लता को भेद मानते रहे और प्रतीक रूप में व्यवस्था नाम व्यवस्था का स्वीकार करने लगे। बीसा के समय जीवन के समय और आध्यात्मिक व्यवस्था के समय नाम व्यवस्था व्यवस्था विन्माल भट्टारकों के विषय में व्यवस्था माना जाता था। प्राचीन जैन साधुओं के लिए स्थान बहिष्कृत था। किन्तु यह नियम भट्टारकों ने स्वीकार नहीं किया। आधुनिक योगधारणा के समय और बीसा के समय उनका धार्मिक बड़े समारोह से होता था। बारम्बार के म धार्मिक ने (१ वीं सदी) दो सप्ताह स्थान भी दिया था। इस सामान्य प्रवृत्ति के अपवादस्वरूप कई भट्टारक व्यवस्था में भी प्रयत्नशील रहते थे। एकाग्रता उपवास करने का अभ्यास म धूमकीर्ति (११वीं सदी) ने किया था। म धर्माधीन (१९ वीं सदी) सर्वथा गौरव आहार प्रारंभ करने से। म विन्माल (१४ वीं सदी) धार्मिक योग व्यवस्था के विषय में प्रसिद्ध है। भट्टारकों की विभिन्न परम्पराओं में विभिन्न रीति-रिवाजों का उपयोग रूढ़ था। बाद में यह भी धर्म के पृष्ठ की गली पृच्छी स्वीकार की जाती थी। माधुराज्य में पृच्छी का उपयोग नहीं होता था। जब विन्माल भट्टारक मौर्यक की पृच्छी प्रारंभ करने से। श्वेताम्बरों में ऊन के कपड़े रोज़ा का प्रयोग होता था।

३-महाराजों की परम्पराएँ—मूलसंघ

दियम्बर साधु सभ के इतिहास के विषय में जो अनुसूतियाँ प्राप्त हैं उनमें कहा गया है कि आचार्य आईरु बकि डाय (इसरी सदी के अन्तिम चरण में) दियम्बर साधुओं का चार संघों में विभाजन किया गया था। सेन गन्धि, सिंह और देव इन में संघों के नाम थे। महाराज युग में सिंह और देवसंघों का विशेष परिचय मही मिलता। सेन और गन्धिसंघ में इस समय मूलसंघ के उपमेव मान गए। सेनसंघ के किये सेनात्मक जबकि सेन गन्धि इन संघाचार्यों का प्रयोग रक्षक हुआ और गन्धिसंघ के किन्हीं नभिराज्य अपना नन्दाम्नाय में संज्ञाएँ रखे हुए। इन संघों में कोई सैन्यात्मिक जबकि आचार्यविषयक मतमेव नहीं था। ये इन संघों के किन्हीं महाराजयुग में कुछ और पर्यायनाम भी रखे हुए। सेनगण के किन्हीं पुष्करज्य और अचमसेन गन्धिराज्य में नामान्तर प्रचलित हुए। गन्धिसंघ का विशिष्ट रूप बल्लभार नाम था। इसके किये सरस्वतीमन्त्र और कुंभकुंदाचार्यनाम व नामान्तर रखे हुए। इस तरह किसी भूमिसेल में महाराजों का उल्लेख 'भी मूलसंघ सेनगण पुष्करज्य अचमसेनगण राज्य में जबकि भीमसंघ बल्लभारज्य में सरस्वतीमन्त्र कुंभकुंदाचार्यज्य में इस प्रकार होने लगा।

सेनगण और बल्लभारज्य इन दोनों परम्पराओं के कई महाराजपूठ मध्ययुग में स्थापित हुए थे। सेनगण के पीठ कोस्हापुट, (महाराजपुट) जिनकाभी (महाराज) वेनुगोष्ठ (गन्धिसंघ) और कारजा (विदर्भ) इन चार स्वाधीन में व बल्लभारज्य के पीठों में वसिष्ठ में मलयकोट (महाराजपुट) प्रधान था जो बाद में कारजा को स्वामान्तरित हुआ। कारजापीठ की छाछाएँ कातुर और औरंगाबाद में (दोनों महाराजपुट में) स्थापित हुई थी। बल्लभारज्य की उत्तरीय छाछा के आरम्भ काल के महाराजों का निवासस्थान अजमेर था। य पचनवी (१४ वीं सदी) इस छाछा के प्रमुख महाराज थे। इनके तीन शिष्यों से पुष्कर-मुष्कर परम्पराओं का आरम्भ हुआ। य धूमनन्द से दिल्ली में व सकलकीर्ति से इंदौर में और य देवदेवकीर्ति से वृत्त में ये परम्पराएँ आरम्भ हुई। इसी की उप-छाछाएँ बाद में बनपुर, नाबो, अट्टे, सोनागिरि, भागपुर, जेखट आदि स्वाधीन में स्थापित हुई। इस तरह इस गण का कार्यलय युवराज राजस्थान और मध्यप्रदेश इन तीन राज्यों में था।

मूल संघ के इन दो गणों के अतिरिक्त दक्षिण में देवीयगण के पीठ भूखिन्दुरे, कारजस भवनवेष्टपोस तथा हुम्नर इन स्वाधीन में स्थापित हुए थे। पुष्करगन्धिसंघ और कुम्भकुंदाचार्य ये इस गण के नामान्तर थे। इस तरह यह गण प्रधानतः वर्तमान में बर्दासीय रहा। इसी क्षेत्र में काचूरमण आदि कुछ और परम्पराएँ भी रही थी।

समय की दृष्टि से देला नाम ती सेनात्मक का सर्वप्रथम उल्लेख आचार्य युवराज के उत्तर पुत्राज की अवधि में (वृ ८९८ में) मिलता है। युवराज के युक्त आचार्य जिनसेन पंचसूपाचार्य के प्रमुख आचार्य बीरसेन के शिष्य थे। अतः पंचसूपाचार्य सेनात्मकता पूर्वक माना जाय तो इस परम्परा की प्राचीनता बाँधी सही तक पहुँचती है। बाँधी सदी में पंचसूपाचार्य के गुप्तन्दी आचार्य का उल्लेख मिलता है। किन्तु सेनगण के मध्ययुगीन महाराज परम्पराओं का व्यवस्थित वृत्तान्त १५वीं सदी से मिलता है। उनका इन प्राचीन आचार्य परम्पराओं से क्या सम्बन्ध रहा यह अभी स्पष्ट नहीं हुआ है। इसी तरह बल्लभारज्य के प्राचीन उल्लेख आचार्य भीमर के ग्रन्थ में (११वीं सदी में) मिलते हैं और मध्ययुगीन महाराज पीठों का वृत्तान्त १३ वीं सदी से प्राप्त होता है।

४-महाराजों की परम्पराएँ—काष्ठासंघ

दियम्बर महाराजों की परम्परा में काष्ठासंघ का स्थान वैशिष्ट्यपूर्ण है। मध्ययुग में इस सभ के अन्तर्गत मावुराज्य पुष्पाट, मा लाडबावडमन्त्र बागडमन्त्र और मन्दीनटगन्धिसंघ ये चार शाखाएँ थी। किन्तु इनमें पहली तीन शाखाएँ १२ वीं सदी तक स्वाधीन नहीं थीं क्यं कि विद्यमान थी। मावुर सभ के आचार्य जिनसेनगिरि (११ वीं सदी) पुष्पाटसंघ के आचार्य जिनसेन (८वीं सदी) तथा हर्षिक (१ वीं सदी) और बागड सभ के आचार्य मुरसेन (१ वीं सदी) इन सभों में काष्ठासंघ का उत्पन्न नहीं किया है। इतिहास अनुमान होता है कि १२ वीं सदी के आरम्भ में उपर्युक्त चार शाखाओं का एकीकरण होकर यह गण स्थापित हुआ होगा। इसलिये आचार्य जिनसेनगण के शिष्य युवराजसेन ने संस्कृत ७५१ में मन्दीनट नाम में इस सभ की स्थापना की यह गण (देवदेवजय चर्यसंसार) पूरी तरह ऐतिहासिक प्रतीत नहीं होती। काष्ठासंघ के चारों पक्षों के नाम स्थानवाची हैं। मावुर नाम से मावुरमन्त्र, पुष्पाट (वर्षादि) प्रदेश से पुष्पाटमन्त्र नामक (पूर्व पुष्पाट) प्रदेश

ने बागवच्छ और गन्दीत (मानेइ-महाराष्ट्र) धाम में गन्दीतगच्छ ये नाम किये गए हैं। गुप्ताटगच्छ के आचार्य अपना मूलदेश छोड़कर बट्ट (सधिन गुजरात) प्रदेश में बिहार करने लगे इसलिये उस गच्छको काइबागड यह गन्दी नाम प्राप्त हुआ था। काइबाग यह नाम है सम्भवतः काइबाग नगर से लिया गया था। १२ वीं सदी में हिप्पी के उत्तर में एक प्रदेश की यह राजधानी थी।

माधुरगच्छ की भट्टारक परम्परा के पीठ स्थासिर तथा बिहार में था। १४ वीं सदी में इस परम्परा का व्यवस्थित रूप प्राप्त होता है। पुष्करगच्छ तथा सोहाबागाम्नाय इस गच्छ के नामान्तर थे। काइबागड गच्छ के पीठ गुजरात तथा शारदा में थे। इसका वृत्तान्त भी १४ वीं सदी से प्राप्त होता है। इस गच्छ के नामान्तर प्राप्त नहीं होने विद्यागण तथा रामनेतृत्वय गन्दीतगच्छ के नामान्तर थे। इसका पीठ सूरत में था। इसका वृत्तान्त १५ वीं सदी से प्राप्त होता है। बागवच्छ का विद्यप परिचय नहीं मिलता।

१-भट्टारकों का कार्य—मूर्तिप्रतिष्ठा

भट्टारक पीठा की स्थापना मठ और मन्दिरों की व्यवस्था के किये हुई थी। इसलिये यह सामाजिक ही है कि मन्दिर और मूर्तियों की प्रतिष्ठा यह भट्टारकों के जीवन का प्रमुख कार्य रहा। भट्टारकों ने इतिहास के साधनों में आज से अधिक रचना मूर्ति सेवो की है। मूर्ति प्रतिष्ठा के प्रति इसका अनुष्ठान होने के दो कारण थे। एक तो मुस्लिम शासकों द्वारा मूर्तियों मूर्तियों की गई थी और उनके स्थान में नई मूर्तियों की स्थापना हुई थी। दूसरा कारण यह है कि मूर्तिप्रतिष्ठा के लक्ष्य का सामाजिक अर्थ भी था। साधारण से प्रतिष्ठा समारोह के किये भी हजारों धनिक उपामक एकत्र आने व और धार्मिक प्रभुति तथा सामाजिक एकता की भावना उनमें बूझ होती थी। मूर्ति प्रतिष्ठा के समय बखरब बत्ताकर संपादित विभिन्न आदि पर प्राप्त करना सामाजिक अर्थ प्राप्त करने का निश्चित मार्ग था।

इन युग की मूर्तियों में पाषाण की अपेक्षा बाजु की मूर्तियों का प्रभाव बढ़ता गया। मूर्तियों में विविधता भी बढ़ी। तीर्थ पर, पञ्चारोहि, गन्दीत, पंचमेरु, सहस्रकूट, सरस्वती चक्रेश्वरी पद्मावती और अन्य विभिन्न क्षेत्रपाल मूर्त आदि प्रकारों की मूर्तियाँ इन युग में स्थापित की गईं। जैन मूर्तिपूजा के आरम्भ काल से १२ वीं सदी तक मुख्य तीर्थंकर मूर्ति के साथ यशस्विनी छत्र धारक, नामगच्छ आदि अर्चकगण भी उत्कीर्ण होने लगे। भट्टारक युग में कमलरत्न उत्कीर्ण करने की पद्धति गन्दाय हुई और तीर्थंकर मूर्तियों का स्वल्प बहुत साधा हो गया। इन मूर्तियों का निर्माण मुख्यतः राजस्थान में होता था। मूर्तियों का विस्तार दो द्वार से तीन फुट तक विभिन्न प्रकार का पाया जाता है। विविध यन्त्रों की स्थापना यह इन युग की विचार विभिन्न थी। इसलियेचम पौडसकारण भावना काइबाग बागम नवग्रह, अधिमन्त्र और सक्तीकरण ये यन्त्रों के विविध प्रकार हैं। मूर्ति और यन्त्रों पर प्रतिष्ठा समारोह का विवरण लिखने की पद्धति सबब रुक गई। इन विवरण में प्रतिष्ठा का समय प्रतिष्ठाकर्ता सेठ की वंशपरम्परा प्रतिष्ठासंवाक्य भट्टारक की गुरुपरम्परा स्थान स्थानीय तथा शीर्षक मान्य का नाम और मंगल सूचक वाक्य इतनी बातों का समावेश होता था। मूर्ति छोटी हा तो इनमें से कुछ बातों का विवरण छाड़ भी दिया जाता था।

संवत् १५४८ में मुहम्मदादिलख के सेठ जीवराम पाण्डीबाब द्वारा किया गया प्रतिष्ठा समारोह उत्पन्नशील है। इन समारोह में हिप्पी के म विनयन म भागुचन्द्र म गुणचन्द्र आदि ने भाग लिया था। इन समय एक हजार में अधिक मूर्तियाँ स्थापित की गईं और बाद में स्थान-स्थान के मन्दिरों में भजी गईं। भारतवर्ष के प्राय सभी विगम्बर जैन मन्दिरों में इन समय की मूर्तियाँ पाई जाती हैं।

१-विद्यपपरम्परा

जैन परम्परा में साधनाध्ययन की प्रभुति कुछ पर आधारित नहीं थी। इसलिये विद्यप परम्परा का विस्तार करने की आवश्यकता जैन धर्म में सर्वत्र रही। भट्टारकों ने भी इस आवश्यकता को पूर्ण करने का प्रयास किया। अपने विविध विद्या विविध शास्त्रों के अध्ययन को उत्तरीय प्रोत्साहन दिया और उनके द्वारा नये यन्त्रों की रचना भी कराई। इन युग में विद्वान् राजपूत, सन्यास, मूर्ति, बह्मजिनदास आदि विद्या के नाम उनके गुरुओं ने भी अधिर स्मरणीय हुए हैं। भट्टारकों के विद्या में सबसे प्रमुख विद्यप को बाद में भट्टारक पर प्राप्त होता था। अन्य विद्यप यदि महत्वाकांक्षी या तो

स्वतन्त्र मठारक पीठ स्थापित करते थे जबवा मण्डलाचार्य के रूप में अपनी पुष्क शिष्य परम्परा बनाते थे। इन जननिधि मठारकों की परम्परा कभी-कभी छह साठ पीढ़ियों तक चली जाती थी।

मठारकों के शिष्य वर्ग में जैनतरे का समावेश भी यथा क्या होता था। विजयविराज म० इन्द्रमुपन (१७ वीं सदी) के शिष्य थे। पण्डित हारी म० राजकीर्ति (१७ वीं सदी) के शिष्य थे। भूपति प्राज्ञ मिश्र ने म० इन्द्रमुपन के बारे में मोमटवर बाहुबली का स्तोत्र लिखा था। व्याकरण कोषादि ग्रन्थ पढ़ाने के लिये ये विद्वान् सम्भवतः मठारकों के शाग्य रहे थे।

जैनन्त्र व्याकरण पण्डितसारसङ्ग्रह, कल्याणकारक आदि शास्त्रीय ग्रन्थ जैनतरे समाज द्वारा उपेक्षित ही रहे थे। इनके पठन-पाठन की परम्परा मठारकों के शिष्यों में ही कुछ हद तक चलती रही अन्यथा इन ग्रन्थों का जोप बरबदम्भायी था।

७-साहित्य रचना

मठारकों और उनके शिष्यों द्वारा लिखे गये उपलब्ध ग्रन्थों की सूच्या करीब ४० है। इस साहित्य में पुराण कथा और पूजापाठ व विषय प्रधान थे। संस्कृत प्राकृत अपभ्रंश हिन्दी गुजराती राजस्थानी मराठी तथा कन्नड इन भाषाओं में यह साहित्य मिलता है। पुराणग्रन्थ मुख्यतः पवित्रेणकृत पद्मचरित जिनसेनकृत हरिचंस्पुराण तथा जिनसेन एव नुबन के महापुराण पर आधारित हैं। पुराणनेत्रकों में य सककीर्ति (१५ वीं सदी) प्रमुख थे। आदिपुराण चन्द्रचण्डपुराण क्षास्तिनाथपुराण नमिताचण्डपुराण पार्वणपुराण वर्तमान पुराण सुकुमार चरित यशोधरचरित आदि ग्रन्थ सककीर्तिकृत हैं। जनसाधारण के लिय सुबोध सम्पन्न ये इनकी रचना हुई है। सककीर्ति के शिष्य ब्रह्मजिनदास ने गुजराती में विदुष-केसन किया। रामायण राज (सं १५८) हरिचंस्पराज (सं १५२) यशोधरराज यशोधरराज बंरुस्थानीराज श्रीपाकराज आदि ग्रन्थ जिनदासकृत हैं। संस्कृतपुराणों में सोमसेनकृत रामपुराण (सं १५५६) वर्तमानकृत नैतनचरित (सं १७२६) सुमन्तकृत करकचचरित (सं १६११) तथा पाण्डवपुराण (सं १६८) विद्यानाथकृत सुरचंनचरित (१६वीं सदी) अजितकृत हनुमन्चरित (१६वीं सदी) आदिचन्द्रकृत पार्वणपुराण (सं १६४) तथा यशोधर चरित (सं १६५७) वर्तकीर्तिकृत हरिचंस्पुराण (सं १७७१) राजमन्त्रकृत बंरु स्थानी चरित (१६वीं सदी) सोमकीर्तिकृत यशोधरचरित (सं १६३६) ज्योत्सनाकृत विमलपुराण (सं १६७४) श्री मूलनाथकृत क्षास्तिनाथ पुराण (सं १६५९) तथा हरिचंस्पुराण एव चन्द्रकीर्तिकृत पार्वणपुराण (सं १६५४) उत्प्रेक्षणीय हैं। गुजराती के पुराण ग्रन्थों में आदिचन्द्र कृत श्री पाक आम्बान (सं १६५१) तथा पार्वणनाथ ग्रन्थ, जयसामरकृत सीताहरण (सं १७१२) अनिरुद्धराज तथा सूर चरित चन्द्रकीर्तिकृत पाण्डवपुराण पामोकिचकृत अरत मुनचकि चरित (सं १६१४) जनसागर कृत पार्वणपुराण (सं १७५६) आदि ग्रन्थ उत्प्रेक्षणीय हैं। हिन्दी में क्षास्तिनाथकृत हरिचंस्पुराण (सं १६५५) क्षास्तिनाथकृत हरिचंस्पुराण (सं १७८) आदि की रचना हुई। अपभ्रंश पुराणों में भागवतमन्त्रकृत अमरसेनचरित (सं १६७९) महिष विचरित क्षास्तिपुराण (सं १५८६) रघुनकृत सम्प्रतिभिनचरित सिद्धसेनकृत आदिपुराण (१५ वीं सदी) मुठकीर्तिकृत हरिचंस्पुराण (सं १५५२) तथा जनपाककृत बाहुबलीचरित ये प्रमुख हैं। मराठी में नुबनराजकृत ज्योतिचरित (१५ वीं सदी) मेघराजकृत यशोधरराज (१६वीं सदी) नागोन्मायकृत यशोधरचरित (१६ वीं सदी) श्रीराजकृत सुरचंनचरित (१७ वीं सदी) नुबनीचरित पद्मपुराण (१५ वीं सदी) जिनदासकृत हरिचंस्पुराण (१५ वीं सदी) महीचन्द्रकृत आदिपुराण (सं १६१८) तथा जिनसामरकृत श्रीमन्त्रपुराण (सं १६५६) प्रमुख पुराण ग्रन्थ हैं।

मठारक युग के साहित्य का दूसरा प्रमुख विषय घटकथा है। आकाशचर्ममी नागचर्ममी मृगचर्ममी कोकिलचर्ममी चैतन्यपट्टी मोक्षपट्टी निर्दुःखपट्टी रत्नपट्टी सुगन्धचर्ममी कलसचर्ममी ग्रीन एकावली मृगचर्मम हावरी जगत् चतुर्गुणी पद्मविद्यान सन्निविद्यान दसकल्लय बीजसकारण मेकमिन विद्याय पमित आदि जनविषय प्रदो का प्रागुर्भन इस युग में हुआ और उनका महत्त्व बतलानेवाली कथाएँ भी लिखी गईं। संस्कृत में मृगसामरसूरि, गुजराती में ब्रह्मजिनदास तथा मराठी में जिनसामरकाय लिखी गईं जगत्थाएँ सदमा में अधिक हैं।

इस युग में स्थापित की गई विविध मूर्तियों की पूजा के लिये लिखे गये पाठ यह मठारक साहित्य का तीसरा प्रमुख विषय है। अष्टन स्तोत्र जयमाता आरती तथा सहस्रनाम ये पूजापाठों के विविध प्रकार हैं। इनकी भाषा संस्कृत

अपेक्षा मन्त्र राज्यरचना को इन पूजा पाठों में अधिक महत्त्व मिला। मन्दारक मठों में प्रायः सर्वत्र मन्त्र मन्त्रिमन्त्रि नियमित रूप से कार्य करती थी। मन्त्रों के साथ कभी-कभी—विशेषतः प्रसिद्ध समारोह में कृषों का भी सम्मेलन होता था। मन्त्रियों को बिजों द्वारा सुशोभित करने का प्रयास कुछ मन्दारकों ने किया था। विभिन्न कथाओं की हस्तलिखित प्रतियों में भी कई बार सुन्दर चित्र बनाये जाते थे।

११-परस्पर सम्बन्ध

मन्दारकों के विभिन्न पीठों में प्रायः अच्छे सम्बन्ध रहे थे। यद्यपि व्यक्तिगत स्तर को साम्प्रदायिक रूप देने का प्रयत्न कभी-कभी हुआ था। नन्दीतट मन्त्र के म सोमकीर्ति के साथ सेनगण के म नीरसेनने एक ही प्रसिद्ध समारोह में (१५ वीं सदी) भाग लिया। सेनगण के म जिनसेन (१७ वीं सदी) पूर्ववर्ष में बलात्कारण के म पद्मनन्दी के चिह्न थे। परस्पर सहकार्य के ऐसे कई उदाहरण मिलते हैं। साम्प्रदायिक विरोध का उत्तम उदाहरण नन्दीतटमन्त्र के म श्रीमूषक (१७ वीं सदी) और उनके सिध्द चन्द्रकीर्ति की कविताओं में मिलता है। इनमें मूषक स्वयं की तरह-तरह से निन्दा की है।

१२-अन्य सम्प्रदायों से सम्बन्ध

धार्मिक प्रतिस्पर्धा के सम्बन्धमें कई बार विभिन्न शास्त्र पण्डितों से मन्दारकों के वाद-विवाद हुए थे। अतः सार ने नीलकण्ठ मन्दार का (१९ वीं सदी) प्रतापकीर्ति ने केदारमठ का (१९ वीं सदी) चन्द्रकीर्ति ने कृष्णमठ का (१७ वीं सदी) तथा चारसेन न चतुर्वर मठ का (१५ वीं सदी) वादविवाद में पराजय किया था। इसी प्रकार श्वेताम्बर पण्डितों से भी उनके सम्बन्ध विरोधपूर्ण रहते थे। म श्रीमूषक और हीरचन्द्रमसूरि का एक बार विवाद हुआ था। सोकाच के प्रति धनसागरमसूरि के विचार बहुत ही अनुदार थे। तीर्थ क्षेत्रों के अधिकार के विषय में वे संघर्ष बहुत तीव्र हुए थे। तीर्थकर मूर्तियों को मुख्यतः बस्तों और अलंकारों से सजाने की श्वेताम्बर पद्धति इस विरोध का प्रमुख कारण थी।

१३-शासकों से सम्बन्ध

मन्दारक युग में जनकर्म राजकर्म नहीं था तथापि कई राज्यों में मन्त्री सेनापति आदि जैन होते थे और मन्दारकों के चिह्नों में उनका समावेश होता था। विजयसागर के राजा हरिहर के मन्त्री इन्द्र दण्डनायक ने म बर्ममूषक के जयरेड से राजधानी में विद्याल कुम्भमास मन्दिर बनवाया (१४ वीं सदी)। ईर के राजा भाषवी के मन्त्री मोबराम जैन थे। इनके मुद्राचित्रों में मुतसावर मसूरि के साथ नजमखाने की यात्रा की थी (१९ वीं सदी)। जयपुर राज्य के विभिन्न राजान जैन थे। जयपुर के मन्दारकों को उनसे अच्छी सहायता मिली थी।

मुस्लिम शासकों के दरबारों में भी कई बार मन्दारक सम्मामित हुए थे। बल्लभजी के मुक्तान फिरोजशाह ने म नरेन्द्रकीर्ति का सम्मान किया (१५ वीं सदी)। मालवा के सुलतान गियामुद्दीन म मुस्लिममूषक के प्रसन्न ने (१९ वीं सदी)। दिल्ली में मुहम्मदशाह ग़ासिद्दीन के दरबार में मन्दारक प्रभावपूर्ण सम्मामित हुए थे (१३ वीं सदी)। म विद्याल-कीर्ति ने दिल्ली के मुहम्मद सिकन्दर (१५ वीं सदी) द्वारा सम्मान पाया था।

१४ मन्दारक सम्प्रदाय की प्रतिक्रिया

इन तरह धार्मिक जीवन के विभिन्न क्षेत्रों में विद्यालकीर खूने पर शासक मन्दारक जैन वाचस्प के आदर्श से कुछ दूर ही थे। यह मन्त्रियों के सम्बन्ध के कारण थे विपुल परिग्रह से युक्त हुए। गृहस्थों में वैद्य-शोध करने के कारण मन्त्रबाध व्यापित वैद्य आदि में उनका बहुत सा समय बीतता गया। इसलिये प्राचीन वर्गधर्मों के अन्त्यात विद्याल मन्दारकों को कुछ अनारर भी दृष्टि से वेगम सगे। ऐसे विद्याल ने मुख्य-मुख्य अग्रतन्त्र सोमप्रम आदि भाषाओं के अग्रतन्त्रों का अध्ययन विशेष रूप से शुरू किया था इसलिये वे अग्रतन्त्री कहलाये। १७ वीं सदी में पण्डित बन्दीराज द्वारा इन परम्परा को अच्छा बन मिला। यही अग्रतन्त्री विद्याल भी परम्परा दिनभर सम्प्रदाय में उत्पन्न हैं। नाम से प्रसिद्ध हुई। मन्दारकों द्वारा मूर्ति-पूजा का जो अधिकार हुआ उसकी प्रतिक्रिया ने रूप में दिनभरों में शासक पण्ड की स्थापना हुई, जिनमें मूर्ति-पूजा का सर्वथा निग्रह किया गया।

१५ ऐतिहासिक मूल्य

इन तरह स्पष्ट होगा कि अग्रतन्त्री जैन समाज के मन्त्रों के रूप में मन्दारकों का स्थान महत्वपूर्ण था। व्यवस्थित विध्य परम्परा धर्मनिरपेक्ष और चटन-नाटन मूर्ति म मन्दिर निर्माण और धार्मिककला द्वारा जीवन के संरक्षण का प्रयास

भट्टारको ने किया। गत एक हजार वर्षों का जैन समाज का इतिहास लिखना हो तो भट्टारकों ने कार्य को मुसा देना सम्भव नहीं है। यह सत्य है कि उनके द्वारा समाज में कोई युगान्तर जैसा परिवर्तन नहीं हुआ और समाज के विकास की दिशा में भी उनसे कोई व्यवस्थित प्रयत्न नहीं किया। किन्तु यह दोष मुस्लिम राज्यकाल के प्रायः सभी समाजों में पाया जाता है। भारतीय समाज में इस तरह आत्मसंशोधन की प्रवृत्ति इतनी प्रधान थी कि उसके सम्मुख विकासशीलता की प्रवृत्ति कभी भी पनप नहीं सकी। अतः इस व्यापक तथ्य को देखकर ही भट्टारकों के कार्य का मूल्यापन करना चाहिये।

गत ही वर्षों में भट्टारको का प्रभाव बराबर कम होता जा रहा है। इसके दो कारण हैं। एक तो आधुनिकविज्ञान के परिणाम से घुघिहित जैन युवक धर्म की ओर से ही विमुख होन लग। दूसरे आचार्य शास्त्रिसागर के प्रयासों द्वारा मुनि संघ के पुनरुज्जीवन से भट्टारको के प्रति अनादर की भावना अद्यावत् समाज में बढ़ी। फिर भी वर्तमान में करीब इस पीढ़ी के पट्टाभीष विद्यमान हैं—यशकीर्ति (जयपुर) वेवेन्द्रकीर्ति (नागौर) बेवेन्द्रकीर्ति (मन्थलेड़) कदमीसन (कोल्हापुर) विद्यावकीर्ति (काठूर) श्वेन्द्रकीर्ति (हुमना) चारकीर्ति (शबरावकमुक)। अपने-अपने प्रवेस में इनका प्रभाव अभी काफ़ी है। ये सब मूल संघ के भट्टारक हैं। काष्ठार्च्य के कोई भट्टारक विद्यमान नहीं हैं। भट्टारक अपने शिष्यों में से किसी एक को अपने जीवनकाल में ही अपने पद पर स्थापित कर देते हैं। यदि मृत्यु के पूर्व वे ऐसा नहीं कर सके तो उस पीढ़ी के अनुयायी पण्डित किसी योग्य व्यक्ति को भट्टारक पद के शिष्य चुनते हैं। फिर किसी दूसरे पीढ़ी के भट्टारक द्वारा इस नव व्यक्ति की भट्टारक पद पर स्थापना की जाती है। भट्टारकों द्वारा शिष्य बनाने के कोई व्यवस्थित प्रयास नहीं किये जाते। स्वयं प्रस्था से कोई भी विगम्भर जैन विद्यार्थी उनका शिष्य बन सकता है। प्राचीन काल से ही भट्टारको का स्वल्प सकटाचार्य-मठों से निकल-बूछता रहा है। अन्य मठाधीशों से उनमें कोई खास विरोधता नहीं पाई जाती। यह तथ्य वर्तमान समय के क्रिये भी सही है।

नोट—इस विषय पर लेखक द्वारा लिखा गया प्रबन्ध 'भट्टारक सम्प्रदाय' जीवन्त ग्रन्थमाला सोसायटी द्वारा प्रकाशित हुआ है, और नागपुर विश्वविद्यालय की पीएच डी की उपाधि के शिष्य स्वीकृत हुआ है। केस में जो विधान दिये हैं उनका विस्तृत विवरण इस प्रबन्ध में मिल सकता है। अतः यहाँ उनके मूल उद्धरण नहीं दिये गए हैं।



षट्संख्यगम

(ले० छा० हीरासाल जैन छायाएक्टर, प्राकृत जैन इंस्टीट्यूट, मुजफ्फरपुर)

षट्संख्यगम की प्राचीन सांख्यिकीय प्रसिद्धियों का परिचय :—

षट्संख्यगम की परमात्मक व चक्र सिद्धान्त के नाम से बनी प्राचीन महिमा और प्रतिष्ठा जैन साहित्य में व विशेषतः रिषभदेव परम्परा में पाई जाती है। किन्तु इस ग्रन्थ की प्रतियाँ एकमात्र कलकत्ता प्रदेशान्तर्गत मूडबित्री के गुप्तसरि नामक जैन मंदिर में विद्यमान थी। वहाँ से पूर्ण अनुमानत से प्रतियाँ जैनविद्वी अर्थात् अक्षयबेलगोला के उच्च जैन मंदिर में विद्यमान थी जो उसी कारण अभी तक सिद्धान्तबोध के नाम से प्रसिद्ध है। मूडबित्री में इस ग्रंथ की तीन प्राचीन प्रतियाँ साक्ष्यमय उपलब्ध हैं। सबसे नीचे प्रति बहुत कुछ नष्ट है, दूसरी प्रति में भी यत्र-तत्र साक्ष्य नष्ट पाये जाते हैं, किन्तु तीसरी प्रति सम्पूर्ण है। इस प्रति की प्रशस्ति से ज्ञात होता है कि उसे बेसीयकका नामक भाषिका ने बेसीयक के भाषार्थ गुप्तचक्र देव को समर्पित किया था। इस भाषिका तथा भाषार्थ गुप्तचक्र के उत्कल दक्षिण भारत के कुछ सिक्खानेहों में भी पाये जाते हैं जिनसे सिद्ध होता है कि बेसीयकका ने एक स १४२ में तथा गुप्तचक्राचार्य ने एक स १४५ में स्वयंवास प्राप्त किया था। अब स्पष्ट है कि उस प्रति का समर्पण एक स १४२ से पूर्व ही हो चुका था। अतएव प्रति का संस्तनकाल इससे भी पूर्ववर्ती सिद्ध होता है। किन्तु कितने पूर्व? इसी प्रति के प्रथम अक्ष सप्तप्रख्या के अन्त में भी एक प्रशस्ति है, जिसमें सिद्धान्त मुनीन्द्र प्रमनवी कुलभूषण और कुलचन्द्र का मुष्णानुवाह किया गया है। इन मुनियों का उत्कल अक्षयबेलगोला के चित्तालेख संख्या ४ (१४) में भी पाया जाता है जिससे उक्त तीनो मुनियों में मुख्य-विषय सब सिद्ध हो जाता है, एक अन्य प्रमाणों पर से यह भी सिद्ध होता है कि ये भाषार्थ एक स १५ के लगभग हुए हैं। अतएव उक्त सांख्यिकीय प्रति का संस्तनकाल एक स १५ व १४२ के बीच सिद्ध होता है।

षट्संख्यगम के प्रकाश में आने का इतिहास —

षट्संख्यगम की प्रतियाँ छायाविधियों से अध्ययन की नहीं किन्तु पुनर्की वस्तु बनी हुई थी व इन्हीं के वर्तन के बिने मंडान जैन उक्त जैन मंदिर की दीर्घयात्रा किया करते थे। इसी प्रकार की दीर्घयात्रा की वि १९४ में बम्बई के सुप्रसिद्ध सेठ भाषिकचन्द्र जी उच्च सहित वहाँ पहुँचे तब उन्हें इन जैन प्रतियों के उद्धार की चिन्ता हुई। उन्होंने घोलापुर निवासी सेठ हीराचन्द्र नेमिचन्द्र से इस सबब में परामर्श किया जिसके फलस्वरूप लगभग १ वर्ष के प्रयास के पश्चात् इस रचना की प्रतिलिपि करने की एक सुदृढ़ योजना तैयार की जा सकी। प्रतिलिपि का कार्य अगामी २६ वर्ष तक चलता रहा परिणामतः उसकी कलत्र प्रतिलिपि पश्चिम बेरवाह छात्रवृत्ति ब्रह्मव्या तथा नेमिराज द्वारा एवं नाथरी प्रतिलिपि व ब्रह्मपुरी छात्रवृत्ति नवपति स्याम्याय व कोननाथ शास्त्री द्वारा वि स १९७८ में सम्पूर्ण की गई। जिस समय यह प्रतिलिपि कार्य चल रहा था उस समय व नवपति स्याम्याय के प्रयास से उनकी एक कलत्र प्रतिलिपि बाहुर आ गई और यह सहायपुर के छात्रा बन्धुप्रसाद जी के जैन मंदिर में प्रतिष्ठित हो गई। वि स १९८० में उस प्रति की नाथरी प्रतिलिपि पश्चिम विजय बन्धुव्या और व सीताराम शास्त्री द्वारा होकर व लोकनाथ जी द्वारा संशोधित हो गई। इसी अन्तराल में व सीतारामशास्त्री ने एक प्रति अपने पास भी रखी और उसके आचार से की गई प्रतिलिपियाँ जयरावटी बाप भारवा दिल्ली बम्बई, घोलापुर, सागर, झाबरापल्लन इरीर, सिधनी ब्याबर और जयदेर के सात भंडारों में प्रतिष्ठित हो गई। इनमें से प्रथम तीन रमागो की प्रतियों के आचार से प्रस्तुत लेखक ने इसका संपादन प्रारंभ किया। बीच में मूडबित्री तथा सहायपुर की प्रतियों के मिलान की भी सुविधा प्राप्त हो गई, और यह ग्रंथ सम्पूर्ण दिल्ली अनुवाह गुप्तात्मक टिप्पण व प्रस्तावना सहित ई स १९९१ से १९९५ तक २ वर्षों में प्रकाशित। १९ भागों में बंटाया निवासी भीमन्त सेठ चित्त-बराय कभीचक्रजी द्वारा जैन साहित्य सञ्चारक कार्यालय से १९ भागों में प्रकाशित हो गया। इन १९ भागों में षट्संख्यगम के प्रथम ५ भाग पूर्ण हुए। छठे भाग महाबन्धु जी सप्त भागों में भारतीय ज्ञानपीठ काशी द्वारा प्रकाश में आ गया है। इस प्रकार सम्पूर्ण षट्संख्यगम अनुवाह रूप से संपादित होकर अनुवाह सहित तीसरे दिने प्रकाशित हो चुका है।

पद्विभाग सूत्रों के रचयिता —

पद्विभाग सूत्रों की रचना किस प्रकार हुई, इसका कुछ विवरण इसके टीकाकार श्रीरोनाचार्य ने अपनी भवसा नामक टीका में किया है। प्रथम सूत्र की टीका करते हुए उन्होंने ग्रन्थ के छह अनुयोगों अर्थात् मंगल निमित्त हेतु, परिमाण नाम और वर्ता का व्याख्यान किया है। उन्होंने इस सूत्र के अन्वय का निमित्त दो प्रकार से बताया है। अर्थ की अपेक्षा इसका अन्वय तीर्थकर के द्वारा हुआ व ग्रन्थ की अपेक्षा उनके गणन द्वारा। इस सिद्धान्त के अन्वय का हेतु भी प्रत्यक्ष और परोक्ष रूप से दो प्रकार का बताया है तथा प्रत्यक्ष हेतु के भी दो भेद किये हैं—साक्षात् प्रत्यक्ष और परम्परा प्रत्यक्ष। प्रस्तुत ग्रन्थ के अन्वय का साक्षात् प्रत्यक्ष हेतु है सत्त्वज्ञान की उत्पत्ति वेदों और मनुष्यों से प्राप्त होने वाला पूजा उत्कार तथा प्रथमय अक्षय्यल गुणवर्णीक्य कर्म निर्देश। परम्परा प्रत्यक्ष हेतु है शिष्य प्रशिक्षण द्वारा निरन्तर अभ्यास। परोक्ष हेतु भी दो प्रकार से बताया गया है—अभ्युपगम अर्थात् शिष्य और मनुष्य सुखों की प्राप्ति और अक्षय्य अर्थात् सिद्धों और वर्तमानों का अतीतिप्रसन्न। इसका परिमाण अर्थ की अपेक्षा अनन्त तथा अक्षर, पद, सचात प्रतिपत्ति और अनुयोगद्वारे की अपेक्षा सन्ध्य कहकर इसके प्रथम अर्थ जीवस्थान का परिमाण १८ सत्त्व पद कहा गया है। टीकाकार का कथन है कि यह परिमाण सिद्धों को ही उत्पन्न करने व मतिव्याकुलता को दूर करने के लिये बताया गया है। ब्रह्म इत अनुयोग का वर्णन प्रथम अर्थ जीवस्थान की उत्पत्तिका में किया जा रहा है, अतएव पद का नाम यहाँ जीवद्वय निमित्त किया गया है। जाने पद कर इसे ही टीकाकार ने अर्थ सिद्धात तथा सत्त्वकमपाङ्क (सत्त्वक प्रामुख) व महाकमपयडिपाङ्क (महाकमप्रकृतिप्रामुख) भी कहा है। किन्तु नमिचन्द्र सिद्धान्त-वर्तनी ने अपने जिस गोमन्टसार ग्रन्थ में इस व्याख्यान सूत्र का चार अर्थ किया है वहाँ उन्होंने इसे ब्रह्मक रूप से ही निमित्त किया है। उन्होंने गो सा की भाषा १७ में कहा है।

अहं ब्रह्मकेन य ब्रह्मकी ऊर्ध्वं साह्यि अविर्भवे ।

तहं महाब्रह्मकेन मया ऊर्ध्वं साह्यि सम्म ॥

—अर्थात् जिस प्रकार ब्रह्मकी द्वारा अपने पद से पद्वि (पृथिवी) निमित्त रूप से साक्षी आती है उसी प्रकार मति की पद से मेने मने प्रकार पद्वि (आयम) को सिद्ध किया है। इसी भाषा से पीछे के अनेक सिद्धान्तिक भाषाओं के साथ सिद्धान्तवर्तनी पद पुजा हुआ पाया जाता है।

वर्ता का प्रकरण भी टीकाकार ने दो प्रकार से किया है—अर्थवर्ता और ग्रन्थवर्ता। अर्थवर्ता को भी ग्रन्थ अक्षर नाम और नाम की अपेक्षा चार प्रकार से समझाया गया है। समस्त शारीरिक व मानसिक दोषों से रहित अविधर्मों से मुक्त तथा देवा और मनुष्यों द्वारा पूजित महावीर तीर्थकर इसके ग्रन्थ की अपेक्षा अर्थवर्ता है। अक्षर की अपेक्षा महावीर भगवान् ने इसका उपदेश पञ्चैकमूर (पञ्चमूर्ति) के विष्णुब्रह्म पर्वत पर अक्षर को मो को लिया था। नाम की अपेक्षा वह उपदेश वर्तमान अक्षरवर्ता के अर्थ अर्थात् दुष्काम-सुखकाम आदि के ३४ वर्ष से कुछ कम अक्षर रहने पर वर्ष के प्रथम मास आश्विन के कृष्ण पक्ष की प्रतिपदा के दिन अभिषिक्त नक्षत्र व वह मुहूर्त में सूर्योदय के समय हुआ और तभी से युग का आदि मानत योग्य है।

अभिषिक्ते असपिपीए अक्षय्यसमयस्स पञ्चम भाए ।

भीरीस-वास-सेवे किं विधमूणए सवे ॥५५॥

आसस पदम-भावे पदमे पञ्चमिह सारवे बहुके ।

पाकिब-गुण-विषये सित्त्वुपपत्ती तु अभिषिक्त् ॥५६॥

सारव-बहुक-पाकिबरे स-मुहूर्ते सुहोएण रविणे ।

अभिषिक्ते पदम-भाए पदमे पुगारी मुनेमम्मे ॥५७॥

मायकी अपेक्षा अक्षय्य ज्ञान अर्थात् होने पर भी केवल अक्षय्य से संयुक्त व केवलज्ञान में उपयुक्त भगवान् महावीर उनके अर्थवर्ता है।

वेदमन्त्रा महावीर द्वारा उपदिष्ट तत्त्वज्ञान को उनके प्रमाण अक्षर इत्यमति गौतम ने बारण करके बारह अर्थों और अक्षर दोषों की ग्रन्थ रूप रचना की। इस प्रकार मायमूर्त के अर्थवर्ता के वर्ता तीर्थकर और अक्षय्यवर्ता के वर्ता गौतम भगवान् हुए और यह ग्रन्थ रचना उत्पन्न हुई। गौतम भगवान् ने इसी दो प्रकार के अनुज्ञान को लौहार्थ (गुह्य) या मन्त्रारित किया और उन्हीं अनुस्वामी को। इस प्रकार परिपाटी से ये तीनों समस्त युग के आदि (केवली) हुए। किन्तु अपरिपाटी

से एकसंयुत के पारगामी अनेक सहस्र आचार्य हुए । इनके परचात् विष्णु, नैमिषिण अपरमिषिण योषर्षन और मध्वरूप मे पाँच पुस्तकोसी क्रम से चतुर्बन्धपूर्वभाटी हुए । तत्परचात् विशालाचार्य प्रोपिठक अमिय जय नाम सिद्धार्थ दृष्टितेन विषय, मृष्टिभ मन्त्रेय और बर्मसेन ये पुस्तकोसी क्रम से स्यात् आचार्य एकावस अगो तथा उत्प्राववि यद्युक्तों के पारगामी तथा सेव चारपुक्तों के एकदेश जाता हुए । इनके परचात् मज्जम अयपास पाँच, मृष्टिभ और कस ये पाँच आचार्य पुस्तकोसी क्रम से स्यात् अनो के घाटी तथा नीचह पुक्तों के एकदेश जाता हुए । तत्परचात् सुमन्न यथोन्नन्न यथोन्नान्न और लौह्यर्ष मे चार आचार्य आचार्याग के तथा राज अनो व पुक्तों के एकदेश जाता हुए । इसके परचात् समस्त अगो और पुक्तों का एक-एक देश मात्र आचार्य परम्परा से आकर बरसेनाचार्य को प्राप्त हुआ ।

बरसेनाचार्य सौष्ट विषय के गिरिलगर पट्टन की चन्द्रगुफा में निवास कर रहे थे । वे अष्टाव महाविमिशिष्ट शास्त्र के पारगामी थे । उन्हें मय हुआ कि जब आर्येय युत अन्वो का निष्पन्न होन बाछा है अतएव प्रवचन वत्सक उन आचार्य ने महिमा में (जवरी में अथवा महोत्सव के क्रिये) एकगित हुए दक्षिणापल के आचार्यों को लेके प्रेषित किया जिसे समझकर उन आचार्यों ने आग्रज विषय में चेष्टाक नदी के तट से अत्यन्त विनमरीक एकक कक्षा पारवत तथा शास्त्रार्थ द्रष्टृ और पारव करने में समर्थ दो छात्रों को भेजा । उनके पहुँचने पर बरसेनाचार्य ने उनकी परीक्षा की और जब उन्हें उनकी योग्यता में पूर्ण विश्वास हो गया तब उन्हें अपना स्रोतप्रेष देना प्रारम्भ किया जो आवाद माघ के शुक्ल पक्ष की एकावसी के पूर्वाह्न में समाप्त हुआ । मृक ने उन दोनों के नाम पुष्पवत् और मृतवत् रखकर उन्हें उही दिन अपने पास से प्रेषित कर दिया । वे गिरिलगर से चलकर अन्नमन्वर आये और वही उन्होंने चर्वाकास व्यथित किया । तत्परचात् पुषवत् आचार्य वनवास विषय को मये और मृतवत् तामिक देश को । पुष्पवत् आचार्य ने विनपास्त्रि को दीक्षा देकर तथा तत्परचात् एक के पुक्तों की रचनाकर और विनपास्त्रि को पठाकर मृतवत् के पास भेजा । मृतवत् ने विनपास्त्रि के पास उन पुक्तों की देखकर और उसे अस्याम्बु बानकर, तथा महाकर्म प्रकृति पाण्डु का व्युत्पन्न न हो जाने इस बुद्धि से आने ब्रह्मप्रमानाधि अनुमनो की प्रथ रचना की । इस प्रकार इस कष्ट सिद्धांत की अपेक्षा विनपास्त्रि भी इसके निमित्त हुए, एक मृतवत् और पुष्पवत् इसके कर्ता । जब इस रचना के मूलतत्कर्ता बर्द्धमानमहाराज अनुत्तमकर्ता यथित स्वामी तथा उत्तमकर्ता मृतवत् पुष्पवत् आदि बीतरत्न मुनिवर हुए । इस बृत्तान्त के द्वारा ब्रह्माटीका के कर्ता बरसेनाचार्य ने यह स्पष्टत प्रवर्त कर दिया है कि बर्द्धमान का जो विषय आगम परम्परानुसार बरसेनाचार्य को प्राप्त हुआ था उसे उनके पुष्पवत् और मृतवत् इन दो शिष्यों ने उत्तमत्त वद्वज्जागम सुक्तों का रूप दिया । इसके आदि के उत्पन्नत्वा पर्यन्त पुक्तों की रचना पुष्पवत् ने की, और सेव ब्रह्मप्रमानाधि समस्त रचना उनके सहस्रमी मृतवत् आचार्य ने ।

सूत्र रचना काल —

स्वयं ग्रन्थ में अथवा उसकी टीका में वद्वज्जागम सुक्तों के रचनाकाल का निर्देश नहीं पाया जाता । किन्तु टीकाकार ने महावीर स्वामी से जोड़ा एक की ओ परम्परा दी है उससे उक्त ग्रन्थ रचता के काल की पूर्ववर्ति निश्चित हो जाती है । महावीर निर्वाण से लेकर गौतमाधि आचार्यों की ओ परम्परा ऊपर दी जा चुकी है वही उनके काल का निर्देश नहीं पाया जाता । किन्तु टीकाकार ने इसी प्रास्ताविक ऐतिहासिक विषय का जो विवेचन वेचना काल के आदि में पुन किया है, उसमें काल के सम्बन्ध में सूक्ष्मता से विचार किया गया पाया जाता है । वही कलकाया गया है कि एक गरेख काल जबर्त्त एक सक्त् से ठीक ६५ वर्ष और ५ माह पूर्व महावीर भगवान् का निर्वाण हुआ । इसके समर्थन में उन्होंने एक प्राचीन गाथा भी उद्धृत की है —

पञ्च य मासा पञ्च व वासा छप्पेव होति वारधया ।

सयकासेय य सद्धिया वादेय्यो तपोपटी ॥ (व-व माप ६, पृ ११२)

वीर निर्वाण के परचात् ६२ वर्ष में पूर्वोक्त तीन केवली हुए, १ वर्ष में पाँच मृतकेवली १८१ वर्ष में स्यात् वद्यपूर्वी २२ वर्ष में पाँच एकावस अयपासी व ११८ वर्ष में चार एकावसाटी हुए । इस प्रकार अनुमान की परम्परा महावीर निर्वाण के परचात् गौतम स्वामी से लेकर ६८१ वर्ष अर्थात् एक स ७७-७८ तक चली । इसके क्रितने परचात् बरसेनाचार्य हुए वद्यन निर्वाण उत्सरेय वद्वज्जा में व अन्वय वही भी नहीं पाया जाता । किन्तु इन्द्रगम्भीरत भूतवतार में लौहार्थ के परचात्

विनयवत् श्रीवत् सिववत् और अर्हवत् इन चार भारतीय भाषाओं का उल्लेख किया है और उत्तरवात् अर्हवत्ति का और उनके परवात् बरसेनाचार्य का। किन्तु इन उल्लेखों पर से यह स्पष्ट नहीं होता कि उक्त भारतीय भाषाओं एक ही समय में हुए या अनुक्रम से और न उनकी गुणस्थिति परम्परा का कोई संकेत मिलता। यहाँ तक कि मुण्डक और बरसेनाचार्य के सम्बन्ध में तो उन्होंने स्पष्ट कह दिया है कि —

मुण्डक बरसेनाचार्यपूर्वो पूर्वपरम्पराप्रमाणम् ।

न ज्ञायते तान्यवयवकालममुनिजनाभावात् ॥१५१॥

अर्थात् मुण्डक और बरसेनाचार्य की परम्परा का पूर्वपर काल हमें ज्ञात नहीं है, क्योंकि उस परम्परा का कथन करने वाला न हमें कोई ज्ञान मिला और न मुनिजन। इन्द्रगन्धी के इस प्रमाणामात्र ने स्वीकार से जहाँ हमें इन भाषाओं का ठीक काल निर्देश नहीं मिलता वहाँ इतनी बात का भरोसा हुए बिना भी नहीं रहता कि इन्द्रगन्धी न जो बातें कही हैं वे किसी न किसी विद्वान् या मौखिक परम्परा के आधार से ही की हैं। उन्होंने पदार्थशास्त्र के जनक टीकाकारों का उल्लेख किया है, जिनमें कुंडलूक और समस्तमय भी हैं। इससे इन्द्रगन्धी का यह अभिप्राय स्पष्ट ज्ञात होता है कि वे दोनों भाषाओं ब्रह्मसूत्र के सूत्रकारों से परवात्वासीन थे। यह बात इस विगम्यर मायता से भी परिपुष्ट होती है कि पदार्थशास्त्र सूत्र ही उपनयन समस्त शास्त्रों में सर्वप्रथम ग्रन्थकर्म से अवतरित हुए। यद्यपि कुंडलूक विद्वान् भाषाओं का भी ठीक-ठीक समय ज्ञात नहीं है, तथापि वे विद्वान् भी टीवटी सभी या उससे परवात् हुए माने जाते हैं। इस प्रकार पदार्थशास्त्र सूत्रों का रचनाकाल एक सप्त की परकी-दसवीं सदी के बीच सिद्ध होता है। कुछ प्रमाण ऐसे भी हैं जो इस रचना को एक स की प्रथम सदी की ओर ही धींचते हैं। नवी ज्ञानाम की एक प्राकृत पट्टावली पाई जाती है (जो सि मा १४ १९४१) जिसमें महावीर निर्वाण से छौहवीं तक के भाषाओं की नामावली ब्रज तो पूर्वाक्षेप प्रकार ही है, किन्तु काल निर्देश में भर है। उसके अनुसार १८१ वर्ष कीहमें तक पूरे नहीं हुए, किन्तु उनके परवात् अर्हवत्ति साधनवि, बरसेन पुण्यवत् और भूतवत्ति इन पाँच भाषाओं के १८८ वर्ष सम्मिलित करके पूर्ण होते हैं। इसके अनुसार बरसेन पुण्यवत् और भूतवत्ति का काल एक स ९ से ७८ तक सिद्ध होता है। ब्रजभाटीका की पूर्वोक्त उत्पत्तिका में यह भी कहा गया है कि जब पुण्यवत् और भूतवत्ति भाषाओं भूत का उपदेश पान के क्रिये बरसेनाचार्य के पास पहुँचे तब उनकी योग्यता की परीक्षा करने के क्रिये उन्हें पुनः-पुनः एक-एक मंत्र सिद्ध करने के क्रिये दिया। वे मंत्र उन्होंने बुद्धिपूर्वक हीनासार व अधिकार कर दिये थे जिसके प्रभाव से फलित देवियों भी हीनाम व अधिकार प्रकट हुई। इस पर विचार कर उन भाषाओं ने अपने-अपने मंत्र का संघोषण कर पुनः साधना की और पुनरावृत्ति देवियों का दर्शन किया। इससे बरसेनाचार्य ने उनकी योग्यता समझकर उन्हें वर्मोपदेश देना प्रारम्भ कर दिया। इस पर से बरसेनाचार्य का मंत्र शास्त्र के ज्ञाता होना सिद्ध होता है। बने परम्परा में प्रायः बुद्धिदिव्यजिज्ञा नामक एक सूची में उल्लेख है कि योगिप्रामुत्त ग्रन्थ और-निर्वाण से ६ वर्ष परवात् बरसेन द्वारा लिखा गया है—“योगिप्रामुत्त कीर्ण ६ बारम्भे” (बुद्ध जैन सा सं १२ परिशिष्ट)। जोषि पाहुडे नामक मंत्रशास्त्रका उत्कृष्ट ब्रजभाटीका में भी पाया जाता है। यहाँ “जोषि पाहुडे भविष्य मंत्र उक्त-संज्ञाओं योग्यसाधुमागो पितृवत्त्वो” (प ब प्रति पत्र ११९८)। इसमें योगि प्रामुत्त नामक मंत्र शास्त्र की प्राचीन सत्ता सिद्ध होती है। एक योगिप्रामुत्त ग्रन्थ उपलब्ध भी हुआ है जो ८ स्त्रोक प्रमाण प्राप्त भाषाओं में मंत्र-उक्त विषयक है और जो मंडारकर इस्तीयूत के प्रकाशक में विद्यमान है। इस ग्रन्थ की यह प्रति सं १५८२ की मिलिनि है और यह ग्रन्थ सम्भवतः हरियणवत् है। किन्तु स्वयं हरियण के समय एक प्राचीन योगि प्रामुत्त ग्रन्थ विद्यमान था (अने २ १२)। इस प्रमाण से भी भाषाओं बरसेन का काल एक स की प्रथम सदी ही प्रमाणित होता है। कुछ शिलालेखों में पुण्यवत् और भूतवत्ति को अर्हवत्ति के शिष्य माना गया है (ध ने पि ने म १ एच सं १३२) यह परम्परा भी नवीनतम पट्टावली के कथन की ओर झुकी है।

इसके रचना काल पर प्रकाश डालने वाला एक और प्रमाण है। ऊपर कहा जा चुका है कि पुण्यवत् भूतवत्ति को उपदेश देने वाले भाषाओं बरसेन गिरिनयन की काश्रगुफा में निवास करते थे। गिरिनयन के समीप झुनागढ़ के पूर्वी भाग में आधुनिक बाग्यापार मठ के निवासे अनेक प्राचीन गुफाएँ हैं जिनमें से कुछ में जैन चिन्ह भी पाये जाते हैं। एक गुफा में स्वस्तिक, महाप्रण, मंत्रिपर, मीनयुक्त और कलश के चिन्ह लिये हुए हैं जैसे कि मयूरा के जैन स्तूप की मुद्राई से प्रायः सामान्य पटों पर भी पाये गये हैं। इस गुफा में एक शिलालेख भी प्राप्त हुआ है, जिसमें अक्षय नदीय कट्यन और जयदामन के उत्कल

के अतिरिक्त गिरिनगर में देवागुरु नाम यज्ञ रासध केवलिज्ञान अरामरथ और शुक्ल पंचमी से राज्य भी पड़े जाते हैं। बीच बीचमें सेखरविह होन के कारण सेख का पूर्णवृत्तान्त दोआत नहीं होता किन्तु उक्त शब्दोत्प्रेक्षा पर से अनुमान किया जा सकता है कि उसमें उक्त शत्रु राजवश के नाम में किसी बड़े ज्ञानी और मुनि के वेहोदसर्ग का वृत्तान्त रहा होगा। सेख की छिपि भी शत्रुप नामीन शत्रु की प्रथम द्वितीय शती की ही है। अण्णमग के पुत्र रुद्रवागन का सुप्रसिद्ध संस्कृत सेख गिरिनार की ऐतिहासिक शिक्षा पर खुदा हुआ शक ७२ का है। आचार्य नहीं जो नहीं गुफा बरसेनाचार्य की रही हो और उक्त शिक्षासे उन्हीं के समाधिमारण की स्मृति में उत्कीर्ण किया गया हो (महावक्त्र भाग २ भूमिका)। टीकाकार ने सूत्र रचना सबी ओर अन्य भौगोलिक व ऐतिहासिक उल्लेख किये हैं उनसे भी ग्रन्थ के रचना काल पर कुछ प्रकाश पड़ता है। बरसेनाचार्य ने और वेद के अन्तर्गत वेदाक नवी के तीर पर स्थित महिमामें धर्मिस्त मुनि सब को पत्र भजा था। बम्बई राज्य के सातारा जिले में वेम्पा नाम की नदी तथा महिमामगड नामक ग्राम विद्यमान हैं, जो उल्लिखित नदी व नगर से अभिन्न प्रतीत होते हैं। प्राचीन काल में ई. पू. २१२ से ई. सन् २२५ तक सातारा जिले का यह प्रदेश आग्नेयसाम्राज्य के अन्तर्गत पामा जाता है। इसके पश्चात् इस प्रदेश पर आग्नेयों का अधिकार नहीं रहा। अतएव बरसेन सम्बन्धी उक्त उल्लेख इसी काळाधिक के भीतर रहित होता है। इन सब प्रमाणों पर से उक्त सूत्रों का रचना काल और निर्वाण से ६८१ वर्ष व्यतीत होने पर शक सं. ७७-७८ के लगभग ही मानना उचित प्रतीत होता है।

पटञ्जलसम के टीकाकार

वर्तमान में पटञ्जलसम पर केवल एकमान श्रीसेनाचार्य कृत धवका ना टीका मकपाई जाती है। किन्तु इन्द्रजी ने अपने शृतावतार में इससे पूर्व भी अनेक टीकाओं का उल्लेख किया है। उनके उल्लेखानुसार इस सिद्धान्त धन का ज्ञान गुरु परिपटी से कुरुकुपुर निवासी पद्मनवी मुनि को प्राप्त हुआ और उन्होंने आदि के तीन खंडों पर परिकर्म नामकी १२ श्लोक प्रमाण टीका लिखी (६ श्रुता १६-११)। धवका टीका में 'परियम्माओ' परियम्मे वृत्त 'परियम्मे वयबाओ यम्मे' उपजापरिण सम्भर परियम्मे सिद्धताओ' इत्यादि रूप से परिकर्मका अनेक बार उल्लेख आया है। एक स्थान पर तो उन्होंने कहा कि यह 'एदस मुत्तस वसेन परियम्मे पवुलीओ' अर्थात् उक्त विरोध की बात ठीक नहीं है, क्योंकि परिकर्म की प्रवृत्ति इसी सूत्र के मत से चलती है। इससे परिकर्म नाम का कोई ग्रन्थ ब्रह्मसारा के सम्बन्ध का और उसका पटञ्जलसम सूत्रों से अनियत संबंध का यह निश्चय रूप से सिद्ध हो जाता है। किन्तु एक तो परिकर्म के समस्त उल्लेख पण्डित विषयक हैं और दूसरे धवकाकारों ने ही उस इस ग्रन्थ की टीका का पद्मनवी व कुरुकुपुर कृत कहकर उल्लेख नहीं किया। अतः यह निश्चय पूर्वक नहीं कहा जा सकता कि उक्त उल्लेख पद्मनवी मुनि कृत उही परिकर्म नामक टीका ग्रन्थ के हैं। विद्यया इन्द्रजी ने उल्लेख किया है।

इन्द्रजी ने दूसरी टीका श्यामकुशाचार्य कृत कही है जो छठवें खंड को छोड़कर प्रथम पाँच खंडों पर पंडित रूप से १२ श्लोक प्रमाण प्राकृत-संस्कृत और कर्नाटक भाषा मिश्रित किन्नी थी। उत्तरपक्षात् तुम्बकर (ग्राम के निवासी) आचार्य ने प्रथम पाँच खंडों पर ब्रह्ममणि नामकी चौपची हजार श्लोक प्रमाण व्याख्या रचानी में लिखी तथा छठवें खंड पर भी ७ श्लोक प्रमाण पञ्चिषया लिखी। भट्टाचलक देव ने अपने कर्नाटक लब्धनुशासन में ब्रह्ममणि नाम की टीका में महासाधन व्याख्या का उल्लेख किया है और उसको १६ श्लोक प्रमाण बतलाया है। उसका उत्तरवै उक्त इसी तुम्बकर आचार्य कृत ब्रह्ममणि व्याख्या से हो तो आचार्य नहीं।

शृतावतार के अनुसार चौथे टीकाकार तानिक समस्तत्र स्वामी हुए। उन्होंने पटञ्जलसम के प्रथम पाँच खंडों पर ४८ श्लोक प्रमाण अल्पम्भ सुम्भर और मुकुल संस्कृत टीका लिखी। धवका टीका में यद्यपि 'समस्तमहसामिना उत्त' आदि रूप से अनेक बार उनका उल्लेख किया है, तथापि वे सब उल्लेख उनके आप्तदीर्घासा व बृहत् सप्तम्युत्तरी आदि प्रकाश के हैं। ऐसा कोई उल्लेख दिखाई नहीं देता जो उक्त टीका सम्बन्धी कहा जा सके। तथापि समस्तत्र विरचित अन्य कुछ ग्रन्थों में ऐसे उल्लेख मिलते हैं जिनका उक्त टीका से अभिप्राय हो तो आचार्य नहीं। जिनसेनाचार्य कृत हरिश्चंद्र पुराण में समस्तत्रज्ञ पीबनिधि का उल्लेख आया है। किन्तु वह ग्रन्थ अभी तक मिला नहीं। बीबनिधि से प्रथम संज्ञा जीकादाय की टीका में अभिप्राय हो तो आचार्य नहीं। कुछ उल्लेख ऐसे भी मिलते हैं जिनमें समस्तत्रज्ञ को संज्ञाहस्त नामक उपनाम सूत्र व्याख्यान के वर्ता कहा गया है और वह भाष्य समस्तत्रज्ञन तरनामसूत्र का अनुमान किया जाना है। किन्तु उनका अभिप्राय यदि इही सिद्धान्त ग्रन्थों से हो तो भी आचार्य नहीं क्योंकि इन ग्रन्थों की भी टीका में महामुन भाव से

प्रतिदि रही है। ऊपर कहा ही जा चुका है कि भट्टाकर्मक वेद में ब्रह्ममणि को तत्त्वार्थ महासास्त्र का व्याख्यान कहा है। पाँचव टीकाकार इन्द्रनदी के बर्णनानुसार बप्पदेव गुरु हुए। उन्होंने सुमन्त्री और रविनन्दी नामके दो मुनियों से भीमरपी और इत्यमेन नामक नदियों के बीच उत्कलिका ग्राम के समीप मगनबस्ती में उपदेश पाकर प्रथम पाँच ज्यों पर व्याख्या प्रकृति नाम की टीका लिखी तथा छठे ज्य महाबन्ध का संक्षेप लघुमग ८ श्लोक प्रमाण लिखा। उनकी यह सब रचना प्राइत मापा में हुई। यवना टीका में 'विद्याहृण्यन्ति' के कुछ उल्लेख पाये जाते हैं। एक में 'विद्याहृण्यन्ति' बपणारों कहकर टीकाकार ने अपनी बात की पुष्टि की है। एक दूसरे श्लोक में अपनी बात का 'विद्याहृण्यन्ति' मूल से बिरोध दिलाया है और यह भी कहा है कि वह इस शास्त्र से पृथक्भूत है, एक आचार्य भेद होने के कारण उसका इस शास्त्र के साथ एकत्व का अभाव है — 'एवेन विद्याहृण्यन्ति सुतोष महकर्म न विरोधो? न एवमहायो तस्स पुममुत्तस्स आरियमेएण मे' मावन्त्स एवतामाबारो' (य ८ ८)। इस उल्लेख से 'विद्याहृण्यन्ति' का अभिप्राय बप्पदेवद्वय टीका से कदापि नहीं हो सकता क्योंकि यहाँ उसे भूत कहा है और उसे पृथक्भूत माना है व आचार्य भेद से सिद्धान्त एक्य का अभाव स्वीकार किया है। आश्चर्य नहीं जो इस उल्लेख का अभिप्राय पाँचवें श्रुतान्त व्याख्याप्रकृति से हो। किन्तु बपायपाइड की जयमवला टीका में बप्पदेवाचार्य द्वारा लिखित 'उच्चारणा' का उल्लेख आया है, और टीकाकार ने उस उच्चारणा से स्फुरित उच्चारणा का मन्त्र बतलाया है। यथा 'शुण्णि सुतम्मि बप्पदेवावरियं छिह्णुच्चारणाए अंतोमुत्तमिदि भविषो। अन्हेहिं किह्णुच्चारणाए पुन जह्णएयसमथो उक्क संवेज्जा समया ति पक्खिरो' (१८५ अक्षर)। इससे स्पष्ट है कि जयमवलाकार के सम्मुख बप्पदेवाचार्य लिखित उच्चारणा विद्यमान थी। इन्द्रनदी के मतानुसार तो व्याख्या-प्रकृति (बप्पदेवद्वय) को पाकर ही बीरसेन ने बबलाटीका लिखना प्रारम्भ किया था।

इस प्रकार बीरसेन छठ बबलाटीका से पूर्व पदच्छायापत्र पर जयम पाँच आचार्यों द्वारा टीकाएँ लिखे जाने के उल्लेख मिलते हैं। किन्तु ये टीकाएँ अब उपलब्ध नहीं हैं। अनुमानतः बबलाटीका की रचना के पश्चात् उनका प्रचार रक गया और अब स्वयं बबलाटीका की प्रतियाँ केवल एकमात्र स्थान पर सुरक्षित रही अन्यत्र कहीं नहीं अब यह कोई आश्चर्य की बात नहीं कि पूर्व की टीकाएँ कहीं भी सुरक्षित नहीं रही।

पदच्छायापत्र की रचना का इतिहास —

मुद्राक्षर के अनुसार बप्पदेवद्वय व्याख्या प्रकृति टीका लिखे जाने के किछन ही काल पश्चात् सिद्धान्त के तत्त्वज्ञ दीमान् एकाग्र्य हुए जो चित्रकूट में निवास करते थे। बीरसेन गुरु ने उनके समीप समस्त सिद्धान्त का अभ्ययन किया और वहीं पर निरन्तरादि वाद उपरिष्ठ अधिकार लिखे। तत्पश्चात् गुरु की अनुज्ञा से वे चित्रकूट छोड़कर वाटग्राम में जाय और वहाँ उन्होंने व्याख्या-प्रकृति को प्राप्त करके पदच्छायापत्र के प्रथम पाँच शब्दों पर टीका लिखी तथा निरन्तरादि उपरिष्ठ अठारह अधिकार पूरे किये। इसी अठारह अधिकारों का सूक्त्यं नामक छठा खंड बना। उनकी यह समस्त रचना प्राइत-सम्भूत मिथित भाषामय ७२ हजार श्लोक प्रमाण हुई, जिसका नाम बबलाटीका रखा गया। यही वर्णन संक्षेप में विबुधधीवर इव मुद्राक्षर में भी पाया जाता है। इसका कुलमात्र इस प्रकार है —

वारह्णं बंधं भूतिवाद के चतुर्थमेव पूर्वमथ वा दूसरा पूर्व आध्यायमीय नामक वा जिसके पूर्वार्त्तादि और १४ अधिकारों में पाँचवें चयन लब्धि नामक अधिकार के अन्तर्गत २ पाहुड थे। इनमें चतुर्थ पाहुड का नाम कर्म प्रकृति वा जिसके इतिवेदना आदि २४ अनुयोगद्वारा थे। इन अनुयोग द्वारों पर गूढबलि ने सूत्र रचना की। इति और वेदना के मूको वा वेदना खंड बना। स्पष्ट कर्म और प्रकृति एवं चयन के बंध और जंजीर नामक दो अधिकारों का बर्णना खंड बना। चयन के तीसरे अधिकार कर्मण वा कुलार्थ एवं चौथे अधिकार कथिचान वा महावच बना। महाविधान के प्रकृति नामक प्रकरण की एकैकोत्तर प्रकृति के सम्पुष्कीर्तनादि २४ अधिकारों में से १२ वें अधिकार का वयस्वामित्वविषय खंड बना तथा अन्य विविध अधिकारों के संक्षेप से जीवदृष्टान्त खंड व इसकी बुनियादें बनीं। पुनरुत्पन्न और भूतबलि की इस पञ्चमहस्य मूल रचना में उक्त कर्म प्रकृति पाहुड के केवल इति आदि प्रथम छह अनुयोग द्वारों का ही प्रमथन हो गया। उनके निरन्तरादि १८ अधिकार अष्टमे ही रह गये। इनपर सूत्र रचना नहीं हुई। बीरसेन ने इसी निरन्तरादि उपरिष्ठ १८ अधिकारों का संक्षेप से बर्णन किया और यही उनका अपना छठा खंड था। उत्तरान् मूलबलिद्वय महाबन्ध नामक छठे खंड की अपनी टीका का विषय नहीं बनाया। जहाँ बर्णना खंड की टीका समाप्त हुई है, वहाँ

उन्होंने इसकी स्पष्ट सूचना कर दी है। वे कहते हैं—न तं बंधविहाय तं बन्धविहृतं, पयस्विर्बन्धो दिड्विर्बन्धो, यन्मुनामर्बन्धो पदेसर्बन्धो वेदि। ऐसि बन्धुर्हं बन्धार्थं विहायं मृतमस्मि बन्धारणं महाबन्धं सुपयस्वेन निहृयं वि अमृहि एव न किहिं। तयो समयने महाबन्धे एव पयस्विने बन्धविहायं समपयि। (ब. क. १९५९-१९६१)।

अर्थात् बन्ध विधान चार प्रकार का है—अकृति बन्ध स्थितिबन्ध अनुभासबन्ध और प्रवेद्यबन्ध। इन चारों प्रकार के बन्धों का विधान मृतमस्मि मट्टारकम महाबन्ध में संविस्तार रूप से किया है। इस कारण हमने इसे यहाँ नहीं किया। इस प्रकार से समस्त महाबन्ध के यहाँ प्रक्षय हो जाने पर बंध विधान समाप्त होता है। इस प्रकार मृतमस्मि महाबन्ध भी पदबंधात्मक का छटा बंध है, तथा बीरसेन इस निबन्धनादि अठारह अधिकारों का प्रक्षय भी सत्कर्म नामक छटा बंध है। परन्तु स्वयं बीरसेन ने इसे ब्रुहिका नाम दिया है। यथा—एतो जवरिम गंधो ब्रुहिका नाम।

ब्रह्मा टीका के अन्त की प्रशस्ति में बीरसेन ने स्वयं अपना अपने समकालीन राजाओं का तथा एवं समाप्ति के काल का कुछ परिचय दिया है जो बहुत महत्वपूर्ण है। सर्वप्रथम उन्होंने आचार्य का स्मरण किया है और कहा है कि उन्हींके प्रसार से उन्होंने यह सिद्धान्त रचना की। तत्पश्चात् उन्होंने अपने पंचस्तूपान्वय एवं अपने आर्यनेत्री गुरु व चन्द्रसेन शास्त्र-गुरु का उत्सव किया है तथा कहा है कि यह टीका सिद्धान्त छन्द, ज्योतिष व्याकरण और प्रमाणशास्त्र में निपुण मट्टारक बीरसेन ने मिली। फिर उन्होंने ब्रह्माटीका की समाप्ति का नाम सूचित किया है। दुर्भाग्य से इस बंध के अनेक वक्षर नष्ट होने से संक्षेप व बर्ण निर्देश तथा मूल्यों आदि के उत्सवों में कुछ अनिश्चय पाया जाता है। तथापि मैंने परिधमपूर्वक व अपने ज्योतिष शास्त्र के अष्टा एक मित्र की सहायता से जो इस पाठ का संशोधन किया है उसके अनुसार यह नाम निर्देश एक स. ७३८ काठिक शुक्ल पयोदशी जाता है जो तदनुसार वि. ८ अक्टूबर सन् ८१६ दिख होता है। उस समय वगन्धुम बेब के राज्य का भी उत्सव है, जो राष्ट्रकूट गणेश भोविल्ल एपीम दिख होते हैं, क्योंकि उनके शासन स. ७३६ से ७३९ तक के मिले हैं।

बीरसेन ने अपनी ब्रह्मा टीका द्वारा ब्रह्मा पदबंधात्मक सूत्रों के मर्म को खोजकर बतलाया है, स्पष्ट किया है और मर्म सिद्धान्त का जिस विस्तार से प्रतिपादन किया है, वह और साहित्य में अद्वितीय है। उनकी प्रतिभा के विषय में जो कुछ उनके पदस्थित विमर्शने में ब्रह्मब्रह्मा टीका की प्रशस्ति व भाष्यपुण्य की उत्पत्तिका में कहा है उसने भाष का ही बर्ण उत्प्रेक्ष कर देना काफी होना। ब्रह्मब्रह्मा प्रशस्ति में इनका बुधानुसार वस स्तोत्रो (१७-२६) में पाया जाता है, जिनमें कहा गया है कि बीरसेन निराश होते हुए आसन्न भव्यो का उत्साहपूर्ण करने में उठी प्रकार समर्थ हुए जैसे पूर्विकात्मक क्रमों को प्रसन्न करता है। वे छात्रात् केवली के समान इन्द्रिय अगोचर विषय के पारदृष्ट थे। उनकी अनेक विषयों को आश्रित करने वाली भारतीय संस्कृति के समस्त पदबंधात्मक के अने प्रक्षय में कही स्तुति मही हुई। इसीलिए विद्वान् उन्हें ज्ञान की उमिरों का प्रसार करने वाले सूर्य भूतकेवली और श्रेष्ठ प्रभावमय कहते थे। प्रसिद्ध और चिह्न-सिद्धान्तकी समुद्र के अन्त से निकलकर उनकी बुद्धि ऐसी तीक्ष्ण हुई थी कि वे बुद्धिधर्म प्रत्येकबुद्धों के साथ स्वर्ण करते थे। उनकी सर्वार्थगामिनी वैदिक प्रज्ञा को वेककर समस्त सर्वज्ञ के सम्यग्य में निश्चय हो जाते थे। उन्होंने चिरकालीन पुस्तकों (बायम ग्रन्थों) की अपनी टीका द्वारा तीरथसाही बनाकर पूर्वकासीन समस्त पुस्तक शिष्यों (बायम पाठियों) से अधिक अधिष्ठान प्राप्त किया। अपने ज्ञानोपदेष्टा द्वारा भव्यों को सम्बोधन करते हुए वे मुनिपुत्र पंचस्तूपान्वय में ऐसे वैदिकमत हुए जैसे अपनी प्रकाशिकरूपों द्वारा कमलों को प्रफुल्लित करता हुआ आकाश में सूर्य। इस आर्यनेत्री के शिष्य तथा चन्द्रसेन के शिष्य ने अपने पुत्रों द्वारा अपने कुछ श्रम व सहाय को उत्पन्न बना दिया। इसी प्रकार आदि पुराण की उत्पत्तिका के चार स्तोत्रो (५५-५८) में बीरसेन की वन्दना इस प्रकार की गई है—अट्टारक की विद्यालय पक्षी को प्राप्त पवित्र आत्मा तथा आदि बुधाराद बीबीरसेन मुनि हमें पवित्र करें। इन मट्टारक भी मैं लोक विद्वत्ता और कवित्व से दोनों मुन्ये। उनकी वस्तुत्व अक्षि और वाणी वाचस्पति के समान थी। सिद्धान्तों के उपनिषदों के विधाता मेरे इन गुरु के मूढ वरक-वर्मल मेरे मन्त्रकी सरोवर में स्थित रहें। उनकी जिस पवित्र और निर्मल ब्रह्मा धारणी तथा कीर्ति ने समस्त भुवन को ब्रह्म बना दिया उसे मैं नमस्कार करता हूँ।

पदबंधात्मक की शैली और भाषा :—

यह ग्रन्थ जिस रूप में प्राप्त हुआ है, उसमें हमें बीली व भाषा की वृष्टि से तीन स्तर दिखाई देते हैं। एक तो पुष्कल

और मूलबलि इत मूल ब्रह्मरे टीकाकार द्वारा प्रमाण रूप से उद्धृत प्राचीन भाषाएँ, और तीसरे टीकाकार बीरसेन की अपनी टीका। सूत्रों की रचना का समय पूर्वोक्त अनुसार एक ही की द्वितीय होती है। ये समस्त सूत्र बीरसेनी प्राकृत में हैं जिसमें मध्यवर्ती 'त्' के स्थान पर 'द्' 'क' के स्थान में 'क्' बहुतायत से पाये जाते हैं, किन्तु यत्र तत्र वर्णभेद भी दिखाई देता है। भार्य भाषा के विकास की दृष्टि से यह स्थिति मध्यकाल के प्रथम और द्वितीय स्तर के सभि भाषा की प्रतीत होती है, जिसका समय भी ईसा की दूसरी सदी माना गया है। सूत्रों में यत्र तत्र अर्द्धमागधी की पुट भी दिखाई देती है जो प्राचीन भाषाएँ का स्वरूप दर्शाती है।

उद्धृत भाषाओं की भाषा भी बीरसेनी प्राकृत है, किन्तु हमें हमें मध्यवर्ती के भेद सम्बन्धी महाराष्ट्री प्रवृत्ति सूत्रों की अपेक्षा अधिक भाषा में दिखाई देती है, जिससे उनका रचना काल सूत्रों की अपेक्षा कुछ पीछे का सिद्ध होता है। इन भाषाओं में से किसी भी मन्त्रिभक्त इत्य गोमटस्यार में भी संश्लेषित पाई जाती हैं जिनमें हमें महाराष्ट्री प्रवृत्ति के अनुसार वर्णभेद तथा रूप विपरिवर्तन और भी अधिक दिखाई देता है। बीरसेन इत प्रबला टीका की रचना मणि-प्रकाश व्यास से अर्थात् संस्कृत प्राकृत मिश्रित भाषा में हुई है। यहाँ यह बात ध्यान देने योग्य है कि कर्म सिद्धान्त का प्रतिपादन प्रायः प्राकृत में ही किया गया है, किन्तु दार्शनिक व व्यावहारिक विषयों जैसे दर्शन व ज्ञान का स्वरूप तथा नवों की व्यवस्था आदि के विवेचन के लिये संस्कृत भाषा का उपयोग किया गया है। इससे यह प्रतीत होता है कि प्रबलाकार के समय तक कर्मसिद्धान्त के व्याप्यमान में ही प्राकृत का ही साम्य प्रबला वा किन्तु दर्शन व न्याय विषयक विवेचन के लिये संस्कृत का साम्यमान और परम्परा में भी स्वीकार हो चुका था कि तत्कालीन जैन साहित्य से भी सिद्ध होता है। टीका में भाषा में उस साम्य लक्ष्मी का अवलम्बन किया है जिसके अनुसार व्याख्याता अपनी कही हुई बात पर भी लक्ष्य प्रतिष्ठा ठठा ठठाकर उनका समाधान करता हुआ व विषय के समस्त एक पहुँचाता हुआ प्रबला है। टीका का प्राकृत गद्य कही प्रथम लक्ष्मी का है। विना साहित्य में यही एक रचना है। यहाँ हमें प्राकृत गद्य का प्रयोग इसी प्रकार से मिलता है। इसकी प्राकृत भी बीरसेनी है जिसमें महाराष्ट्री की वर्णभेद रूप प्रवृत्ति टीका के रचना काल के अनुक्रम माना में मिलती है। इसी मध्य प्रवृत्ति के कारण इन रचनाओं की तथा बुद्धबुद्धादि शक्ति के भाषाओं की प्राकृत रचनाओं की भाषा जैन-बीरसेनी कही जाती है क्योंकि हमें हमें बीरसेनी का वह रूप नहीं मिलता जो प्राकृत व्याकरणों में व अनुसार संस्कृत नाटकों में प्रगट किया जाता है।

पद्मलङ्कार का विषय परिचय —

इस भाग के १ खंडों के नाम हैं—जीवदण्ड वृद्धावस्था बंधसामित्तविषय वेदना गणना और महाबन्ध। टीकाकार ने इनके विषय की व्युत्पत्ति बारहवें दृष्टिवाक्य श्रुताय के अन्तर्गत द्वितीय पूर्व भाषायाणीय के वचनमध्य भागक ५वें अधिकांश के लिये पाठ्य कर्म प्रवृत्ति से अर्थात् है जिसका संक्षिप्त परिचय दिया जा चुका है। प्रथम खंड जीवदण्ड में जीव के गुण-धर्म व वाना अवस्थाओं का वर्णन आठ प्रक्रमनाओं द्वारा किया गया है जो इस प्रकार हैं—सर्व, सख्या, ज्ञेय, स्वर्ण, काम, जन्तु, मान और अत्यवहृत। इसके अन्त में भी भूमिकाएँ हैं, जिनके नाम हैं—प्रकृति समुत्पत्ति, स्थान समुत्पत्ति, प्रथम महा-प्रथम द्वितीय महाबन्ध, तृतीय महाबन्ध, उल्लङ्घित स्थिति अवस्था स्थिति सम्यक्त्वोपपत्ति और गति-आगति। सत्प्रत्यया के प्रथम सूत्र में पञ्चमोकार का पाठ है। टीकाकार ने इसे देशामर्षक भागक उससे आचार से मगल निमित्त हेतु आदि छहों वर्णों का विस्तार से वर्णन किया है जिसमें इस भाग्य रचना के निमित्त आदि का परम्परागत ऐतिहासिक परिचय भी महत्त्वपूर्ण है, और इसका भी सार दिया जा चुका है। मगल के सम्बन्ध में प्रबलाकार का अधिष्ठितमय ध्यान देने योग्य है। उन्होंने इस प्रथम पर, तथा लीने वेदना खंड के मगल सूत्र की टीका में जो विवेचन दिया है, उसका सार यह है—यंगल हो प्रसार का होता है—निबद्ध और अनिबद्ध। जिसे अन्वयकार स्वयं निबद्ध करता है वह निबद्धमगल कहलाता है और जहाँ प्रत्यक्ष स्वस्थित मगल नहीं किन्तु निती पूर्व प्रशिक्षित मगल को निबद्ध करता है वहाँ अनिबद्ध मगल होता है। उन्होंने पञ्चमोकार रूप मगल को निबद्धमगल कहा है जिससे प्रतीत होता है कि उनके मतानुसार उसके रचयिता पुनर्वर्णाचार्य हैं। वेदना खंड के आदि के 'जमो विज्ञान' 'जमो जोहि विज्ञान' आदि ४४ मन्त्रकार पदो युक्त मगल को उन्होंने अनिबद्धमगल कहा है और उसका कारण भी स्पष्ट बनलाया है कि वह मगल यौतमस्वामीद्वय है, जिसे उन्होंने महाप्रमद्विनिप्रामुख के आदि में निबद्ध किया था। अंतर्गत स्वामी ने इसे ही वेदना खंड के आदि में उद्धृत कर दिया है, जिससे यह यही अनिबद्ध

मंगल ही माना जा सकता है। उसे यदि निरुद्धमंगल ही माना है तो यह उसी समय है जब हम वेदशास्त्रों की कर्मप्रवृत्ति-प्राप्ति का अवयव होने से स्वयं बहु प्राप्ति मान लें और उसी अपेक्षा से उसके वर्तन मूलबल को भी भीतम गणन मान लें। अन्य किसीप्रकार से उसे निरुद्धमंगल नहीं कहा जा सकता।

सूत्रों में सत्प्रकृति का विषय निरूपण ओष और आदेश क्रम से किया गया है। ओष में सिष्मावृत्ति आदि १४ बुध-स्थानों का तथा आदेश में सति श्रिग्व आदि १४ सार्यनामों का। इस प्रकृति में कुल १७७ सूत्र हैं। ब्रह्माचार का प्रथम सूत्र के अन्तर्गत ही गय निरूपण दूसरे सूत्र के आचार से आचार्यमात्रि समस्त भूत का परिचय ३३वें सूत्र में इन्द्रियों की निष्पत्ति ९३ वें सूत्र में स्त्रियों के चतुर्वर्ग गुणस्थानों का निर्देश होने पर भी ब्रह्मस्थी की मुक्ति का विषय तथा ओष व १३१ वें सूत्रों में धर्म और ज्ञान में विवेक के प्रकरण जैन सिद्धान्त की दृष्टि से अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं। सत्प्रकृति के अन्त में उन्होंने गुणस्थान प्रीतसमास पर्याप्त प्राण सत्ता सार्यणा व उपयोग आदि २ प्रकृतिनामों द्वारा विस्तार से यह कहकर प्रकृत्य किया है कि 'सूत्रेण सृष्टिवाचिना स्पष्टीकरणाच्च विधिति विधानेन प्रकृत्योच्यते। न पीनस्तत्प्रमपि कश्चित् तेभ्यो मेवात्। यही २ प्रकृतिनामों की प्रमाणी गोम्पट्टार में भी स्वीकार की गई है और तिजोयपन्नति में भी पाई जाती है, किन्तु सूत्रों में नहीं। अतएव यह अवश्यनीय है कि इस प्रमाणी का प्रारम्भ नहीं हुआ। (पट्टकपयम भाग १-२)

दूसरी प्रकृति ब्रह्म-प्रमाणागुण की है जिसमें १९२ सूत्रों द्वारा गुणस्थान व सार्यनामस्थान क्रम से बीघों की संख्या का निर्देश किया है। यह प्रमाण निरूपण कथना से काक से और क्षेत्र से कृतकया गया है जैसे 'जोबेन सिष्मावृत्ति रज्ज्व-मापन केवदिया अकता। अकतावाचिनाह ओषपिभि-उत्तपिपीहि व अकृतिरिति काकेन। सेतय अकतामता जेना। (सूत्र २-४)। अर्थात् बुध-स्थान क्रम से सिष्मावृत्ति बीघों की संख्या कितनी है? अर्थात् है। वे इतने अकत हैं कि अन्तगन्त अकसिपिनी और उत्तपिपी काक द्वारा उनका अपहरण नहीं हो सकता। क्षेत्र की अपेक्षा उनका प्रमाण अन्तगन्त जेनो के प्रवेष्टो के बराबर है। इस प्रकार प्रकृत्य के किये सूत्रों में हमें अतसहस्रकोटि, कोड़-काड़ी संख्यात अक-कता अकत और अन्तगन्त का उत्कल तथा साक्षिरैक हीन बुध व अवहार, (अर्थात् ओड़ बाकी गुणा भव) बर्ग और बर्गमूल वन अन्त्योम्यास आदि गणित की अनेक प्रक्रियाओं का निर्देश किया है। इसी प्रकार काक कथना में आगती अन्तर्मुहूर्त अकसिपिनी उत्तपिपी पत्तोपम आदि तथा क्षेत्र की अपेक्षा अयुक्त क्षेत्रन क्षेत्री बगवत व ओष का उत्कल आया है। इन सबसे पता चलता है कि काक से हो हुआ बर्ग पूर्व ही इस परम्परा में गणित का कितना ज्ञान और अभ्यास हो चुका था। टीकाकार ने संख्यात अककता और अकत का तथा उनके क्षेत्र-प्रवेष्टो का बड़ी सूक्ष्मता से प्रकृत्य किया है। उन्होंने बर्गस्थेय बर्गसत्ताका व गणितसंगणित राशिधो का जो परिचय दिया है वह गणित शास्त्र के किये बहुत उपयोगी है। इसी प्रकार उनका राशिधो के भाव प्रथिमाव के लिए ध्रुवराशि स्थापित करता आदि भावित निरक्षित, व अपहृत करने की क्रिया बड़ी महत्त्वपूर्ण है, राशिधो के क्षेत्र व गुण एवं उनके क्षेत्रोव कक्षिधोव कृतधुम व बाहर बुध नामक प्रवेष्ट भी अपूर्व है। अपने प्रकृत्य में टीकाकार ने अनेक मत मतान्तरों का भी उल्लेख किया है जो ऐतिहासिक दृष्टि से बड़े महत्त्वपूर्ण हैं। उदाहरणार्थ त्रिर्विधकोक के विस्तार और रज्ज्वप्रमाण के सम्बन्ध में उन्होंने विवेक प्रकृति और परिष्कृत सूत्र में अतमव कृतकया है और सूत्रम विवेचन द्वारा अपने एक स्वतन्त्र निर्णय पर पहुँचे हैं जिसके अन्त में उन्होंने कहा है—

एवो अस्त्यो आदि पुष्पावृत्ति सप्तय विषयो तो नि तत्तुतिवलेन अर्थात् पक्षिधो। तयो इतिवत् मैति ब्रह्मावृत्ति कावयो अद्विधियपविषयो अर्थात् अद्विधियपिबिधुतीन किमयहैरतावृत्तिवतीयो। तन्हा उवर्ध स्रुधुन विसेधिधियायो एव नामयो ॥ (व १ २, ४)

अर्थात् हमारा किया हुआ कार्य यद्यपि पूर्वाचार्य सम्प्रदाय के विरुद्ध पड़ता है, तो भी तब युक्ति के बल से हमने उसका प्रकृत्य किया। अतः यह 'इसी प्रकार है' ऐसा दुराग्रह नहीं करना चाहिये क्योंकि अतीव्रिय पक्षधो के विषय में अस्मत्को (अस्मत्को) द्वारा विनियमित युक्तिधो के एक निश्चय रूप निर्णय के किये हेतु नहीं पाया जाता। अतः उपर्युक्त को प्रकृत्य कर विवेक निर्णय करने का प्रयत्न करना चाहिये। ब्रह्माचार्य ने बड़ी तार्किक अनुसन्धान का एक ऐसा आदर्श उपस्थित किया है जो बाब के समालोचको को भी अनुकरणीय है। उसी प्रकार प्रमत्त धर्म तथा उपसमापकीधो के प्रमाण के सच में उन्होंने उत्तपिपिपिनी व अद्विधियपिपिपिनी नाम से दो मित नामस्थानों का उल्लेख किया है। पक्षिधो-त्रिर्विधुन योनियति सिष्मावृत्तिधो

भाषाग्राम में ९३ सूत्रों द्वारा गुणस्थान व मार्गस्थान क्रम से जीवों के औद्यमिक औपसमिक आदिक, आसोपसिमी और पारिभाषिक भाषों के मेव प्रमेवों तथा मोहनीय व चारित्र्यमोहनीय कर्म प्रकृतियों के उदय उपधमादि की जो वस्तुस्थिति समझाई है वे धर्मनिरपेक्षता की तो विशेष वस्तु हैं ही मनोविज्ञान शास्त्र की दृष्टि से भी उनका बड़ा महत्व है।

अन्तिम आठवीं प्रकृति का अल्प-बहुत्व में ३८२ सूत्र है। यहाँ गुणस्थान व मार्गस्थानकर्त्तृ जीवों का जो प्रमाण सस्या प्रकृति में बताया जा चुका है, उसे ध्यान में रखकर हीन से लेकर अधिक की ओर अनुक्रम से वर्गीकरण किया गया है। जैसे गुणस्थानों में अपूर्वकरण आदि तीन गुणस्थानकर्त्तृ उपसम सम्पत्ती जीव अथवा सब स्थानों की अपेक्षा प्रमाण में आते और परस्पर तुल्य होते हैं। उपस्थान बताया जीवों का प्रमाण भी इतना ही है। उनसे अपूर्वकरणारि तीन गुणस्थानकर्त्तृ आदिक सम्पत्ती जीव संख्यात गुणित है। बीच-कपाय बीच भी इतने ही होते हैं किन्तु समोपसमिती सत्य की वजह से प्रविष्ट्यमान जीवों से संख्यात गुणित है, इत्यादि। यहाँ इस विषय को स्पष्ट करते हुए टीकाकार ने जो व्याख्यान प्रस्तुत किया है वह अत्यन्त आदि प्रकृतिभाषों की ध्यान में रखकर उक्त अल्प-बहुत्व को यथार्थ की प्रकृतिभाषों से कि करके बतलाया है वह मनन करने योग्य है। (पञ्चमोऽध्याय भाग ५)

उक्त आठ प्रकृतिभाषों के पश्चात् बर्णित जीवस्थान की ९ बृहत्काव्यो का विषय इस प्रकार है। प्रथम बृहत्काव्य इति स्मृत्युत्तरात् में ५१ सूत्र हैं जिनके द्वारा जीवों में पूर्वोक्त अक्षय्यवर्णित संघर्ष विशेषताएँ उत्पन्न करनेवाली आभावरणीय आठ नमों की १४८ उत्तर प्रकृतियाँ व्यवस्था से विनाई व समझाई गई हैं। इसी स्थान-स्मृत्युत्तरात् नामक बृहत्काव्य में ११० सूत्रों द्वारा उक्त कर्म प्रकृतियों में से विभिन्न एक छात्र बाँधी जा सकती है और उनका वह किम-दिन वक्तव्य में सम्मिलित है यह सब व्यवस्था से समझाया गया है। प्रथम महावचक नामक तृतीय बृहत्काव्य में केवल दो सूत्र हैं और वह हैं कर्म प्रकृतियाँ विनाई गई हैं जिनका वह प्रथम सम्पत्तय के अभिमुख हुआ संघी पक्षेत्रिय विवर्धन वा मनुष्य कदा है इन प्रकृतियों की संख्या ७३ है। टीकाकार ने यहाँ सम्पत्तयोर्युक्त जीव के परिभाषा की बड़ी बड़ी विचित्रता और उदाहरणों द्वारा भी गुण प्रकृतियों के प्रमाण व व विच्छेद का बड़ा विचार निरूपण किया है। द्वितीय महावचक नामक चतुर्थ बृहत्काव्य में भी केवल दो ही सूत्र हैं और उनमें एसी कर्म प्रकृतियों की वचना की गई है जिन्हें सम्पत्तयोर्युक्त देव और प्रजनन प्रविष्टियों के गारकी जीव बतते हैं। उन्नीस प्रकार तृतीय महावचक नामक ५ वीं बृहत्काव्य में २ सूत्रों द्वारा उनके सम्पत्तय विमुक्त होन पर बचोप्य कर्म प्रकृतियों का निर्देश किया गया है। छठी बृहत्काव्य उत्कृष्ट स्थिति नामक है, जिसमें ४४ सूत्रों द्वारा जीव हुए नमों के उत्कृष्ट स्थिति का व निरूपण किया गया है। अर्थात् यहाँ यह बतलाया गया है कि वह जो जीव होते पर निम्न-निम्न कर्म अधिक से अधिक जितने नाम तक उस जीव से किन्तु यह सचते हैं और वच के जितने आभाषाओं के पश्चात् उनका विषय प्राप्त होता है। आभाषा का सामान्य विषय यह है कि प्रत्येक सामर कोड़ा कोड़ी के वच व १ वर्ष की आभाषा होती है। किन्तु अन्त कोड़ा कोड़ी सावधान्य की स्थिति का आभाषाका एक अन्तर्मुख नामक है। किन्तु आनुवंशिक व नियम इनसे निम्न है, क्योंकि वहाँ अधिकसे अधिक आभाषा मुख्यतः आनुवंशिक तृतीय भाग प्रमाण होती है। आभाषा नाम के पश्चात् उन नमों के विषय जिस प्रकार वस्तुस्थिति है, इसकी प्रकृति टीकाकार ने सूत्र बर्णित विषयों में बतलाकर बतलाई है। सावधी अवस्थिति नामक बृहत्काव्य में ५३ सूत्रों द्वारा पूर्वोक्तानुसार ही अवस्थिति का निरूपण किया है। इस प्रकरण के आदि में ही टीकाकार ने अन्य आभाषाओं से अपना मतमेव प्रकट करके परिभाषा की उत्कृष्ट विधि को अवस्थिति विषय का और परिणामों में लक्ष्य की दृष्टि को वर्गीकरण की दृष्टि का वारण बतलाया है। इसी प्रकरण में उत्कृष्ट यह भी समझा दिया है कि उत्कृष्ट प्रकृति और विविधता की व्यवस्था है। इसी प्रकार प्रमेव व अनुमापन की व्यवस्था निरूपण आती है और वहाँ उन्नीसे वच प्रकृति के आभाषा से सत्य उदय व उदीरणा का वक्तव्य भी समझा दिया है। आठवीं बृहत्काव्य सम्पत्तयोर्युक्त नाम की बड़ी महत्त्वपूर्ण है। पूरा तो यहाँ केवल १६ ही हैं, जिनमें उनके आधार में टीकाकार ने सम्पत्तयोर्युक्त शीघ्र वर्गीकरण के द्वारा व वस्तुस्थिति जीवों का वर्गीकरण के द्वारा योग्य स्थान और वर्गीकरणों का तथा अवस्थिति विषय वक्तव्य की व्यवस्था का विधि की सूचना दी है और विधानों के साथ विवेचन किया है उनका अर्थ यह भी हमारे धृष्टिभोचर नहीं होगा। यह विषय वक्तव्यक्रम के पूर्ण सूत्रों के द्वारा स्पष्ट किया है।

अन्तिम अथवी बर्णित वक्तव्य नामकी है जिसमें २५३ सूत्र हैं। यहाँ निम्न-निम्न विषयों के बीच निम्न वक्तव्यों द्वारा

नर जैसे सम्पत्त की प्राप्ति करते हैं। मतिपों के प्रवेश करने और वहाँ से निकलने के समय जीवों के कौन से गुणस्थान होते हैं और वे कौन-कौन सी गतियों में जाते हैं। किंच मति से निकलकर व किंच गति में जाकर जीव नौन-नौन से गुण स्थान प्राप्त कर सकते हैं। ये विषय विषयता से समझाये गये हैं। (चट्खंडागम भाग ६)

इस प्रकार बीषट्ठागम नामक प्रथम खंड में भूतबलि व पुण्यवन्तकृत कुल २३७५ सूत्र हैं जो १७ अधिकारों में विभाजित हैं और वे इसकी विचार्य बचकाटीका सहित चट्खंडागम के प्रथम छ मार्गों में हिन्दी अनुबाध सहित प्रकाशित हैं।

२-बद्धार्थ

प्रथम चट बीषट्ठागम में उसकी गुणस्थान मार्गवास्थान विषयक-प्रकृष्याओं व भूमिजाओं द्वारा जैन कर्मसिद्धांत का एक हम से पूर्ण वर्णन किया जा चुका है। जो भी अन्य खण्डों में भी उसी विषय को विविध प्रकार से सुस्पष्ट करन का प्रयत्न किया गया है। चुरार्वंश नामक द्वितीय खंड में मार्गवास्थानों के अनुक्रम से कौन जीव बचक है और कौन जीव बचक नहीं है, इसकी व्याख्या अनुसोयों द्वारा प्रकृष्या की गई है। वे अनुसोय इस प्रकार हैं —

एक जीव की अपेक्षा स्वात्मिक बाल व अन्तर माना जीवों की अपेक्षा संगविषय इत्यप्रमाण श्रेष्ठ व स्वर्जन माना जीवों की अपेक्षा बाल व अन्तर, मागमाय एवं अस्त-बहुत्व। इससे पूर्व प्रास्ताविक रूप से बंधकों के सत्त्व की प्रकृष्या की गई है और अन्त में व्याख्या अनुसोय द्वारा की भूमिका रूप से महार्वंक दिया गया है। इस प्रकार इस खंड के ११ अधिकार हो जाते हैं।

बंधक सत्त्व प्रकृष्या में ४३ सूत्र हैं जिनमें विषय प्रकृष्या इस प्रकार की गई है। गतिमार्गानुसार नारकी जीव बचक है, तिरिख भी बचक है। मनुष्य बंधक भी है और खबचक भी। सिद्ध अवबंधक है। इसी प्रकार इन्द्रियादि मागमाओं का प्रकृष्य दिया गया है जिसका परिचय यह निकलता है कि जहाँ तक योग अर्थात् मन-बचन-काय की क्रिया विद्यमान है वहाँ तक सब जीव बंधक हैं। केवल असोयी मनुष्य और सिद्ध अवबंधक हैं।

एक जीव से स्वात्मिक नामक अनुसोय में ९१ सूत्र हैं जिनमें मार्गजाओं के अनुक्रम से उनकी पर्याय में नारकीमून कर्मोदय व कर्मियो का प्रसोत्तरी के रूप में प्रकृष्य किया गया है। जैसे नरकपति में नारकी कैसे होता है? उत्तर है नरकपति नामकर्म के उदय से। उसी प्रकार तिर्यक मनुष्य व देवगति की उत्पत्ति करनेवाला उस प्रकार का नामकर्म बतलाया गया है। सिद्ध मति में सिद्ध कैसे होता है? इसका उत्तर है सायिककर्मि के द्वारा। इसी प्रकार इन्द्रियमागमा में ऐकेन्द्रिय से वैवेन्द्रिय तक के जीव सायिकसमिक कर्मि द्वारा बतलाये गये हैं।

एक जीव से कालानुगम की प्रकृष्या में २१६ सूत्रों द्वारा गति आदि मार्गजाओं में जीव की अवस्था और उत्पत्ति कालमिति का विस्मय किया गया है। इसकी जीव-स्थान खंड में प्रकृष्य काल-प्रकृष्या से यह विचरता है कि वहाँ गुणस्थान का विचार छोड़कर प्रकृष्या की गई है। इसी प्रकार अमली अन्तर्प्रकृष्या के १५१ सूत्रों में मायका रूप से जगत्त और उत्पत्ति अन्तर बतलाया गया है। माना जीवों की अपेक्षा संगविषय में २३ सूत्रों द्वारा यह बतलाया गया है कि किन मागमाओं में जीव सर्व रूप्ते हैं या कौन से जीव कभी नहीं रूप्ते। जैसे नरकादि चारों गतियों में जीव सर्वत्र नियम से रूप्ते हैं किन्तु मनुष्य वपर्याय कभी होते हैं और कभी नहीं होते। उसी प्रकार वैविधिय मिथ आदि जीवों की मार्गवाएँ भी मान्य हैं जैसा कि बीषट्ठागम की अन्तरप्रकृष्या में कहा जा चुका है।

इस प्रमाणानुक्रम के १७१ सूत्रों में जगत्स्थान रहित मार्गवास्थान जम से जीवा की मत्स्या व उनी के आपय से बाल व धेर का प्रकृष्य है और उसी प्रकार सेवानुक्रम के १२४ सूत्रों में स्पर्शानुक्रम के २७९ सूत्रों में अग्ने-जल विषय की प्रकृष्या की गई है। माना जीवा की अपेक्षा कालानुक्रम में ५५ सूत्रों में अनादि-जन्म अनादि-मान्य आदि-जन्म व मारि-मान्य का है नान-प्रकृष्या हुई है। और उसी प्रकार अन्तरानुक्रम में ६८ सूत्रों द्वारा बचको के जगत्त व उत्पत्ति अन्तर बतलाया गया है। मागमावानुक्रम में ८८ सूत्र हैं जिनमें मार्गानुसार जगत्त में भाव अवस्थानों भाव अवस्थानों भाव तथा जन्य बहुमाय अवस्थान बहुमाय व मत्स्या बहुमाय के रूप से जीवों का सर्वजीवों की अपेक्षा प्रमाण बतलाया गया है। जैसे नारकी जीव वरजीवों की अपेक्षा विजने प्रमाण है, इसका उत्तर है? जगत्त में भाव।

मागमा अवस्थान अनुक्रम में १६ सूत्र हैं जिनमें १४ मार्गजाओं के आपय व जीवमागमा का अन्त में बतलाया है

और गुप्तनामक इन्द्रप्रमाण बतलाया गया है। जैसे गतिमार्गका में मनुष्य सबसे पीछे हैं उनसे मारकी बर्तस्मयुक्त उनसे रेश बर्तस्मयुक्त उनसे सिद्ध अमृतपुत्रों और उनसे भी विषय अमृतपुत्रों हैं इत्यादि।

अन्तिम बुद्धिवाधितार महावधक के रूप में है जिसके ७९ सूत्रों में मार्गका विग्रह को छोड़ कर सर्वोपशान्तिक मनुष्य पर्याप्त से लेकर निगोष जीवा तक के जीवसमाधौ का अर्थ-बहुल्य प्रतिपादन किया गया है। इस प्रकार समस्त ब्राह्मण में १५८२ सूत्र हैं जिनमें कर्मप्रकृति प्राप्त के बन्धक अधिकार के बन्ध बन्धक बंधनीय और बंधविधान नामक बार अनुमोनों में संबंध का प्रकल्प किया गया है। इसे बुद्ध या बुद्धक (गुह्यक) बंध कहने की साधकता यह है कि वही महावध की अपेक्षा प्रत्यक्ष संक्षिप्त रूप से किया गया है। (पदसंग्रहण भाग-७)

३-बंधसामिध विषय

तृतीय बंध बन्धसामिध-विषय नामक है। विषय का अर्थ है-विचारणा मीमांसा या परीक्षा तदनुसार यहाँ यह विवेचन किया गया है कि किस कर्मबंध के स्वामी कौन से गुणस्वानवर्ती व मार्गणास्वानवर्ती जीव हैं। इस बंध में कुल ३२४ सूत्र हैं। इनमें वे आदि के ४२ सूत्रों में बोध अर्थात् गुणस्वान कर्म से तथा शेष सूत्रों में आयेथ अर्थात् मार्गणाओं के अंतर गुणस्वान कर्म से बंधक जीवा का प्रकल्प किया गया है। उदाहरणार्थ—प्रश्न है कि पाँच आनावरणीय बार धर्तनावरणीय मध कीति उच्छेदीय और पाँच अन्तराय नवीं का कौन बंधक है कौन अर्धबंधक ? उत्तर है निष्कानुति से लेकर मूलम सोपराय बुद्धि संपन्न उपधामक व अथक तक के गुणस्वानवर्ती जीव उक्त प्रकृति के बंधक हैं। मूलम सोपराय काल के अन्तिम तत्त्व में प्राकर उनका बंध व्युत्पन्न होता है। अतएव शेष गुणस्वानवर्ती जीव उनके अर्धबंधक हैं। उक्त प्रकृतिक पाँचवें सूत्र की टीकाकार ने वैद्यामर्षक मानकर उसमें कर्मप्रकृतियों के उच्च वच व्युत्पत्ति बंध—अध्याय साक्षित अनक्षित मुखक आदि सम्बन्धी कर्म सैद्धांतिक २३ अर्थ प्रकाश का भी उसमें समावेश माना है और अपनी टीका में उन सब विषयों की व्यवस्थाएँ बनाई हैं। इनके द्वारा यहाँ नमोसिद्धांत का अपने ढंग से एक बड़ा महत्त्वपूर्ण विवेचन हुआ है। (पदसंग्रहण भाग-८)

४-वेदान्तसंबंध

उपर बड़ा का बुद्धा है कि कर्मप्रकृति प्राप्त के २४ अधिकारों में से कृति और बचना नामक प्रथम २ अनुमोनों का मान वेदान्तसंबंध रखा गया है। सूत्रकार की बुद्धि में ६ बंधों के भी २ मुख्य वर्ग रहे प्रतीय होते हैं क्योंकि उन्होंने जीवस्वान के आदि में पचनमोक्षार रूप मंगल पाठ किया है, और वही मंगल उपर्युक्त तीन बंधों का है। वेदान्त बंध के कृति अनुमोनों के आदि में पुनः ४४ सूत्रों में मंगल पाठ किया है। कृति अनुमोनों के ७६ सूत्र हैं जिनमें उक्त मंगल पाठ के अतिरिक्त कृति के नामा मेव वतलाकर मूलकरण कृति के १३ मेरों का विवेचन कर्म से कर्मन किया गया है जो इस प्रकार है। औद्योगिक वैधिमिध और आहारक शरीर रूप तीनों वरपद्धतियों में प्रत्येक संघातन परिघातन और संघातन-परिघातन के मेव से तीन प्रकार की होती है। तीसरी और चारम शरीर की कल्प कृतियों संघातन और संघातन-परिघातन वे दो मंड रूप ही हैं, और इस प्रकार मूलकरण कृतियों के १३ मेव होते हैं। संघातन कृति शरीर परिमानुषी के संघ होने की वृत्ति है और परिघातन उन परमात्मों की निर्जरा की। मनुष्यों व देवों के जन्म काल में उनके औद्योगिक वैधिमिध व आहारक शरीरों की वधातन कृति मात्र होती है तथा मनुष्य काल में केवल परिघातन। मनुष्यों के काल में संघातन-परिघातन कृतियों एक साथ चलती रहती हैं। तीसरी और चारम शरीरों की वृत्ति संघातन कृति कभी संभव नहीं क्योंकि वे शरीर संघातन जीवों के तत्त्व साध रहते हैं और उनकी संघातन-परिघातन कृति ही संभव होती रहती है। जीव के शरीरों का जन्म होने पर अवश्य वैधनी पुनर्जात में ही इन दोनों शरीरों की परिघातन कृति होती है। इन कृतियों की व्यवस्था की व्यवसाय के कार्य नामों के अनुसार ग विधान ६६ से ७१ तक के छः सूत्रों की टीका में समझाया है। उनकी मंगलसूत्रों की टीका तथा ४५ वें सूत्र के आधय से नवीं का विवेचन भी यथा मातृक है। (पदसंग्रहण भाग-९)

द्वितीय प्रकरण वेदान्त नामक है। वेदान्त का अर्थ है जीव के द्वारा कर्मफल का अनुभव व उपचार से उक्त अनुभव के चारमीमून कर्म भी वेदान्त है। इसका इस प्रकरण में बड़े विस्तार से १६ अधिराशों द्वारा वर्णन किया गया है जो कर्म निश्चय के मूल भाव के लिये बंध महत्त्वपूर्ण हैं। वे अधिकार निम्न प्रकार हैं—

- (१) शिरो (सू. ३) (२) नय (सू. ४) (३) नाभ (सू. ४) (४) इन्द्र (सू. २१३) (५) नेत्र (सू. १)

(१) काष्ठ (सू. २७९) (७) माव (सू. ११४) (८) प्रत्यय (सू. १६) (९) स्वामित्व (सू. १५) (१०) वेदन विधान (सू. ५८) (११) गति (सू. १२) (१२) अनन्तर (सू. ११) (१३) सधिर्य (सू. ३२) (१४) परिमाण (सू. ५३) (१५) मायाभाग (सू. २१) और (१६) अल्प-बहुत्व (सू. २७)।

१-निष्ठा अधिकार में नाम स्थापना द्वय और माव इन चार निषेधों द्वारा वेदना के स्वरूप को समझाया है। २-नय विमर्शना अधिकार में उक्त निषेधों में कौन सा नय मही प्रकट है यह नैयम संघट्ट आदि नयों के द्वारा समझाया गया है। ३-नामविधान अधिकार में नैयमादि नयों के द्वारा ज्ञानावरणीय आदि आठ कर्मों में वेदना की अपेक्षा एकत्व स्थापित किया गया है। ४-अभ्यविधान अधिकार में पद मीमांसा स्वामित्व और अल्पबहुत्व इन तीन अनुयोगों के द्वारा ज्ञानावरणीय गति कर्मों के द्वय का उत्कृष्ट, अनुकृष्ट अथवा सधिर्य-अनादि स्वरूप समझाया गया है। वे किन जीवों में किस प्रकार प्रकट होते हैं यह बतलाया गया है तथा अनुक्रम से आठों कर्मों की अवस्था व उत्कृष्ट वेदनाओं के उत्तम माव को प्रगट किया गया है। इस सम्बन्ध में टीकाकार ने भागद्वारों माना यन्-आदि नयों समप्रबद्ध, गुणभेदि-निर्देश समुद्घातों आदि का जो विवरण दिया है उससे यह अधिकार बहुत विशाल व महत्त्वपूर्ण बन गया है। (पदच्छेदभाग—भाग १)

५-लोक-विधान में ज्ञानावरणीयादि आठ कर्मोक्त्य पुद्गल द्वय को वेदना मानकर समुद्घातादि विविध अवस्थायो में उनके संशोधन व विस्तार को प्राप्त होने वाले जीव प्रदेशों के लोक की प्रकृपा की गई है और इसे समज्ञान के सिम में पद मीमांसा स्वामित्व और अल्प-बहुत्व ये तीन अनुयोग सह्य किये गये हैं।

६-काष्ठ-विधान अधिकार में उक्त तीन अनुयोगों द्वारा काष्ठ के स्वरूप को समझाया गया है। उसके नाम स्थापना द्वय समाचार, बड़ा प्रमाण और माव इन सात धर्मों व उनके भी माना उत्तर भेदों का निर्णय किया गया है। पाँच द्वयों के परिचय में हेतुमत् काष्ठानुबो का प्रधान काष्ठ तथा सधिर्य अथवा विध्य धर्मों से युक्त वध व मरुत काष्ठ भूतिवर्धन काष्ठ चरुत दीवकाष्ठ आदि को अप्रमाण काष्ठ बतलाया गया है। समाचार काष्ठ के भी लौकिक और लोकोत्तर भेद वनस्पति है और फिर ज्ञानावरणीय कर्मों की उत्कृष्ट आदि वेदनाओं की काष्ठ मर्यादा उनके स्वाधिया तथा उनके उत्तम माव का प्रकृपा किया गया है। इसके अन्त में दो भूतिकाएँ भी हैं। पहली भूतिका में स्थिति वध-स्वान नियेक आवाधा-काष्ठक और अल्प-बहुत्व इन चार अनुयोगों की प्रकृपा की गई है। तथा दूसरी भूतिका में स्थिति-बंध-अभ्यवनाय स्थाना को जीव प्रकृति और स्थिति इन तीन समुद्घातों द्वारा समझाया गया है। (पदच्छेदभाग—भाग ११)

७-माव-विधान अधिकार में पूर्वोक्त पद-मीमांसादि तीन अनुयोगों द्वारा ज्ञानावरणीयादि आठ कर्मों की उत्कृष्ट अनुकृष्ट आदि वध मावात्मक वेदनाओं का विचार किया गया है। उनके स्वामी जीवों की बतलाया गया है और अवस्था उत्कृष्ट व वनस्पति-उत्कृष्ट भेदों के माध्यम से कर्म प्रकृतियों का अल्प-बहुत्व प्रकट किया गया है। उत्तर प्रकृतियों के अल्प-बहुत्व की मही वध विवेचना है कि उसके १४ पदों की पहले पांच धर्मों में प्रगट करके पदचान् उत्तरे पूर्ववत् गद्य-भूता व महावर्धक रूप में समझाया है। एही सूत्रात्मक गाथाओं की सक्या आठ है। अनुयायन यह गाथाएँ सूत्रकार को स्वयं पूज आचार्य परम्परा में प्राप्त हुई होगी। इस अधिकार की तीन भूतिकाएँ भी हैं। प्रथम भूतिका में सम्यक्चेष्टादि व्यावृत्त अतन्मात्रावृत्ति विनोदक वर्तनमोह-व्यपक आरिजमोह-उपधामक उपधास्तवपाय क्षपक क्षीणमोह, स्वस्वान-विन और योग विरोध में प्रवृत्त विन इन स्यात् स्थानों में मुख्यधर्मिनिर्देश का उत्तरोत्तर अंतस्मान गुणित्व तथा काष्ठ की अपेक्षा अन्त्यानुगहीनत्व स्थापित किया गया है। यहा यह ध्यान देने योग्य है कि तत्त्वार्थसूत्र के सम्यक्चेष्टा व्यावृत्त आदि सूत्रा की व्याख्या करते हुए सर्वसंमिष्टिकार न पुण्यभेदि के केवल १ ही स्थान मिलाया है। बहा अस्मिन् को स्थानों में पद नहीं दिया गया है। दूसरी भूतिका में अनुयोगवध-अभ्यवनाय स्थानों का अधिभाग-प्रतिच्छेद, स्थान अन्तर, काष्ठक आदि १२ प्रकरणों द्वारा समझाया गया है। तीसरी भूतिका जीव-समुद्घातार विषयक है जिसमें एक स्थान जीव-अप्राणानुयम विरन्तर-स्थान जीव प्रमा अनुयम धाम्तरस्थान आदि आठ अनुयोगद्वारा है।

८-वेदना-प्रत्यय विधान में ज्ञानावरणीयादि आठों कर्मों की वेदना के प्रत्यय अर्थात् चारणा का प्रत्यय किया गया है और यह भी नयों के आधय से। तदनुसार आठों कर्मों के प्रत्यय हिमादि पाया गया निदान व वसह पाण्य आदि को नैयम व्यवहार और सह्य नय की अपेक्षा बतलाया है। किन्तु ब्रह्मसूत्र नय की अपेक्षा उनके प्रकृति और प्रत्येक भाग को दोन प्रत्यय एवं स्थिति और अनुयायन को बपाय प्रत्यय तथा चरुत नय की अपेक्षा अवस्थान्य बहा गया है। यहाँ टीकाकार

न जो राज्य मय के प्रकरणमें अवकाशमय वा सूक्ष्म विवेचन किया है वह राज्य मय की मर्यादा को समझने के लिये बड़ा महत्वपूर्ण है। इसी प्रकार वचनमें सूत्र में जो नम्र प्रत्ययों में 'मय' शब्द आया है उसका अर्थ टीकाकार ने 'मेय' अर्थात् प्रत्यक्ष आदि मान किया है। यहाँ प्रश्न यहथा है कि 'मेय' का 'मय' कैसे हो गया ? इसका समाधान करने के लिये उन्होंने 'एए शब्द समावा' आदि भाषा उद्धृत करके कहा है—'नम्र धूनेण प्राहुते एकारस्य अकार विभागात्'। इन सूत्र का उन्होंने अन्यत्र भी टीका में उपयोग किया है और इस पर से प्रतीत होता है कि उनके सम्मुख कोई प्राहुत भाषा वा भाषावय व्याकरण उपलब्ध था जो अब नहीं मिलता।

९—वेदना-स्वामित्व विधान में आठो कर्मों के स्वामियों का प्रकरण किया है और इसके लिये भी उन्होंने नम्रों का अवकाश लेकर एक जीव नो जीव और माना जीव के एक व द्वि सयोजी आठ मानों से स्वामित्व का विधान किया है। यहाँ उन्होंने नैयम और व्यवहार मयो की अपेक्षा आठो कर्मों के आठो प्रकार के स्वामियों का स्वात् शब्दपूर्वक विधान किया है। किन्तु संग्रह मय की अपेक्षा केवल दो प्रकार के स्वामियों का एक जीव और माना जीव तथा ऋजुसूत्र और राज्य मय की अपेक्षा केवल एक जीव के स्वामित्व का विधान किया है क्योंकि य मय इत्य-वद्वत् को स्वीकार नहीं करते।

१०—वेदना-वेदन अधिकार में आठो कर्मों के सम्प्रमाण उदीर्घ व उपसंग्रह स्वकपो का एवम् व अनकत्त की अपेक्षा नैयमादि मयो के अनन्तर प्रकरण किया गया है। यहाँ नैयम व्यवहार और संग्रहमयो की अपेक्षा पृथक् पृथक् और कुछ मेव को लिये हुए निरूपण पाया जाता है। ऋजुसूत्र मय की अपेक्षा कर्मों की केवल उदीर्घ अर्थात् फल प्राप्त विधा के वेदना मान को स्वीकार किया गया है और राज्यमय की अपेक्षा विधय को अवकाशमय कहा है।

११—वेदना-नाति विधान अनुसंग्रह में कर्मों की स्थित अस्थित अवस्था स्थितास्थित अवस्थाओं का निरूपण किया गया है। नैयम संग्रह और व्यवहार मयो की अपेक्षा ज्ञानावरणीयादि चार बाधिया कर्मों की वेदना को स्वात्-स्थित और स्वात्-स्थित-अस्थित ही कहा है व अवाधिया कर्मों को कचचित् स्थित अस्थित व स्थितास्थित तीनों रूप। ऋजुसूत्रमय से सभी कर्मों को कचचित् स्थित और कचचित् अस्थित इन दो रूप तथा राज्य मय की अपेक्षा अवकाशमय।

१२—अनन्तर-विधान अनुसंग्रह में कर्मों के अनन्तर परम्परा व उभयप्रकार बंधो का विचार किया गया है। नैयम और व्यवहार मयो की अपेक्षा आठो कर्मों की वेदना तीनो प्रकार के बंधरूप है। संग्रहमय से अनन्तर और परम्परा बंधरूप। ऋजुसूत्र मय से केवल परम्परा बंध रूप तथा राज्य मय से अवकाशमय।

१३—वेदना सन्निकर्ष विधान में यह विचार किया गया है कि कर्मों की जो वेदना इत्य क्षेत्र नाक और नाभ इन चार में से किसी एक की अपेक्षा उत्कृष्ट या पचम्य होती है वह चोय विमलाओं से भी उसी प्रकार होती है वा अन्य भी। जैसे ज्ञानावरणीय की इत्य की अपेक्षा उत्कृष्ट वेदना क्षेत्र की अपेक्षा उत्कृष्ट होती है या अनुत्कृष्ट ? उत्तर है वह नियम से अनुत्कृष्ट और अवस्थाव गुणहीन होती है तथा नाक और नाभ की अपेक्षा उत्कृष्ट व अनुत्कृष्ट दोनों ही। इस विषय का एक महत्वपूर्ण प्रकरण है वचनीय कर्म की वेदना सम्प्रत्ती। ५ में आदि सूत्रों में बताया गया है कि जो वेदनीय-वेदना क्षेत्र से उत्कृष्ट होती है वह इत्य तथा नाक से नियमित अनुत्कृष्ट और नाभ से उत्कृष्ट होती है। यहाँ टीका में प्रस्तुत उक्तया गया है कि लोकपुराण-समुद्भाट-वत् केवली के क्षेत्र की अपेक्षा वेदनीय कर्म की वेदना उत्कृष्ट होते हुए, नाभ से अनुत्कृष्ट कर्म नहीं होगी चाहिये ? इस धंका का टीका में बड़े विवेचन सक्ति समाधान किया है और इस सब में सूत्र की प्रामाणिकता की पुष्टि में सूत्र के स्वरूप को बताने वाला निम्न स्मोड उद्धृत किया है —

अर्थस्य सूत्रमात् सम्यक् सूत्रेकवर्गस्य सूरिणा। सूत्रयुक्तं जनस्वार्थं सूत्रकारेण तथैव ॥
अर्थात् अर्थ का नम्र प्रकार सूत्रक होने से तथा अर्थ का उत्प्राप्त होने से सूत्रकार आचार्य द्वारा कही हुई अर्थपूर्ण उक्ति ही उत्पन्न सूत्र है। और इसके पश्चात् उन्होंने कहा है —

अथ च मुक्ति-विरुद्धतायो न सुतमेवमिति बोधुः सन्निकर्षदे। सुतविरुद्धताए कृतितामात्रावो ॥
अर्थात् मुक्ति विरुद्ध होने से यह सूत्र ठीक नहीं है ऐसा नहीं कहा जा सकता क्योंकि सूत्र के विरुद्ध जानबोधी बात में स्वयं मुक्ति का अभाव है। इस प्रकार टीकाकार ने आगम के व्याख्यान में मुक्ति की सीमा को निर्धारित कर दिया है और स्वयं उक्तका व्याख्यान मल्लिकों से परिपूर्ण होते हुए भी उक्त नियम का पूर्णतः परिपालन करवा हुआ पाया जाता है।

१४—वेदना-परिमाण-विधान अधिकार में आठो कर्मों की प्रहर्यर्पता समय-प्रवर्धनता और क्षेत्र-प्रत्यास की प्रकथा की गई है। प्रहर्यर्पता में समय कर्मों की उत्तर प्रकृतिमां तो उतनी ही बतलाई है, विरती अन्यत्र। किन्तु ज्ञानावरणीय

रमनावरणीय और नामधर्म की प्रकृतियों को असंख्यात लोकप्रमाण बतलाया है जिसका टीकाकार न जीव स्वभाव प्रकल्प हाव उचित समायान किया है। समय प्रबद्धार्थानुसार ज्ञानावरणीय दशनावरणीय और अन्तराय की एक एक प्रकृति का तीन कोश-बाही सामरूपको के समय-प्रबद्धो से गणित प्रमाण कहा है। इसी प्रकार अन्य धर्मों को प्रत्यक्षा की गई है। इसी प्रकार सन प्रत्याम में जीव द्वारा कवरद्ध सन के प्रमाण से युजित समय प्रबद्ध प्रमाण रूप प्रकृतियों का निर्देश किया गया है।

१५—मागामात्र प्रकरण में कर्म प्रकृतिया का उन्हीं प्रकृत्यधता आदि तीनों अपेक्षाओं से यह प्रकरण किया गया है कि वे सब प्रकृतियों की अपेक्षा जितने भाग प्रमाण हैं। अब ज्ञानावरण प्रकृति समस्त प्रकृतियों के कुछ कम दो भाग प्रमाण है और इसी प्रकार दशनावरण भी तथा साथ छ धर्मों की प्रकृतियां पुष्क पुष्क अस्त्युत्तरे भाग प्रमाण है इत्यादि।

१६—वेदना अल्प-बहुत्व विधान में उन्हीं प्रकृत्यधता आदि तीनों अनुयोगों द्वारा ज्ञानावरणीयादि आठों धर्मों के अल्प बहुत्व का प्रकरण किया गया है और इसी के साथ बचना लङ १४५९ सूत्रों में पूर्ण होता है। (पदसङ्गम भाग—१२)

५—वगमा स्रष्ट —

५ में स्रष्ट धर्मों में उक्त २४ अनुयोगों द्वारा में से स्पर्श धर्म और प्रकृति से तीन तथा बचन अनुयोगों द्वारा क बंध और रंजनीय विभागों का विस्तार से विवेचन किया गया है। इस स्रष्ट का नाम 'वर्णना' इस कारण रखा गया है क्योंकि इनके बहुमात्र (बंधन अनुयोगों द्वारा, सूत्र १८-१८) में वर्णनाओं का बचन किया गया है।

एता अनुयोगों द्वारा के ३२ सूत्रों में नाम स्थापना आदि १३ प्रकार के स्पर्श बतलाये गये हैं और अन्त में यह स्पष्ट किया है कि जहाँ उनमें से और सन स्पर्शों का छोड़कर बसम्पत् से ही प्रयोजन है जिसका विषय है ज्ञानावरणीयादि धर्मों के विषयो धर्मों का जीव के साथ सम्बन्ध जो कि पूर्व में और विस्तृत वेदना स्रष्ट में बतलाया जा चुका है।

धर्म अनुयोगों द्वारा में ३१ सूत्र हैं जिनमें नामधर्म स्थापना धर्म बद्धधर्म आदि सन प्रकार के धर्मों का निरूपण किया गया है। पहले तीन का नाम निर-निन प्रकार के धर्मों को स्वीकार करता है यह दिग्धाकर उन धर्मों का जो स्वयं प्रत्यक्ष किया गया है उनके अन्तर्गत स टीकाकार न अनेक महत्त्वपूर्ण विषयों का विस्तार से परिचय कराया है जिनमें से कुछ इस प्रकार हैं— इत्यर्थ से शास्त्र में है माना इत्या की सूक्ष्माव किया जैसे जीव का ज्ञान-बलन रूप परिणामन तथा पुद्गल का बतलाया कि इन धर्मों का समनयनन में हेतु रूप आदि परिणामन इसी प्रकार अन्त-बचन-आय के निमित्त से जीव का सत्यन प्रयोग धर्म है। विषयत्व अन्तर्गत बन्धन और वाय के निमित्त से धर्मों का ज्ञानावरणीयादि रूप परिणामन कर ग्रहण करना समबदान धर्म है। जीवहित धर्मों द्वारा अथ छवता परिणाम आरम्भ जादि पाप क्रियाओं को करना अथ धर्म है। ग्यारहवें से तेरहवें अनुमान तक केवल धर्मों के निमित्त से होने वाला धर्म कहा गया है। इन टीकाकार ने कुछ प्राचीन गाथाओं के आधार पर स यत्ना रूप तथा सूक्ष्म नृपा आदि सक्त गाथाओं को दूर करने वाला कहा है। तपोक्रम के प्रथम में ब्राह्म और ब्रह्मन्तर तथा एक उनके मय प्रयोगों का विस्तार से प्रकरण किया गया है। जिस धर्म के विवरण में कुछ दिन व जितनाय की प्रकृति, समन्तर बन्धना स्मृति आदि का विवरण दिया गया है। प्रमाण धर्मों में छ धर्मों का टीकाकार न समन्तरादि बद्ध अनुयोगों द्वारा भी जीव और आदिष अर्थात् गुणस्थान व मायनास्थान की अपेक्षा भी प्रकरण किया है। प्रकृत में समस्त इन धर्मों से प्रयोजन बतलाया गया है।

१७ अनुयोगों द्वारा में १६ सूत्र हैं। यहाँ आदि में नाम स्थापना इत्य और भाव प्रकृति रण चार म प्रकार के उनका मया के मायम से विचार किया गया है। प्रकृति के प्रकृति-निर्देश, प्रकृति-अय-विभाज्यता आदि १९ अधिनारा की सूचना की है। निम्न ज्ञान वेदक उक्त दो का ही किया गया है। साथ ही टीकाकार न वेदना यह क अनुयाय समस्त इन की सूचना की है। इन प्रकृति के मायम से यहाँ ज्ञानावरणीयादि आठों धर्मों का विस्तार से और अनेक गाथा में कुछ अनुयाय विवरण का प्रमाण है। यहाँ त्रिप गय ज्ञान क मय प्रयोगों का व पूर्वों का वर्तन बचन महत्त्वपूर्ण है। टीकाकार न धर्मों का स्वयं स्मरण से समप्राप्ता और उन्हीं में समस्त धर्मज्ञान का समावेश भिन्न किया है। यह प्रमाण त्रिप ज्ञान पर जितन प्रकार के विचार का मय गाथादि १४ प्रकीर्णन रूप धर्मों का अन्तर्भाव करने होता है उन्हीं वेदक यह उन्तर दिया है कि इन धर्मों द्वारा व अनुयाय-प्रमाण-प्रमाण प्रमाण व अन्तर्भाव ही होता आदिग एता को निमित्त मय है जयरा प्रतीति रूप का प्रमाण में इनका अन्तर्भाव कहना आदिग है। इस समाधान के होने हुए भी धर्मनाथार्थ का न स धर्मों की ही है कि धर्मनाथ का सूत्राधार तो पूर्वगत ही है। (पदसङ्गम भाग—१३)

बंध और बंधनीय में लगातार सूत्र है, जिनकी संख्या ७२७ है। बंध प्रकरण प्रथम ६८ सूत्रों में समाप्त हो गया है। यहाँ मायायि चार प्रकार से बंध के भेद करके समस्त बंधों की योजना की गई है और फिर उम्मी बंध भद्रों का स्वरूप वर्णन किया गया है। इसमें इन्द्र बंध के आगम मोक्षमार्ग रूप दो भेद मोक्षमार्ग इन्द्र बंध के प्रयोग बंध और विज्ञानावस्था के दो भेद विज्ञानावस्था के सादि धर्मादि रूप से दो भेद तथा प्रयोग बंध के कर्म और नोकर्म तथा गोचर बंध के साक्षात् अस्मीकरण समस्त छरीर और छरीरी में पांच भव फिर समझाये गए हैं। इस प्रकरण के पश्चात् तीन सूत्रों में बंध अनुयोगद्वारा का अवलोकन करके यह सूचित कर दिया गया है कि यहाँ पुद्गल-स्वरूप ही बंधनीय होते हैं और वे वर्तमान हैं। इसमें कर्म-वर्गाणां का स्वरूप आठ अनुयोगों द्वारा जानने योग्य है जो इस प्रकार हैं—वर्तमान इन्द्र-समुदाहार, अन्तरेतिमा परम्परेतिमा अक्षहाद, यममय पवनीमासा और अरप-अक्षर ॥

वर्तमान के दो भेद हैं—आम्यन्तर और बाह्य। आम्यन्तर वर्तमान भी एक धेनी और नामा धेनी रूप से दो प्रकार की है। एक धेनी वर्तमान का विचार विशेष तत्त्व-विभाषणात् प्रत्यक्षा आदि १६ अनुयोगों द्वारा सात्विक कहा गया है, किन्तु उनमें से विवेचन केवल प्रथम दो का ही किया गया है। यह विवेचन छोड़ने का कारण टीकाकार ने यह सूचित किया है कि उसका परिचय वर्गा-इन्द्र-समुदाहार के विवरण से प्राप्त हो सकता है। वर्तमान-इन्द्र-समुदाहार का प्रत्यक्ष भी नामा अनुयोगों द्वारा किया गया है जिनमें २३ प्रकार की वर्गाणां का स्वरूप वर्णन भवन करने योग्य है। विवेचन बाहर और सूक्ष्म निगोद वर्तमानों का स्वरूप व उनके आधारभूत छरीरों व अन्य इन्द्रों का विवेचन महत्त्वपूर्ण है। यहाँ साधारण जीवों का स्वरूप वक्तव्य बाकी साधारणमाहारे आदि सात गाथाएँ सूत्र रूप से पाई जाती हैं जिनके आशय से टीकाकार ने महत्त्वपूर्ण व्याख्यान किया है। प्रत्येक छरीर, पृथिवी जल अग्नि और वायुकायिक देव-मायिकों का वैयक्तिक छरीर, बाह्यार छरीर और वैयक्तिक इन आठ छरीरों को छोड़कर शेष समस्त छरीरी जीवों के छरीर बाहर नियोज्य जीवों से प्रतिष्ठित हैं। इनके अतिरिक्त जल बंध व आकाश में सर्वत्र सूक्ष्म निगोद वर्तमानों का सम्भाव है। जीवनकाल भूतस्थान में भवन के बंध से जल के छरीर में गये निगोद जीव उत्पन्न नहीं होते तथा पुराने अपनी आयु पूर्ण कर मरने लगते हैं। अतः इस भूतस्थान के अन्तिम समय में वहाँ अल्प बाहर-निगोद-वर्तमानों द्वारा उत्पन्न जीवों का स्वरूप और भी सूक्ष्मता से समझाया गया है। यहाँ आदि में ही कहा गया है कि जब कोई निगोदी जीव उत्पन्न होता है और एक समय में अनन्तान्त साधारण जीव एक छरीर धारण करते हैं ऐसे असंख्य लोकमात्र छरीरों का एक निगोद होता है (सू. ५८२)। इससे समय में असंख्य भूतजीव जीव उत्पन्न होते हैं और यह उत्पत्ति 'जन्म अधिक से अधिक एक जातकी के असंख्यतायें भाग तक चलाता है। उत्पत्ति एक दो या तीन समय का अन्तर पड़कर पुनः उत्पत्ति जगत् बाध होता है। इसके पश्चात् अक्षयमय करनेवाले जीवों का वस्तु बहुत किया गया है। इस भाग के अन्त में सूचना की गई है कि बन्धविधान के जो प्रकृति स्थिति अनुभाव और प्रवेश बंध होते हैं, उनका प्रकृत्य भूतबन्ध भट्टारक ने महाबन्ध में विस्तार से किया है इसलिये यहाँ नहीं किया जाता। (पद्मसंगम भाग-१४)

६. महाबन्ध :-

उपसृष्ट बंधनीय अधिकार की समाप्ति के पश्चात् यहाँ ७१७ में सूत्र में सूचना की गई है कि—“यत्तु बंधविधानं तं चतुर्विधं। पञ्चविधं विविधं अनुमास्यते पञ्चमं चोचि।” और इस सूत्र पर टीकाकार का कहना है कि सूत्रोक्त चारों बंधों का विधान भूतबन्ध भट्टारक ने महाबन्ध में सम्पन्न (सविस्तार) किया है, इसलिये हमने यहाँ नहीं किया। इस प्रकार समस्त महाबन्ध यहाँ प्रकृति होने पर बंध-विधान समाप्त होता है। इस सूत्र और टीका से स्पष्ट है कि महाबन्ध बन्ध का सकारण इरी गूँ से हुआ है। दुर्भाग्यवत् महाबन्ध की साक्षात्प्राप्ति के बाद के कुछ टाकपत्र अक्षय होने से इस अक्षयप्रति में महाबन्ध का किस प्रकार प्रारम्भ किया गया था यह बात नहीं होता। उपसृष्ट पाठ के आदि में १६ गाथाएँ पाई जाती हैं जो अधविज्ञान के क्षेत्र विषयक हैं और उनके अन्त में सूचना है—“एवं बोधिनाचारणीयस्य कर्मस्य परम्परा कदा भवति। तत्पश्चात् मन पर्यय एव केवलज्ञानावरणीय कर्मों तथा धर्मावरणीय वैयक्तिक मोक्षनीय आयु, नाम जीव और अन्तराय कर्मों के बन्धन के पश्चात् सूचना है कि प्रकृति समुत्कीर्ण समाप्त हुआ। इसके पश्चात्

ब्रह्म का स्वरूप समझकर जोष और धारणा प्रकृति का निर्देश करके वास्तव अन्तर, सन्निकर्ष भ्रमविषय भागभाग परिमाण तथा क्षण-स्पर्शनादि वक्ष्य-बहुल पर्यन्त प्रकृतिभावा द्वारा प्रकृति ब्रह्म का व्याख्यान किया गया है ।

(महाब्रह्म भाग-१)

स्थितिब्रह्म का प्रकृति नियम आभाषा-नाशक व वक्ष्यबहुल के धारितरिक्त अष्टाछद, सब-भोग्य ब्रह्म आदि २४ अनुयोग द्वारा बताया गया है । उत्पत्त्यान्त मुखगारव्य पदनिक्षेप बुद्धिब्रह्म ब्रह्मवशात् समुदाहार जीव समुदाहार तथा उत्तर प्रतीति स्थिति ब्रह्म का प्रत्यक्ष तत्त्वस्थानी नाना अधिकारों द्वारा किया गया है । (महाब्रह्म भाग २-३)

अनुनाय ब्रह्म का प्रकृति पहलू मूल प्रकृतियों का और फिर उत्तर प्रकृतियों का पृथक् पृथक् सत्ता आदि २४ अनुभाग द्वारा बताया गया है । (महाब्रह्म भाग ४-५)

प्रदेशब्रह्म की प्रकृति भी मूल और उत्तर प्रकृतियों को पृथक्-पृथक् छेकर स्वान सबब्रह्म-नामब्रह्म उत्कृष्ट-अनुकृष्टब्रह्म आदि वक्ष्य-बहुल तक २४ अनुयोगों द्वारा और उत्पत्त्यान्त मुखगार, पदनिक्षेप बुद्धि ब्रह्मवशात्-समुदाहार और जीव-समुदाहार अनुयोगों द्वारा विस्तारपूर्वक की गई है । कुसार्थ की बात यह है कि जल समी प्रकरणों में वही-वही शास्त्र ब्रह्म नुति व वक्ष्य होने न जीव-जीव में पाठ खटित हुआ पाया जाता है । समझ है मुद्रवित्री के ही मठार में प्रयत्न करने से उनकी नृतिपूर्ति की जा सके । (महाब्रह्म भाग ६-७)

यहाँ नूतनवि कृत महाब्रह्म अष्ट समाप्त हो जाना है जिसकी रचना इन्द्रवीरुत धृताचरार के अनुसार तीन हजार स्त्रीक प्रमाण है ।

ऊपर कहा जा चुका है कि पुष्पवन्त और नूतनवि की मूल रचना में कर्म प्रकृति-पाठ के २४ अधिकारों में से केवल प्रथम ४ वर्णान् प्रति वेदना स्वर्ग कर्मप्रकृति और ब्रह्म का प्रकृति पाया जाता है । तोय निबन्धनादि १८ अधिकार पर कोटि मूल रचना नहीं की तथापि बीरसेनाचार्य ने अपने मूल में उपदेश पाकर इनकी भी प्रकृति की और इस अधिकार को भी "नन्द" बन्दी में उत्तम में नामक छठा खण्ड कहा है । इन अधिकारों का संक्षिप्त परिचय इस प्रकार है —

(७) निबन्ध — नामक अधिकार में मूल और उत्तर प्रकृतियों के विषय ब्रह्म का निबन्ध किया गया है । जैन चरित्रनिबन्धन में निबद्ध है, तोय छन्द में व प्राच्य ब्रह्म में इत्यादि । उसी प्रकार ज्ञानावरण सब इन्द्रों में निबद्ध है, निबन्ध उनकी सब पर्यायों में नहीं । इसी प्रकार दर्शनावरणीय मोहनीय व गात्र आत्मा में निबद्ध है, ब्रह्मनीय मुख-मुख में नाम पुष्प जीव और क्षत्र विपाका में तथा अश्वराम बाणादि में । इस प्रकरण में बीरसेना स्वामी ने २ सूत्र बनाकर भी निबद्ध किया है ।

(८) प्रथम — का ब्रह्म है परिचय । इस अधिकार में कर्म प्रथम को चित्त का विषय बनसाकर यह प्रकृति किया गया है कि कर्मण्य कर्मणा के पुद्गलस्थ मूल प्रकृति रूप में तथा प्रकृति स्थिति व अनुभाग के विधिपद्म से क्या और किस प्रकार परिचय पाये हैं । इस प्रथम में ब्रह्मकार न साक्ष्य दर्शन के सत्त्वार्थनाद एव निष्पन्नत असत्त्वापवाद व सन्निकृताद आदि की एकान्तादिता का निरस्त कर इन्द्र की अनेकान्तता व उसकी उत्पाद-व्यय मुक्त भुवना को स्वाज्ञाद के माध्यम से सिद्ध की है ।

(९) उपक्रम — जिस प्रकार प्रथम में प्रकृति स्थिति व अनुभागात्मक पुद्गल कर्मभावा का प्रकृति किया है उसी प्रकार उपक्रम में उनके सब होने के द्वितीय समय से छेकर उपक्रम आगे के कार्य का प्रकृति किया गया है और तन्नुसार उपक्रम का अनुयोगों में विभाजित है — ब्रह्म उद्गीर्य उपग्रामन और विपरिणाम जिसमें ब्रह्म आभावरणादि आठ ब्रह्मों के सब उद्गीर्य प्रकृति और ब्रह्मसत्त उपग्रामना तथा प्रकृति स्थिति आदि की देव व सबल निर्बल रूप ब्रह्मब्रह्म कार्य की प्रकृति की गई है । इस प्रथम में ब्रह्मों की अपरार्थ उत्पत्त्य संक्रमण आदि अवस्थाओं का विचार बड़ा महत्वपूर्ण हुआ है ।

(१०) उपक्रम — इस प्रकरण में ब्रह्मब्रह्म के स्थिति व अनुभाग आदि रूप से उपक्रम में आन की प्रकृति को स्वाभिन्न प्रमाण पाठ अन्तर आदि भागा अनुयोगों में अनुसार समझाया गया है ।

इस निबन्धनादि बार प्रकरणों के ऊपर 'सत्त्वब्रह्म' नामक पत्रिका भी प्राप्त हुई है जिसमें जल विषय के विवेचन में ब्रह्म स्वरा पर 'ब्रह्म' 'केतियमेतर्ण' आदि रूप से प्रण उठाकर उनका समाधान सूक्ष्मता व विस्तार से किया गया है । पत्रिका की रचना के वाक्यों से इसके कर्ता का समस्त अठारहों अधिकारों पर टीका लिखने का अभिप्राय प्रतीत होता

है किन्तु क्या माया का मताना कि इन चारों से आर्ग के प्रकरणों पर भी पञ्चिका मिली गई या नहीं, और यदि किसी पर हो
गान प्रति में क्या क्या मन्त्र भी गई । उपलब्ध अथ अपन रूप में पूर्ण है और उसके अन्त में बनायी भाषा में एक छोटी
सी स्मृति दी है जिसमें माधवसि मिदानन्द के भीमवृत्तमाधव के नाम भी आये हैं । (पदसङ्ग्रह भाग १५)

(११) माया — इस प्रकरण में यह प्रश्न किया गया है कि बंध का प्राप्ति हुए कर्मों का जीव प्रदेष्टा से मात्र अर्थात्
स्वभाव से प्राप्त होता है । इस प्रश्न में दोनिकर व मरक-निकर तथा प्रवृत्ति स्थिति अनुमान और प्रयोग का
प्रमाण प्रस्तुत किया गया है ।

(१२) मय — इस कर्म प्रवृत्ति का दूसरी प्रवृत्ति में परिवर्तित होने का नाम संक्रम है । यह बिना एक ही मूल
प्रवृत्ति का एक प्रवृत्ति व बीच संक्रम है बाह्य प्रवृत्ति से नहीं । इसी प्रवृत्ति स्थिति आदि में जिस प्रकार, दिन और
रात का अंतर होता है व मय का अर्थ होता है यह प्रतीत होता है ।

(१३) लया — इस प्रकरण में द्वय और भाव रूप कृष्ण नीलादि छ सद्भावों का स्वभाव बताया गया है और
उनका अर्थ व लीला में उनका होने की प्रक्रिया व तीव्र-मंद अवस्थाओं का प्रमाण दिया गया है ।

(१४) लयात्मक — इस प्रकरण में यह बताया गया है कि कृष्णादि सद्भावों से पुनः जीव के बाह्य लयात्मक रूप
का अर्थ होता है ।

(१५) लयात्मक — इस अध्याय में यह बताया गया है कि जीव के परिवर्तनों में लयेष्ट व बिबुद्धि की स्थिति
कृष्ण व प्रकाश लयात्मक का जिस प्रकार संक्रम होता है । परिवर्तनों की तीव्रता व मंदता तथा बिबुद्धि व लयेष्ट की
बिबुद्धि व लयात्मक प्रमाणानुसार व संक्रमण स्वभाव अर्थात् उन्नी सद्भाव के भीतर तीव्र व मंद अथवा में तथा परमाणु अर्थात्
मिश्र लयात्मक में भी होता है ।

(१६) लयात्मक — इस अध्याय में यह बताया गया है कि जीव के परिवर्तनों में लयेष्ट व बिबुद्धि की स्थिति
कृष्ण व प्रकाश लयात्मक का जिस प्रकार संक्रम होता है । परिवर्तनों की तीव्रता व मंदता तथा बिबुद्धि व लयेष्ट की
बिबुद्धि व लयात्मक प्रमाणानुसार व संक्रमण स्वभाव अर्थात् उन्नी सद्भाव के भीतर तीव्र व मंद अथवा में तथा परमाणु अर्थात्
मिश्र लयात्मक में भी होता है ।

(१७) लयात्मक — इस अध्याय में यह बताया गया है कि जीव के परिवर्तनों में लयेष्ट व बिबुद्धि की स्थिति
कृष्ण व प्रकाश लयात्मक का जिस प्रकार संक्रम होता है । परिवर्तनों की तीव्रता व मंदता तथा बिबुद्धि व लयेष्ट की
बिबुद्धि व लयात्मक प्रमाणानुसार व संक्रमण स्वभाव अर्थात् उन्नी सद्भाव के भीतर तीव्र व मंद अथवा में तथा परमाणु अर्थात्
मिश्र लयात्मक में भी होता है ।

(१८) लयात्मक — इस अध्याय में यह बताया गया है कि जीव के परिवर्तनों में लयेष्ट व बिबुद्धि की स्थिति
कृष्ण व प्रकाश लयात्मक का जिस प्रकार संक्रम होता है । परिवर्तनों की तीव्रता व मंदता तथा बिबुद्धि व लयेष्ट की
बिबुद्धि व लयात्मक प्रमाणानुसार व संक्रमण स्वभाव अर्थात् उन्नी सद्भाव के भीतर तीव्र व मंद अथवा में तथा परमाणु अर्थात्
मिश्र लयात्मक में भी होता है ।

(१९) लयात्मक — इस अध्याय में यह बताया गया है कि जीव के परिवर्तनों में लयेष्ट व बिबुद्धि की स्थिति
कृष्ण व प्रकाश लयात्मक का जिस प्रकार संक्रम होता है । परिवर्तनों की तीव्रता व मंदता तथा बिबुद्धि व लयेष्ट की
बिबुद्धि व लयात्मक प्रमाणानुसार व संक्रमण स्वभाव अर्थात् उन्नी सद्भाव के भीतर तीव्र व मंद अथवा में तथा परमाणु अर्थात्
मिश्र लयात्मक में भी होता है ।

बाहि आहार से जैसे खाद्य पान आदि भक्षण व अनुप्राण से तथा परिग्रह से । अथवा पोषाभ्यास अर्थात् रूप रस पद नासनिष्कर्मणं सम्बन्ध पोषाभ्यास । अर्थात् पुद्गलार्थ का रूप रस मध स्पर्श आदि छक्षण व स्वरूप ही हुआ उनकी बरता । इस प्रकार पोषाभ्यास यह इस अनुयोगद्वारा के नाम की व्याख्या हो सकती है जिसमें पुद्गल क उक्त गुणों की अनन्तमात्र बुद्धि बाहि पदार्थबुद्धि की प्रकृति या प्रकार मान विधान में की गई है उसी प्रकार करनी चाहिये । इससे अधिक इस अनुयोग द्वारा वा और कोई विवेचन यहाँ नहीं किया गया ।

(२) निष्कर्मनिष्कर्म — जो कर्म जीव परिणामों की विघटता से उदय व प्रवृत्ति संक्रमण के योग्य नहीं रहते किन्तु अपर्यय अपर्यय योग्य होते हैं वे निष्कर्मिष्ठ कह जाते हैं । अनिबृत्तिकरण गुणस्थान में प्रविष्ट हुए उपसामान्य व क्षणिक जीव के समस्त कर्म अनिघट होते हैं । तथा अनन्तमानुषकी की विसंयोजना करने वाले वे अनिबृत्तिकरण में अनन्तमानुषकी कृष्ण अनिघट होते हैं व दोष कर्म निघट भी हो सकते हैं और अनिघट भी । यहाँ मोह उपसामान्य व क्षणिक वे अनिबृत्तिकरण में केवल वर्तमानोही अनिघट है दोष सब कर्म निघट या अनिघट होते हैं इसी अपर्यय क अनुसार समस्त मूल और उत्तर प्रवृत्तियों के २४ अनुयोगों द्वारा निघट व अनिघट की सूचना देकर यह प्रकरण पूर्ण किया गया है ।

(३) निष्कर्मिष्ठ-अनिघटिष्ठ — कर्मों की उस अवस्था को निष्कर्मिष्ठ कहते हैं जब कि वे उदय संक्रमण अपर्यय व क्षणिक के योग्य नहीं होते । इससे विपरीत अवस्था का नाम अनिघटिष्ठ है । अनिबृत्तिकरण गुणस्थान में प्रविष्ट जीव के समस्त कर्म अनिघटिष्ठ है उससे नीचे निघटिष्ठ भी होते हैं और अनिघटिष्ठ भी । यहाँ यह भी ध्यान में रखना योग्य है कि उपपन्न निघट और निघटिष्ठ का सन्निधत्त है अर्थात् इनमें से कर्मों की कोई एक अवस्था होने पर उनमें अन्य दो अवस्थाएँ नहीं होती । यहाँ इसी ही प्रकृति की गई है ।

(४) कर्मस्थिति — इस प्रकार में बीरसेन स्वामी ने चार पदियों में केवल इतना ही कहा है कि नागहस्तिप्रमाणमण के अनुसार यहाँ कर्मों की अवस्था और उत्कृष्ट स्थितियों की प्रकृति है और आर्यमण्यु सामाध्यात्मन वा कहना है कि यहाँ कर्म स्थिति स्थित कर्मों के सत्य की प्रकृति है । इस प्रकार इन दोनों ही उपरेखा के अनुसार कर्मस्थिति की प्रकृति इस अनुयोगद्वारा में करनी चाहिये ।

(५) पवित्रमन्त्र — यहाँ जीव के अन्तिम भव संबंधी कर्मों की बीच उदय उदीरणा संक्रमण और एतर्क इतर्क मार्गवात्ता से प्रत्यया की जानी चाहिये । इस सूचना के पश्चात् यहाँ संयोग केवली की आयु के अन्तर्मुहूर्त मात्र भय रहने पर होन वाली केवली समुत्पत्ति किया को बतलाया गया है जिसमें दण्ड कपाट, प्रहर और तीक्ष्ण समुत्पत्ति द्वारा स्थिति व अनुमान के बात और उत्पत्तिवात् योगितोषों के द्वारा शीघ्र ही अवस्था की प्राप्ति समुत्पत्तिमन्त्रानिबृत्ति ध्यान और उत्पत्तिवात् मुक्ति होने का क्रम समझाया गया है ।

(६) अल्प-बहुत्व — इस प्रकार के बादि में बीरसेन स्वामी ने सूचना की है कि नागहस्ति प्रमाण यहाँ सत्यमं मानवा द्वारा प्रकृत करते हैं और यह उपरेख परम्परागत होन में मान्य है । अनुसार यहाँ पहले सत्यमं क स्वामी जीवों का प्रकृत कर माना गतियों में माना यह प्रमेयों की अपेक्षा कर्मों के सत्य क अल्प-बहुत्व वा कम समझाया गया है ।

इस प्रकार सत्यमं प्रवृत्ति-प्राप्ति के जीवों को अनुयोगद्वारा वा विषय प्रकृति कर ब्रह्मज्ञान बीरसेन स्वामी ने अपनी यह रचना पूर्ण की है और इत्यन्तों के अनुसार यही रचना (निघटिष्ठानि १८ अनुयोगद्वारा) सत्यमं मानवा उद्घाटन है ।

विद्यानन्द और उनके ग्रन्थ

(दरबारीलाल कोठिया एम ए छात्राचार्य व्यापाचार्य)

प्रस्तुत निबन्ध में सुप्रसिद्ध वार्षिक एवं वार्षिक नृसामर्थि आचार्य विद्यानन्द और उनकी रचनाओं पर कुछ प्रकाश डालने का प्रयत्न किया जाता है।

(१) परिचय —

विद्यानन्द और उनके ग्रन्थकारों का अपने ग्रन्थों में उद्धरणों के रूप में उल्लेख करने वाले परवर्ती ग्रन्थकारों के उद्देश्य से उक्त विद्यानन्द की स्वयं की रचनाओं पर से जो उनका उद्धरण किन्तु अत्यन्त प्रामाणिक परिचय उपलब्ध होता है उसे यहाँ प्रस्तुत किया जाता है।

(क) कायद्वैत —

सबप्रथम हम विद्यानन्द की उन प्रवृत्तियों को लेते हैं जो उन्होंने अपने ग्रन्थों के आदि अथवा अन्त में स्लेप रूप से दी हैं। इन प्रवृत्तियों में विद्यानन्द ने अपने समकालीन दो गंगनरेश-सिंहमार द्वितीय (ई ८१) और उसके उत्तराधिकारी राजमल्ल सत्यनाथ प्रथम (ई ८१६) का उल्लेख किया है। गंग राजाओं का राज्य वर्तमान मैसूर राज्य के उस बहुभाग में था जिसे 'नङ्ग नाथि' प्रदेश कहा जाता था। यह राज्य समग्र ईसा की बीसवीं शताब्दी तक रहा और आठवीं शती में भी पुरुष (सिंहमार द्वितीय के पूर्वजों) के राज्य काल में यह राज्य उत्पत्ति को प्राप्त था। शिलालेखों और दानपत्रों से ज्ञात होता है कि इस राज्य के साथ जैन धर्म का बन्धित सम्बन्ध रहा है। जैनधर्म सिद्धन्त से इस राज्य की स्थापना में भारी सहायता की थी, और पूज्यपाद देवगिरि इसी राज्य के गंगनरेश द्वितीय (कमलग ५ ई) के राजगुरु थे। बात आश्चर्य नहीं कि ऐसे जिनशासन और जैनधर्म के राज्य में विद्यानन्द ने बहुभाष किया हो और निर्विघ्नता के साथ वहाँ रहकर अपने ग्रन्थों में साम्य विद्यानन्द को ही प्रमथन किया है।

विद्यानन्द के ग्रन्थलेखकों से उनके साहित्यिक कार्यों और जैन शासन के प्रचार का अथ वस्तु गंगराजों की अन्य-भूमि गंगनाथ प्रदेश प्रतीत होता है और यही प्रदेश उनकी जन्म-भूमि भी रहा हो वो कोई आश्चर्य नहीं है।

१ यथा (क) श्रीमत्सत्यनाथस्य शिव-मुखाधाराध्याय-प्रमु

ध्वस्त-स्थान-तति समुल्लसतिस्तीक्ष्ण प्रतापान्वित ।

प्रोबन्धोतिरिक्तावगाहनद्वारागन्तव्यविधिर्भात

सामर्थ्यविराज्योत्प्रेक्षित-मङ्गल-प्रशान्तप्रसन्न ॥ —तत्त्वार्थको प्रवृत्ति

इस प्रवृत्ति पद्य में विद्यानन्द ने 'शिवभाग'-ओशमार्ग का जयकार तो किया ही है किन्तु उन्होंने अपने समय के गंगनरेश सिंहमार द्वितीय का भी जयकार एवं यशोमान किया है। सिंहमार द्वितीय पश्चिमी गंगनरेश की पूरुष का उत्तराधिकारी और उसका पुत्र था जो ई ८१ के कमलग राज्याधिकारी हुआ था।

(ख) अथमस्तुति गोचरोऽवधिर्वा श्रीसत्यनाथधिय

(ग) विद्यानन्द-भूधरसहस्रमिह श्रीसत्यनाथधिय । —यक्षधनुषा प्रथ प

(घ) अयंति निजितालय सर्वधनान्तरात्तम

सत्यनाथधिया अथविद्यानन्दा जिनस्मर ॥ प्रमाणपरी ।

(ङ) विद्यानन्द स्वसत्त्वा कथमपि नचित सत्यनाथार्थ सिद्धयै । —जातपरीक्षा प्रथ ।

(अ) समय—

उपनिषद् उक्तियों से यह भी ज्ञात हो जाता है कि विद्यालम्ब उक्त ग्रंथ नरेश शिवमार द्वितीय और राजमल्ल सत्यवाक्य प्रथम के समकालीन हैं। अर्थात् ई. सन् ७३५ से ई० ८४० उनका अस्तित्व समय अनुमानित होता है। जैसा कि हमने विस्तार के साथ अन्वय विचार किया है।

(ग) साधुजीवन और कठोर चारित्र्याशय—

विद्यालम्ब के विद्याक पाण्डित्य सूक्ष्म प्रज्ञा विवेकाग्र प्रतिभा गंभीर विचारणा अद्भुत अभ्यसनीयता और अपूर्व तर्कणा आदि के संभव में इसी क्षेत्र में हम जाने विचार करते हैं। उसके पूर्व उनके साधु जीवन की कठोर चर्चा पर भी कुछ कहना आवश्यक समझते हैं।

विद्यालम्ब न यद्यपि चारित्र्य सम्बन्धी कोई स्वतंत्र ग्रन्थ नहीं रचा और यदि रचा भी हो तो वह उपलब्ध नहीं है जिस पर से उनकी चर्चा पर कुछ विषय जाना जाता फिर भी उनके तत्त्वार्थस्तोत्र-आदि और अष्टसहस्री-गत व्याख्यानों से उनके निर्णय और सुदृढ़ चरित्र पावन का हमें अच्छा संकेत मिल जाता है। यहाँ हम उदाहरण स्वरूप उनके तत्त्वार्थस्तोत्र-आदि गत दो महत्त्वपूर्ण विचारों को प्रस्तुत करते हैं।

(१) तत्त्वार्थस्तोत्र-आदि (पृ. ४५२) में तत्त्वार्थसूत्र के छठे अध्याय के ११वें सूत्र के व्याख्यान में जब उन्होंने पूष परम्परा-नुसार कुछ धोक आदि असातावेदनीय रूप पापाश्रय के कारणों का समर्पण किया तो उनसे प्रश्न किया गया कि जैन साधु जो नमः स्वेद्य अनशन आत्यापन आदि दुष्कर तपों को तपते हैं उनसे उन्हें भी कुछ खादि होना आवश्यकमाणी है और एनी हान्ता में उनके भी असातावेदनीय रूप पापाश्रय होगा। अतः कायकसेवाधि तपों का उपवेश युक्त नहीं है। और यदि युक्त है तो कुशादि की पापाश्रय का कारण बतलाना असंगत है? विद्यालम्ब इस प्रश्न का अपने पूर्वज धूम्रपाद अकलनदेव आदि की तत्त्वार्थसम्मत समाधान करते हुए कहते हैं कि जैन साधुओं को कायकसेवाधि तपस्वरूप करने में इपादि नपाय रूप परिणाम उत्पन्न नहीं होते बल्कि उसमें उन्हें आनन्द जाता है। जिन्हें उनके करने में संकोच होता है आनन्द नहीं जाता जो उन्हें मार तथा क्षय मानते हैं, उनकी के वे कुशादि पापाश्रय के कारण हैं। यदि ऐसा न हो तो स्वर्ग और मोक्ष के विषये भी श्रमण है वे सब कुछ रूप ही हैं और इसलिये इतर साधुओं को भी उनके करने से पापाश्रय होगा। अतः संकल्प परिणाम युक्त कुशादि ही असाता वेदनीय रूप पापाश्रय के कारण हैं।

इन उक्तियों में 'सत्यवाक्य' पर द्वारा शिवमार द्वितीय (ई. ८१) के उत्तराधिकारी राजमल्ल सत्यवाक्य प्रथम (ई. ८१५) का उल्लेख किया गया है।

(ब) अष्टसहस्री के निम्न प्रकृति-पद्य में भी सत्यवाक्य का निर्णय किया गया प्रतीय होगा है —

यदाश्वेष-मुनीतिवृत्ति-सरितः प्रसाधना घोषिता
यदुवाचोऽप्यलङ्क-नीति-सधिरास्तत्त्वार्थसार्थ-युता ।
स श्रीस्वामिसत्समप्रभ-यतिमूढ-मुवाधिमृगमृगिणाम् ।
विद्यालम्ब-जन प्रबोध्यविद्या स्माद्वाच-मार्गधोषी ॥

यहाँ 'यदुवाचोऽप्यलङ्क-नीति-सधिरास्तत्त्वार्थसार्थ-युता' और 'अनपधिया विमु' से दो पर नामगीर से विद्वाना के लिए विचारणीय है। वे दोनों ही पर सत्यवाक्य के अर्थ में प्रयुक्त विवेचन गय जान पड़ते हैं। इस पद्य के सारे ही पर ऐसे हैं जो स्वामी सत्समप्रभ-यति के अतिरिक्त किसी राजा विशेष के अर्थ में भी कथित हैं और वह राजा विषय यहाँ सत्यवाक्य (राजमल्ल-सत्यवाक्य प्रथम) के अतिरिक्त अन्य कोई नहीं जान पड़ता।

१ ऐसी प्रस्तुत केलाक द्वारा सम्पादित आत्म-शरीरता की प्रस्तावना।

२ ऐसा ही आर्षसम्मत व्याख्यान उन्होंने अष्टसहस्री (पृ. २५) में सम्यग्प्रभ की 'आत्मनीयामा' पद्य 'विमुद्रि सप्तशतक' इन ९५वीं शतिका का किया है।

२—इसी तरह इसी ग्रन्थ (पृष्ठ ४६४) में तरवार्यसूत्र के ७ वें अध्याय के १७ वें सूत्र का व्याख्यान करते हुए विद्यानन्द ने पुष्कल युक्तियों द्वारा साधु के नाग्य-विनयकर्म का बोरबार एवं सबस समर्पण किया है और बन्धनविग्रहण का पूर्वतः निवेदन किया है ।

विद्यानन्द के इन विचारों से स्पष्ट है कि वे अपने चरित्र पाठन अनुरागादि तथों एवं नाग्य के आचरण में किन्ने सामान एवं उत्तर रहे होंगे । आत्मविषय पर किसी गई अपनी 'आत्मा-परीक्षा' की टीका प्रचलित में उन्होंने स्वयं लिखा है कि वे सम्यक् वर्तन सम्यक्ज्ञान और सम्यक्चरित्र रूप बहु उल्लाम्बणों से सतत आमुषित थे^१ । विद्यानन्द से कोई दो ही वर्ष बाद होने वाले प्रभावशाली विद्वान् बाकिराम ने भी 'यमव्यवहार' मिश्रों चरित्र-पाठक जैसे गौरव पूर्ण विशेषण के साथ उनका उल्लेख किया है^२ । अतः स्पष्ट है कि इसी कारण विद्यानन्द का मुनिर्धन में असाधारण एवं सम्मानपूर्ण स्थान था और उन्हें 'बाबा' मामा आता था^३ ।

(घ) सूक्ष्म-प्रज्ञादि गुण-दिग्दर्शन :-

विद्यानन्द भारतीय दर्शनों के प्रकाशक पण्डित थे । वे वैज्ञानिक व्यास भीमासा बौद्ध आचार्य साह्य और वेदान्त दर्शनों के मन्त्रार्थों को जब अपने दार्शनिक दृष्टियों में पूर्ण पक्ष के रूप में रखते तथा उनकी समालोचना करते हैं तो उन दर्शनों की उनकी अनाम विद्वत्ता तत्समर्थी अध्ययन और विद्याक पाण्डित्य का विशद परिचय मिलता है । उनके सर्वप्रथम उत्तर-मह सूक्ष्म और मन्वीर ज्ञान के लक्षण हैं और भारतीय दार्शनिकों के मस्तरक को उल्लेख करने वाले हैं । तीन शास्त्रों के विद्वत् उद्धारों से उनका तीन शास्त्रात्म्यास भी अद्भुत और महान् प्राप्त होता है । आर्यभट्टों तथा पूर्ववर्ती दार्शनिक दृष्टियों का उन्होंने भी मनोद्घाटन किया है वह उनकी विस्मय प्रतिभा का चोखक है । उनकी इस प्रकार की प्रतिभा एक सूक्ष्म प्रज्ञा का एक सुन्दर उदाहरण देखिये —

आचार्य सूर्यस्य भी ब्रह्मपिण्ड न इयं का कसल बलमते हुए कहा है कि 'ओ नृप और पर्याय मुक्त है वह इयं है । इस पर संका की गई कि गुण १ का तो उत्तर दार्शनिकों की है, बीनो की नहीं । उनके यहाँ तो इयं और पर्याय रूप ही बस्तु बर्णन की गई है और इसीलिने उनके ब्राह्मक चिह्न दो ही नयी—इय्याधिक और पर्यायाधिक का उपवेश विना मना है । यदि पुत्र को भी स्वीकार किया जावे तो उसको ग्रहण करनेवाला एक और तीसरा 'मुनाधिक' नम माना जाना चाहिये ।

इस प्रकार का समाधान सिद्धसेन अकर्मक और विद्यानन्द इन तीनों विद्वानों ने किया है । सिद्धसेन ने तो यह अनाम दिया है कि गुण पर्याय से निवृत्त नहीं है—पर्याय में ही 'मुन' लब्ध का प्रयोग बीनायम में किया गया है और इसलिने मुन तथा पर्याय एकार्थक होने से पर्यायाधिक और इय्याधिक इन दो ही नयों का उपवेश है, मुनाधिक नम का नहीं ।

अकर्मक कहते हैं कि इयं का स्वयम् सामान्य और विशेष दोनों रूप है और सामान्य उत्तरन अन्वय मुन से सब पर्याय-बाधी इयं है तथा विशेषमेव पर्याय से एकार्थक शब्द है । अतः सामान्य को ग्रहण करनेवाला इय्याधिक और विशेष को विषय करनेवाला पर्यायाधिक नम है । इसलिने मुन को ग्रहण करनेवाला इय्याधिक नम ही है उससे निवृत्त मुनाधिक नाम के तीसरे नम को मानने की आवश्यकता नहीं है । कथना पुन्य और पर्याय अलग-अलग नहीं हैं पर्याय का ही नाम मुन है ।

सिद्धसेन और अकर्मक के इन समाधानों के बाव पुनः संका उठाई गई कि यदि मुन और पर्याय दोनों एक हैं तो इयंकाग्रय में उन दोनों का निवेश क्यों किया गया है ?

१—सबबगु विद्यानन्दो रत्नत्रय-मुरि-मुचनं यततम् ।

तरवार्यार्थवच-तरवे सङ्गुपायं प्रपटितो येन ॥

२—इहस्य शासनमतीव-अमीरयेतत्तात्पर्यतः क इव बौद्धपटीव ददा

विद्वान् कैव ल गुणकप्रमुनिर्न विद्यानन्दोऽनवध-अरवः सहस्रमतीर्य ॥ व्यास वि वि २ ११ १४५० ॥

३—इहो शिवासेन-सग्रह प्रथम भाग शिवासेन न १ ५ ।

४—'मनपर्यमवद्ब्रह्मम्'—तरवार्यसूत्र ५-३७ ।

५—सम्पति सूत्र १-८, १ ११ १२ नं जी भाषाएँ

६—देवो तरवार्यचरित्र ५-३७ की व्याख्या

इसका उत्तर विद्यानन्द अपनी विलक्षणप्रतिभा एवं सूक्ष्म बुद्धि से देते हुए कहते हैं कि वस्तु दो तरह के अनेकान्तों रूप है— (१) संहानेकान्त (२) कमानेकान्त । संहानेकान्त का ज्ञान करने के लिये तो सुषुप्त को और कमानेकान्त की सिद्धि के लिये पर्यवृत्त को द्रव्य कहा गया है । जगत् गुण तथा पर्याय दोनों शब्दों का द्रव्य सङ्गण में निबद्ध युक्त एवं सार्यक है ।

वहाँ तक हम जानते हैं यह दो तरह के अनेकान्तों की कल्पना और उक्त सुन्दर समानान विद्यानन्द की सूक्ष्म प्रज्ञा एवं तीक्ष्ण बुद्धि से प्रसूत हुए हैं ?

विद्यानन्द स्वप्न-वैशेषा और उदार विचारक भी थे । स्पष्ट है कि अकर्मकदेव और उनके अनुगामी माणिक्यनन्दि तथा सप्त बन्तवर्मा आदि न प्रत्यभिज्ञान के अनेक (दो से भी अधिक) श्रेष्ठ बतलाये हैं । परन्तु विद्यानन्द अपने सभी चर्चों में प्रत्यभिज्ञान के एकल और साक्ष्य से दो ही श्रेष्ठ प्रतिपादन करते हैं । इसी प्रकार एक उदाहरण उनके उदार विचारों का भी हम नीचे प्रस्तुत करते हैं —

एतत्कार्त्तव्योक्तं आदि पृ ३५८ में विद्यानन्द ने ब्राह्मणत्व चाण्डालत्व आदि जातियों की व्यवस्था गुणों व दोषों से कलाते हुए लिखा है कि ब्राह्मणत्व आदि जातियाँ सम्यक्चर्चनावि पूर्णों तथा निष्पत्त्यादि दोषों से व्यवस्थित हैं । नित्य और अन्यादि आदि कोई नहीं है । जो इन्हें बनादि, भिन्न सवयत और समुत् स्वरूप मानते हैं, वे प्रत्यक्ष तथा अनुमान दोनों से बाधित हैं । इस तरह उन्होंने अपन उदार विचारों को उपस्थित किया है और यह उनकी जैन तर्क प्रणों के लिये बुराई है । प्रमाण के उनके इस कथन को ही प्रमेयकमलमार्तण्ड (पृ ४८२-४८७) तथा व्यासमुद्रक (पृ ७९८-७९९) में प्रस्तुत एवं विस्तृत किया है ।

यहाँ यह भी उल्लेखयोग्य है कि विद्यानन्द सफ़्त व्याख्याकार भी हैं । उन्होंने आचार्य गृह्यपिण्ड स्वामी समन्तम, अकर्मक आदि के पद-वाक्यादिकों का अपने चर्चों में जहाँ-जहाँ व्याख्यान एवं समीक्षात्मक का अवसर आया है उनका उन्होंने बड़ी प्रामाणिकता एवं ईमानदारी से व्याख्यान किया है ।

उनके चर्चों में प्रचुर व्याकरण के सिद्धि प्रयोग अनूठी पद्यात्मक वाक्य रचना चर्चमय वाचचर्चा प्रमाणपूर्ण ऐद्वान्तिक विवेचन और हृदयस्पर्शी जिन-वासन-भक्ति उन्हें उत्कृष्ट वैद्याकरण श्रेष्ठ कवि अतिथीय शारी महान् ऐद्वान्ती और सच्चा जिनधामन-मान्ति सिद्ध करने के पुष्पक प्रमाण हैं । वस्तुतः विद्यानन्द जैसा सबतोमुखी प्रतिभावान् तार्किक उनके बाद भारतीय वाङ्मय में कम से कम जैन परम्परा में तो कोई वृष्टिगोचर नहीं होता । यही कारण है कि उनकी प्रतिभापूज कृतियाँ उदररत्नों मानिक्यनन्दि, आदिराज प्रमाणान्न अमरदेव देवगुप्ति, हेमचन्द्र लघुसमन्तमर आदिराज प्रमाणान्न, अमिनव चर्ममूषण उपाय्याम यद्योविजय आदि जैन तार्किकों के लिये पद प्रदर्शक एवं अनुकरणीय हुई हैं । मानिक्यनन्दि का पटीला मुख वहाँ अकर्मकदेव के वाङ्मय के आधार से रचा गया है वही विद्यानन्द की प्रमाणपटीलादि तार्किक रचनाओं का भी बहु मायापी है और उनका उस पर उल्लेखनीय प्रमाण है । आदिराज (ई १ २५) ने लिखा है कि यदि विद्यानन्द अकर्मक के वाङ्मय का लक्ष्योद्घाटन न करते तो उसे कौन समझ सता पा । प्रकट है कि विद्यानन्द ने अकर्मकदेव की अष्टपदी के

१—पुनर्वद्रव्यमित्युक्त संहानेकान्त सिद्धये ।

तथा पर्यवृत्तद्रव्य कमानेकान्त सिद्धये ॥ एतत्कार्त्तव्योक्तं पृ ४३८

२—शारीरसिद्ध सूरि (१मी छठी) ने भी अपनी स्यात्वाचसिद्धि में सुषुप्तवैशेषा और कमानेकान्त इन दो अनेकान्तों का वर्णन किया है, जो सम्भवतः विद्यानन्द का अनुकरण हो ।

३—अमीय का २१

४—पटीलामुख ३-५ से ३-१ ।

५—प्रमेयफलमाका ३-१ ।

६—एतत्कार्त्तव्योक्तं पृ १९ अन्त पृ २७९ प्रमाणपटीला पृ ६९ ।

७—एतत्कार्त्तव्योक्तं पृ २४ २४२, २४४ आदि तथा अष्टप पृ ५१९८, २६ आदि और प्रमाणपटीला पृ ९८ ६९ आदि

शास्त्रों को अष्टसहस्री द्वारा उद्घाटित किया है। पार्ष्णेनाथ चरित में विद्यालय के तत्प्राचार्यकार तत्प्राचार्यकोक्यास्तिक तथा देशायमासकार (अष्टसहस्री) की प्रशंसा करते हुए उन्होंने तो यहाँ तक लिखा है कि पार्ष्णेनाथ है कि 'विद्यालय के इन शीशुवन् बालकपुत्रों की चर्चा करने-करान और सुनने-सुनानेवालों के भी मनो में कांक्षित आ जाती है—उन्हें धारण करने वांछो की तो बात ही क्या है। प्रयाचन अमयवेध बाहि देवसुरि, हेयवन्ध और वर्मभुवन के अन्ध भी विद्यालय के तादिक शत्रुओं से उपरीच्य हैं। उन्होंने उनके प्रभो से स्वयं के स्वयं उद्भूत किये हैं और अपने घरों को उनसे बलकृत कर उन्हें और प्रथम किया है। विद्यालय की अष्टसहस्री को जिसके सम्बन्ध में विद्यालय में स्वयं ही कहा है कि 'हजार शास्त्रों को सुनने की अपेक्षा बकेसी इस अष्टसहस्री को धुल भीजने उसी से समस्त शिक्षाओं का ज्ञान हो जावेगा' पाकर अष्टोविंशत भी इतने विमोद एव मुख हुए हैं कि 'उन्होंने उसपर 'अष्टसहस्री शास्त्रार्थविरचन' नाम की लघु-मध्यम शैली प्रपूर्ण विस्तृत ध्याना भी लिखी है।

(अ) लक्ष्मीली —

विद्यालय की लक्ष्मी लक्ष्मीलियों के लिये स्वर्ण की वस्तु है। उन्होंने अपने घरों में जो बहुमूल लक्ष्मी प्रस्तुत की है वह सुम्न और दीप्ति लक्ष्मीयों से अति-प्रोष्ठ होते हुए भी इसनी विद्यार्थ एवं प्रवाहपूर्ण है कि पाठक उपर मुख हुए बिना नहीं रहता। प्रसिद्ध वार्त्तिक स्व प अम्नाचासनी शास्त्री ने विद्यालय की लक्ष्मी पर अपने उद्धार प्रकृत करते हुए कहा था कि 'विद्यालय की अष्टाचार्य लक्ष्मी एव महान विचारणा अत्यन्त प्रसन्ननीय है। उन्होंने ईश्वर कर्तृत्व की जैसी विद्यार्थ, सबल एवं लक्ष्मीय समालोचना की है जैसी अन्य किसी ने की हो अब तक देखने में नहीं आई। परमेश्वरि धान्य-रक्षित बाहि विद्यालय ने भी ईश्वरकर्तृत्व की आलोचना की है पर वह आलोचना विद्यालय की आलोचना की समता नहीं करती। विद्यालय तो ईश्वर लेकर ईश्वर के पीछे पड़ गये। आप परीक्षा' उनकी इस विषय की एक बेजोड़ रचना है। निःसन्देह निष्पन्न अन्तिम उनकी प्रशंसा करेंगे।

जैन तादिक अध्येय प मूलभासनी विद्यालय के तत्प्राचार्यकोक्यास्तिक की लक्ष्मीयों एवं महान विचारणाओं की प्रशंसा करते हुए लिखते हैं कि 'तत्प्राचार्यकोक्यास्तिक में शिष्टता और जैसा सब सीमासक वर्तन का लक्षण है जैसा तत्प्राचार्यसूत्र की दूसरी किसी भी टीका में नहीं। तत्प्राचार्यकोक्यास्तिक में धर्मावशिष्टि तथा राजवास्तिक में चर्चित हुए कोई भी मुख्य विषय छूटे नहीं बल्कि बहुत से स्वान्तो पर धर्मावशिष्टि और राजवास्तिक की अपेक्षा कोक्यास्तिक की चर्चा बड़ जाती है। किसी ही बातों की चर्चा तो कोक्यास्तिक में विस्तृत अपूर्व ही है। राजवास्तिक में वार्त्तिक अम्नास की विद्यालया है तो कोक्यास्तिक में इस विद्यालया के साथ सुखमता का तत्प भरा हुआ दृष्टिकोण होता है। समस्त जैनशास्त्र में जो बोधी कृत कृतिवा महत्त्व रखती हैं उनमें की जो कृतिवा राजवास्तिक और कोक्यास्तिक की है। तत्प्राचार्यसूत्र पर उपलब्ध स्वतन्त्र रीत साहित्य में से एक भी शब्द राजवास्तिक या कोक्यास्तिक की तुलना कर सके ऐसा विचार नहीं होता।

स्वर्गीय प महेश्वरपुराण की बनारस ने लिखा है कि 'लक्ष्मीयों के अम्नासी विद्यालय के अतुल्य पाश्चित्य लक्ष्मीयों विवेचन सुम्नता तथा गहुराई के साथ किये जाने वाले बाकि पद्याओं के स्पष्टीकरण एवं प्रसन्न भाषा में बूने गये दृष्टिकोण से परिचित होने। उनके प्रभो की जैन स्वयं के कोबागार से अक्षय कर दिया जाने तो वह एकदम निष्पन्न सा हो जायगा।

विद्यालय के इन उन्मारी से हृद सहज में जान सकते हैं कि विद्यालय की लक्ष्मी निष्पन्न प्रमेय प्रतिपादन शैली जितनी आकर्षक तथा मुख करने वाली है। उनकी इस अपूर्व शैली के जो उदाहरण देखिये —

१—(क) 'कस्यपिद् दुष्टस्य निग्रहं पिष्टस्य ज्ञानुपार्हं करोतीश्वरः प्रमुखाय, लोकप्रसिद्ध प्रमुखाय। न चैव

१—देखो 'आन्तपरीक्षा' की प्रस्तावना पृ १८

२—देखो आचार्य वि (कि प १८२) मत वह पद्य जो इसी लेख में पहले उद्धृत किया जा चुका है।

३—अष्टसूत्र सुरुजाल विद्यालयस्य विस्मय

अष्टसूत्रायमासकार शीतिरत्नेषु रिङ्गति । लक्ष्मी २८॥

४—मौलियाष्टसहस्री मुर्ती किमपि सहस्रलक्ष्यानी-

विद्यायेत मदीय स्वयमम-परममय-सद्भाषाः ॥ अष्टस पृ १५७ ।

मानवर मित्रि, नामाग्रन्थमेकमहाप्रभुत जलवधनात् । तथा हि-विवाद्याध्यासिता जानाप्रभव एकमहाप्रभुतया एव माता-
इत्युक्तम् । ये मे माता प्रभवस्ते ते अनेकमहाप्रभुत नादृष्टाः, यथा सामन्त-महासामन्त-मातृविकासय एकचक्रनिष्ठता
प्रभवस्यैव चक्रवर्तीप्रासय, तस्मादेक महाप्रभुतया एव । योश्चैव महाप्रभु स महेश्वर इत्येकेस्वरसिद्धिः । स च स्वदेहिनिर्मात्र
नष्टेऽप्येहिना निग्रहानुग्रहकृत्वा यो योऽप्येहिना निग्रहानुग्रहकृत् स च स्वदेहिनिर्माणकरो दृष्टः, यथा राजा तथा चायमग्न
येहिना निग्रहानुग्रहकृत्, तस्मात्स्वदेहिनिर्माणकर इति सिद्धम् ।

तच्च न पटीशायम् महेश्वरस्यास्यीत्यस्य स्वदेहिनिर्माणानुपपत्तेः । तथा हि—यदि हीनवरो देहात्तच्छिन्नापि स्वदे
हमनुष्ठानमात्रादुपादेयत् तदाऽप्येहिना निग्रहानुग्रह सञ्चय कार्यमपि प्रकृतं तत्रैव जगदेति तज्जनने देहाधानमनवक
स्यात् । यदि पुनर्देहान्ताप्येव स्वदेहं विवर्णीत तदा तत्रापि देहात्तच्छिन्नाप्यु देहाधिरूपनवस्थितिः स्यात् । तथा चापरापरदेह
निर्माण एवोत्पत्तिव्यवस्थितत्वात्पन्न करावित्प्रकृतं कार्यं कुर्यादीत्यतः । आख्य पु ६६ ।

(ग) किम्ब सञ्ज का नियोगः स्वावसन्तैव बोधयन्तो बानुमयन्तो वा ? प्रथम पक्षे विधिवाद एव । द्वितीय पक्षे
विपक्षनवाहः । तृतीय पक्षे भूयमदोयानुपयः । चतुर्थपक्षे व्याधातः, सत्त्वासत्त्वयोः परस्पर व्यबच्छेदरूपमोदकतस्य निवर्धः
तत्तस्य विधानप्रसक्तो सङ्गदेकबोधमप्रतिबन्धावोपात्तः । अष्टम पु ८ ।

चिन्ती प्रसन्न विद्म अर्थगमं और सर्वपूर्ण शैली है । धरा और समाधान दोनों किन्तु व्यबस्थित और सरल तरीके
से प्रस्तुत किये गये हैं । इसी तरह ज्ञान प्रायः सभी ग्रन्थों में उन्होंने इस मोहक एवं प्रबोधजनक शैली को अपनाया है ।

१—भूयस उदाहरण भी देखिए —

(ग) कुमारिक भट्ट ने श्रीमच्छास्त्रोक्तवातिक में सञ्ज का निवेश कछे हुए किया है कि मुक्त सर्वज्ञ है, बनिम मही इनमें
का प्रमाण है ? यदि दोनों को सर्वज्ञ माना जाय तो उनके उपरोक्तों में परस्पर विरोध क्यों ? इसनिवे कोई सर्वज्ञ नहीं
है । यथा—

मुपतो यदि सञ्ज बनिमोनेति वा प्रमा । ताबुमी यदि सर्वज्ञी मनयेव नयं तयो ॥

विद्यालम्ब कुमारिक के इस प्रसङ्ग आलोचन का सर्वपूर्ण कटाव उत्तर देते हुए कहते हैं —

भावनया यदि बाधार्थो नियमो नेति वा प्रमा । ताबुमी यदि बाधार्थी इती भट्ट प्रमाकरी ॥

कार्यार्थ बोधना ज्ञान स्वक्ये विप्र तत्प्रमा । इयोदधस्य ती गप्यी भट्ट-वेदान्तवादिनी ॥

अर्थात् इस तरह भूति भी प्रमाण नहीं हो सकती । हम पूछते हैं कि भावना धनिधारण का अर्थ है नियोग नहीं हममें
क्या नियामक है ? यदि बोला धुनिधारण के अर्थ हैं तो भट्ट और प्रमाकर दोनों गलत हो जाते हैं । इसी तरह नियोग
धुनिधारण का अर्थ है विधि (बद्ध) नहीं हममें क्या प्रमाण है ? यदि बोला धुनिधारण के अर्थ हैं तो भट्ट और वेदान्ती दोनों
गलत हो जाते हैं ।

(ग) कुमारिक सञ्ज के निवर्ध के सिद्धांतों में ही इसी छन्द में एक दूसरी जगह लिखा है कि मनुवाक्यायक श्रवणादि
वैध प्रमाणी में से कोई भी प्रमाण सर्वज्ञ का साक्ष्य नहीं है । अतः अज्ञात प्रमाण से उनका अभाव सिद्ध होगा है । यथा—

सर्वज्ञा इत्यप्ये तावन्तस्त्रीमस्तवादिभिः ।

दुष्टो न चैव देवोऽस्मि किङ्ग वा योऽनुसारयन् ॥

न चागम बिधि बनिमिरित सर्वज्ञवीर्यम् ।

न च सप्तार्चबादाता तावदेवमवस्थित्ये । आख्या १ ।

विद्यालम्ब इसका भी सर्वपूर्ण जवाब देते हुए कहते हैं कि 'सर्वज्ञ का साक्ष्य सबसे बड़ा प्रमाण नहीं है कि उनका कोई साक्ष्य
प्रमाण नहीं है । प्रत्यक्षादि ने जानू का मनुमात्र सिद्ध होता है । अतः उनमें सर्वज्ञ का अभाव नहीं हो सकता । अज्ञात

१—आशीर्वादी का एक मौखिक भाषण जिये ग्यायानहार वं बापिपन्नी इतीर ने बुझाता ।

२—दोनों सत्त्वावर्गक मन्त्रिधेन भी 'परिचर' प्रकाशना पु २ ।

३—देखो वेदान्त दर्प १ चित्र ११ ।

प्रमाण भी सम्बन्ध का नियोजक सम्भव नहीं है क्योंकि जहाँ नियम्य का नियोज (अभाव) करना होता है उसका ज्ञान होने पर और जिसका नियम करना होता है उसका स्मरण करने पर ही नियम से यही है एषा ज्ञान वर्णात् अभाव प्रमाण प्रवृत्त होता है, लेकिन न तो किसी प्रमाणाधि से सम्बन्ध के आधारस्मृत समस्त सत्कार का ज्ञान सम्भव है जहाँ सर्वज्ञ का नियम करना है और न सर्वज्ञ का पहले अनुभव है तब उसका स्मरण कैसे हो सकता है ? क्योंकि अनुभवपूर्वक ही स्मरण होता है ? अतः अभाव प्रमाण का उपाय न हो सकने से वह भी सर्वज्ञ का अभाव नहीं साध सकता । इसलिये सर्वज्ञ का कोई नामक न होने से यह नियम से सिद्ध होता है । यथा—

प्रत्यक्षपरिच्छिन्नम् त्रिकालं भुवनत्रयम् ।

उचितं विश्वतत्त्वज्ञैर्महि तद् भाषकं भवेत् ॥

मानुमानोपमादार्थापर्याय्यमवसाधयि ।

विश्वज्ञानावसंश्लिष्टि तेषां सत्त्वियत्त्वत् ॥

•

अभावोऽपि प्रमाणं न निषेध्याचारवेदने ।

नियेभ्यस्मरणे च स्यान्नास्तित्वाज्ञानमवसाध ॥

न चाक्षेपजगज्ज्ञानं कृतस्त्विदुपपद्यते ।

नापि सर्वज्ञसंश्लिष्टि पूर्व तत्स्मरणं कृतं

येनाक्षेपजगत्सर्व सर्वज्ञस्य नियोजनम् । (भाष्यपरिभाषा पृ २२३-२२५)

कुमारिक प्रमाकर, वर्मकीर्ति प्रमाकर आदि भीमासक तथा बीज वार्धनिको के जैनदर्शन पर किये गये अक्षरों का विधानम् ने इसी प्रकार अपनी सन्तुष्टि एवं गम्भीर तर्क जैनों के माध्यम से ज्ञात किया है । कुमारिक और वर्मकीर्ति जैसे प्राप्त धर्मकार तो कहीं-कहीं परपक्ष-अज्ञान में अपना सन्तुष्टन भी जो बैठते हैं और दूसरे वार्धनिको को उन्मत्त अज्ञानी अस्वीकृतता आदि नास्मिन् की बर्ण करते हुए भी वेके जाते हैं । पर सूक्ष्म विवेकी विधानम् की तर्कपूर्ण विचारणा में ऐसी कोई भीज इष्टिमोकर नहीं होती । निःसन्देह विधानम् की यह सब से बड़ी विशेषता है जो बहुत कम दूसरे में पाई जाती है । भीमासको और वेदान्तियों की भाषागानियों और विधि की बुद्धि बर्णों जो जैन दर्शन के लिये विधानम् की अपूर्व देन है तत्प्रावर्त्तकोकाठिक तथा अष्टसङ्ख्यी में अत्यन्त गम्भीर और प्राक्क भाषा में विस्तार के साथ प्रस्तुत किये विधानम् ने विद्वानों के लिये एक अभिनव ज्ञान सञ्चार प्रदान किया है । यही वे जाते हैं जिसका उत्तरकर्त्ता जैन धार्मिकों पर बमिष्ट प्रभाव पड़ा है ।

२—विधानम् के गुण —

विधानम् ने तीन महत्त्वपूर्ण शक्तियों की रचना की है । इनमें १ स्वतन्त्र एवं मौलिक है और २ टीका-ग्रन्थ है । इनका संक्षिप्त परिचय निम्न प्रकार है —

१—विधानम् महोदय—यह विधानम् की धर्ममत्ता ज्ञात रचना है, क्योंकि उत्तरवर्ती प्राक्क अपनी रचनाओं में इसके उल्लेख मिलते हैं और सूचना भी यही है कि विस्तार से विधानम् महोदय से आगता चाहिये । किन्तु दुर्भाग्य से आज यह महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ जैन वाङ्मय में उपलब्ध नहीं है । जिसकी १३वीं शताब्दी तक इसका पता चलता है । विधानम् के बार ही वर्ण बार हुए आदिबन्धुनिर ने अपने 'स्माद्वाचरण्याकार' में इसके नामोल्लेखपूर्वक इसकी पवित्र भी की है । 'इस उल्लेख से यही इस ग्रन्थ की प्रसिद्धि एवं महत्ता प्रकट है यहाँ उसका १३ वीं शती तक अस्तित्व भी सिद्ध है । इसकी खोज होनी चाहिये ।

२—तत्प्रावर्त्तकोकाठिक—यह आ बृहस्पिण्ड (अमास्तवि) रचित तत्प्रावर्त्तसूत्र पर किसी वर्ष पाण्डित्यपूर्ण विद्या

१—'इति परोक्षितमसकविधानम् महोदये'—तत्प्रावर्त्तको पृ २०२ अक्षरान्तरम् ॥ यथान्तरं प्रवेष्टुं विधानम् महोदयम् । त स्तो १८५ । 'इति तत्प्रावर्त्तकोकरे विधानम् महोदये च प्रवर्त्तत प्रकल्पितम्'—अष्ट स पृ २९ । 'विधानम् तत्प्रावर्त्तकोकरे-विधानम् महोदयेषु च उपलब्धस्य व्यवस्थापनात् । (भाष्य पृ २९२)

२—जैनों, स्माद्वाचरण्याकार पृ ३४९ ।

आचार्य हेमचन्द्र और उनकी साहित्य साधना

(डॉ० मुनि श्री मोहनलाल 'शार्दूल')

सविता का अमिग्न जय स्वभाव से ही एकसु सुष्टि के कण कण को जागरण का जपर उदित और एतिसीला के निम्न प्रवर्धित स्फुरित होता है। उस जगत्-बेला में सूर्य के प्रदीप्त ज्योतिर्मण्डल से जग-जग उद्योतित हो उठता है। उसी स्वर्णरश्मियाँ दूर-दूर तक फैल जाती हैं, तिमिर को वही भी बधबाध नहीं छोड़ती। जहाँ-जहाँ के जीवनदायी कण से स्वप्न, जल अतल कुछ भी असुप्त नहीं रह पाता। समग्र क्षेत्रों में उसकी मास्वर-किरणें पहुँच जाती हैं और उनको ज्योतिर्मन् बना देती हैं। जन्मोन्मि की स्वाभाविक उन्मत्ता का नैसर्गिक परिणाम यह है कि उस विकासशील प्रमा के प्रभाव से कुछ भी अग्रभावि नहीं रह पाता। समग्र वस्तु-वस्त पर उसकी स्वर्णिम समुच्च की छाप जलित होती है और उसे जागृत करती है।

हेमचन्द्र का विशाल जीवन-भूत सूर्योदय का बीकित जगत् प्रतिबिम्ब है। उससे प्रत्येक क्षेत्र को नया जीवन और नई वेतना प्राप्त हुई है। विस्मृति के गहन अन्धकार में जो जीवन और तथ्य विमल हो चुके थे उनकी प्रकाश में आने का सुखदर मिता है। हेमचन्द्र के प्रसार तेज से सारा मुखरता जाकोकित हो उठा था। मुखरता की सांस्कृतिक, राजनीतिक सामाजिक भावि सभी परम्पराओं को उन्हाते नवीन दृष्टिकोण प्रधान किया था और अपने कठोर परिश्रम से एक बनाया था। जग जीवन के चित्रने जग होते हैं उन पर सब पर उन्हाते मार्मिक साहित्य लिखा था। यही कारण है कि वे जग-जीवन में बुलमिज गये और जो नया मोड़ देना चाहते थे उसमें सफल हुए। उनका संवेदन बहुत गहरा और दृढ़ था इसलिए वे उपेक्षित उपेक्षित अवयवों में भी नये प्राण संचारित कर सके।

श्री हेमचन्द्राचार्य ने अपने समय में सबसे जगूठी और बड़ी बात को की थी वह वह थी कि उन्होंने समाज और सत्तन पर वर्ग का बहुत पुन स्थापित किया था। जब वर्ग वर्ग पर छा जाता है और उसे जगति देने कपता है तो बहुत बरा बरा विपत्ति हो जाता है। उस समय नैतन्य कुण्ठित होने कपता है और जगता प्रसार पाने कपती है। राजसत्ता की ओर चितनी बलसाही होती है बलन उतना ही कठोर और मजबूत होता है।

सामाजिक ही इस कठरके के बाहर लांकने की प्रवृत्ति मज हो जाती है और जीवन की सान्ति राजनीति के चक्रव्यूह में खिर जाती है। मालव का जो सर्वोत्तम भाव समर्पण है वह यहाँ चिह्नकता प्रारम्भ हो जाता है और कपथ चिह्नकता विमदता निस्समोगी बंध बन जाता है, परन्तु जीवन का मूक से चितरन की महाभारत पर अवस्थित और सुदृष्टि है उसे केवल ग्रहण और सचम के महासागर में जोड़ दिया जाय तो वह गल कर विमल हो जावेगा। हेमचन्द्र ने इस गहन पुत्ती के तार बुझाये थे और वर्ग की सीमा को विस्तीर्ण बनाया था। यह उनकी एक मौकिक और महात्त्वपूर्ण रीति थी। मुक्त-मरकरी परिचर्तन था। इसी परिचर्तन का परिणाम था कि चिह्नराज-जयसिंह पैसा बोझा और तेजस्वी राजा उनके चरको में बुका और कुमारपाल विजय मजबूत बना तथा प्रशासन में सांस्कृतिक चतता जानी।

इस उपर्यक्त परिचर्तन का उनको महान् लाभ प्राप्त हुआ। वे मालव के जिस महात्त्व विटप को पत्तकित पुगित और पत्तित करना चाहते थे उसके किये आचार्य मुनि तैयार हो गयी थी। राजकीयमर्ग उस प्रसस्त पथ की ओर मुड़ गया था और जीवन जापुति के इस विराट अनुष्ठान में सावधान हो गया था। हेमचन्द्राचार्य की पावन प्रेरणा उसे जीवन के समीप के बारी थी। इतिमत्ता से टूटकर वह वास्तविकता के भित्ति पर आ जडा हुआ था।

हेमचन्द्र का जीवन-वर्धन अवलम्ब व्यापक है। उन्होंने हर किया-कथाय में विशाल दृष्टिकोण को अपनाया था। उनके आजीवन वर्णन-व्यवहार में मतामत्ता की तथा सफीलता की कुर्वण नहीं प्रत्युत सहिष्णुता और स्वभाव की सुवात थी।

उस मुद्रा से साध मुद्रात मुद्रासित है। मुद्रात की प्रत्येक गतिविधि की मध्यता में उनका विचार हृदय स्पन्दित है। अपने समय की कलाओं में ही वे रस मही सते हैं। प्रत्युत बहुत पूर्वकाशीन संस्कृति उन्मादक कार्यक्रमों का भी स्मरण करके आत्मनिर्भर हो जाते हैं और यथा प्रशस्त सिखते हैं। गुपतिमुद्रा राज शीघ्र मृतामस्मी वा यह इतिहास सिद्ध है। फिर भी उन्होंने अपने सन्तुष्ट-दयालय महाकाव्य में उसके योग्य कार्यों की मुक्तकठ से प्रशंसा की है। अपने समय में भी वे सिद्धराज अवसिंह तथा कुमारपाल के साथ कई बार सलाहमती लोगों की भाषा करते हैं। उनका भक्तिमान् धियु कुमारपाल अपनी राजधानी बनहिन्दपुर पाटन में महादेव का मन्दिर बनवाता है। सोमनाथ का भीर्वाभार करवाता है तथा केदारनाथ भी भस्मय भी सम्पन्न करता है। यह सब हेमचन्द्र की देखरेख तथा प्रेरणा से किया जाता माना है। मूर्ते की तरह यह सत्य है कि यह उनके विनाल दृष्टिकोण का प्रतीक है। उनमें यदि स्वमताग्रह होता तो वे सब कार्य कभी न हो पाते। उनके आचार्य में बही का मका जो मानव करवाण के उपयुक्त वा और क्षासीत तथा समपासीत वा। धीरे धीरे मृदी न बल्यन्त मझारे सन्धो में उनके धिये यह ठीक ही सिद्धा है कि 'यह वा समस्त जग का एक प्रखर विद्वान् बनि इतिहासकार बैनाकरन और कोसकार मुद्रात वा जलिकाक-सर्वश मध्यनिषेध-शासन का स्रवप्रथम प्रेरक मध्यकाव्य में अहिमा हो राजनीति में जान वा प्रयत्न करने वालों में प्रथम गुजराल की एकता और महेशा को अपनी कल्पना से पूर्ण करने वाला विस्मय।

इसी प्रकार ए की छूटे न नी सिद्धा है कि हेमचन्द्राचार्य ने अमुक भाति याममुनाय के धिये अपना जीवन व्यतीत नहीं किया उनकी कई इतियाँ तो भारतीय साहित्य में बहुत महत्व का स्थान रखती हैं। वे केवल पुष्पन पद्धति के अनुयायी नहीं थे। उनके जीवन के साथ तत्कालीन गुजराल का इतिहास आरपार घुसा हुआ है। यद्यपि हेमचन्द्र विस्मयनीन और अप्रतिष्ठ हैं फिर भी क्योंकि उनका निवास सबसे अधिक गुजराल में हुआ इसलिये उनके व्यक्तित्व का सर्वाधिक साम गुजराल ही ही प्राप्त हुआ है। उन्होंने अपने जीवन की और असाध्य व्यक्तित्व से गुजराल को संघारत बनाया है और युग-युग तक पीढ़ि पढ़न की बीजत धारि मरी है। घारे छोसकी-बंद को अपनी सेरनी का ज्युत पिला-पिला कर अमर बनाया है। सुन्दर-इतिहास में उन्हें अहितीय स्थान प्राप्त है।

विद्वत्त्व पण्डित चिन्तक ने अपने लेख में इसे स्पष्ट उल्लिखित किया है।^१ संस्कृत साहित्य और विनयादित्य के इतिहास में जो स्थान कामिदास का था और श्रीहर्ष के वरवार में बासमट्ट का प्रायः वही स्थान आरुही घताम्बी में बौद्धय यजोर्मन मुखसिद्ध गुन्दर-नरेन्द्र विरोमणि सिद्धराज अवसिंह के इतिहास में श्री हेमचन्द्राचार्य का है।

मुद्रात ने मुद्रासिद्ध उपन्यास-लेखक श्री भूमकेतु का जन्म भी इस और सनेन कराया है। उग्रहान कहा है—'छोसबियो वा इतिहास हेमचन्द्राचार्य के बिना लड़ाइयाँ का इतिहास बन जावे हेमचन्द्राचार्य ने बिना गुजराली भाषा वा इतिहास अपूर्ण और अधिपन्न सन् हेमचन्द्राचार्य के बिना गुजराल ने पास बिन्द ने साहित्यिक इतिहास में निश्चित करने योग्य व्यक्ति बहुत कम हैं।

बन्धु गुजराल के सर्वांगीण निर्माण और उस उपरि छिन्न पर बढाने में हेमचन्द्र अत्यन्त अनिवार्य व्यक्ति थे। वे गुजराल की मजबूत प्रकृतिवा भी कमनीयता में मोतप्रोत हैं और उनको अपने व्यक्तित्व के रंग में रंगा है। हेमचन्द्र यदि गुजराली-इतिहास में प्रवेश नहीं पाते तो घायल गुजराल का यह निष्पन्न रस नहीं हो पाता। गुजरालियो को अपनी महत्ता देखकर सब का और महान् बनने का भाव जो स्वयं अपना है वह बढाव मही जाता। हेमचन्द्र बिना गुजराली भाषा वा जन्म-मन्त्रा न हो पाता। इनसे बिना क्यों तक गुजराल को जागृत रखनेवाली मस्कारिता की कल्पना अवश्य है और इन बिना गुजराली प्रशने बाज के जो जो किण्व सहाज-अमरय विवेक अहिमा प्रम राख सहाचार और प्रामाणिक व्यक्ता प्रमारी माहि है न वा पात। इन सब सद्गुणा की वृद्धि में उनका योग अप्रतिम है। यही कारण है कि गुजराल के महान् आराम में

१—नामनी प्रकाशनी पत्रिका (भाग ६, सख्या ४)

२—श्री हेमचन्द्राचार्य पृ ९

३—श्री हेमचन्द्राचार्य पृ ८

वे ठेबस्वी सिंगारे की तरह चमक रहे हैं। उन्होंने साहित्य के रूप में जो अमृत बहाया है वह आज भी गुजरात की मस-मस में बह रहा है। इस प्रकार वे स्वतः ही गुजराती इतिहास के अपरिहार्य, अमूल्य मणि सिद्ध हो जाते हैं।

जन्म-कुल और बाल्य काल —

श्रीमद् हेमचन्द्राचार्य का जन्म 'प्रभावक-विरित' के अनुसार संवत् ११४५ कार्तिक पूर्णिमा को गुजरातप्रदेश मध्यका गाँव में हुआ। मन्वका भाबर नदी के बाहिनी तट पर, अहमदाबाद से उत्तर-पश्चिम में ६२ मील की दूरी पर स्थित है। इनके पिता मोह-भुस जाति के ब्रह्मचारी थे। उनका नाम 'आचवेव बा'। आचवेव की पत्नी का नाम पाहिनी (पाहिणी) था। पाहिनी ने एक सुन्दर स्वप्न देखा। उस समय वहाँ 'आम्रवन्ध' के आचार्य देवचन्द्रसूरि जाते हुए थे। पाहिनी ने ही न अपन स्वप्न का रहस्य उनसे पूछा। आचार्य देवचन्द्रसूरि ने कहा—'तुम्हारा यह स्वप्न बहुत उत्तम है। तुम अवश्य ही ज्ञान वरुण पारिज की नृदि के सिन्धे एक अलौकिक ज्योतिषवृत्त पुत्ररत्न मुझे जैन साधन के हितार्थ बलि बरानी। इसी अच्छे (बने) सपने के कारण या आचार पर बालक का नाम बंगवेव रखा गया। आद-प्यार से बंगवेव का पालन होने लगा। हिमचरि की तरह वह बालक विकास पाले लगा।

एक बार आचार्य देवचन्द्र ग्रामानुग्राम विहार करते हुए मध्यजनों के प्रबोध हेतु मन्वका गाँव में आये। वहाँ के मुख के मुख उनके सर्वार्थ तथा उनकी दीव्यमयी वाणी का रसास्वादन करने के सिन्धे जा रहे थे। पाहिनी भी बगवेव को साथ लेकर गम्भन्तन की गयी। सहजसक्य और शुभकलानी पञ्चवर्षीय बंगवेव को देखकर आचार्य देवचन्द्र उस पर मुग्ध हो गये और उत्काङ्क्ष पाहिनी से बोले—'बहिनि। इस चिन्तामणि को तुम मुझे अर्पित कर दो। आचार्य की वाणी सुनकर पाहिनी व्याकुल हो गयी। मन में भयता ज्ञान आयी और मन्वा कठ से बोली—'मुख्येव। यह कैसे हो सकता है? मेरे एक ही पुत्र है, बहुत छोटा है, मर एक मात्र आचार्य है, यह कैसे की की ओर जाने उसकी वाणी एक पपी वह लब्धबा-सी बर्ष। उसकी आँखों में अमृतिनु छलक आये। परन्तु आचार्य के मुख से हेमचन्द्र की प्रतिमा की प्रस्ताव उनके हाथ होने वाली जैनसाधन की प्रभावना की बात समझकर, बर्ष की साधना से यों ने बालक को जा- देवचन्द्र को सौंप दिया। आचार्य उसे स्वप्नवीर्य (सम्प्राप्त) में के कर बने और सिद्धराज के मन्त्री उद्यत के घर में परिपालन के लिए रखा दिया।

दीक्षा-गुरुत्व—

हेमचन्द्र की प्रवक्त्या के विषय में मरुतय तथा व्यवस्थित प्रमाण नहीं मिलते। प्रभावक-विरित के अनुसार पाँच बर्ष की अवस्था में उनका दीक्षित होना सिद्ध होता है पर विमलपद्मकृत "कुमारपाल प्रबन्ध" में विचम संवत् ११९४ में प्रव्रजित होने का उल्लेख प्राप्त होता है और प्रबन्ध चिन्तामणि पुरातन प्रबन्ध-संग्रह, प्रबन्ध-कोश तथा कुमारपाल-प्रतिबोध आदि ग्रन्थों में आठ बर्ष की वय में दीक्षा ग्रहण करने का विवरण मिलता है। इस सब उल्लेखों के आचार पर धीमाविषयक तीन निर्णय कर पाना कठिन है पर अधिक संभव यही है कि दीक्षित होने के समय उनकी आयु आठ बर्ष की रही हो क्योंकि अधिकांश ग्रन्थों में ऐसा ही विवरण मिलता है। प्रवक्त्या ग्रहण के बाद बंगवेव का नाम धीमचन्द्र रखा गया। धीमचन्द्र की प्रतिमा बहुत ही प्रबल, सुसमापाहिनी तथा प्रसरणशील थी। स्वल्प समय में ही अपने जन्मदा के समान प्रभावक हैं वे ठीक मदाग अन्तहार कर आदि विषयों का बहुत गहरा अध्ययन कर चुके थे। 'छ-छ-छ-य-य' की बारम्बार-ध्वनि से सम्पन्न हो गये थे फिर भी उनको सतोष नहीं था। वे विद्यार्जन के सिन्धे काश्मीर ज्ञाना जाहते थे पर ऐसा करने के लिए उनके मुख देवचन्द्र ने अनुज्ञा नहीं दी।

सूरि पद-प्राप्ति —

धीमचन्द्र अपनी प्रतिमा से ही पद नहीं थे उन्होंने इतर पुण्यों में भी निपुणता प्राप्त की थी। वे ही समयव्य अनुपासक

१—कुमारपाल-प्रतिबोध आदि कई ग्रन्थों में 'बन्ध' 'आधिन' 'आच' आदि नाम भी मिलते हैं।

२—धीमचन्द्र-उत्तरचन्द्र-ज्योत्स्ना-प्रभावक-विरित।

तर्ज मदाग साहित्य विद्या पर्यन्तिनद्वयम् ॥ (प्रभावक-विरितम्-धीमचन्द्रसूरि प्रबन्ध रत्नोक्त १७)

बनने की क्षमता आदि पर उनका विशेष अधिकार था। विनयशीलता समता आदि को भी उन्होंने आत्मसात् कर लिया था। उनकी योग्यता असाधारण थी। हर विषय में वे अपनी गयी सूक्ष्म-बुद्धि रखते थे तथा उसे सम्पादित करने का नया ढंग रखते थे। आचार्य देवचन्द्र उन पर पूरे प्रसन्न थे। उनकी योग्यता का उन्हें सात्विक गण था। यही कारण था कि उन्होंने सोमचन्द्र को ११६६ में २१ वर्ष की कृष्ण वय में सूरिपद से नियुक्ति किया। यह सूरिपद दान का समारोह सबसम्पादित प्रमाण-मीमांसा की प्रस्तावना के अनुसार मागीर में सम्पन्न हुआ जिसका प्रबन्ध भगवत् नाम के एक अधिक ने किया। सूरि पर देने के बाद सोमचन्द्र का नाम हेमचन्द्र कर दिया गया।

आचार्य हेमचन्द्र और जयसिंह सिद्धराज :-

श्री हेमचन्द्र एक जैन आचार्य थे फिर भी उनकी दृष्टि इतनी विधात्र थी कि प्राधि-आज की हित-अहित-सम्पना उनमें गमित थी। बिना कोई मेघ मास के वे इस जनजागरण और जीवनेत्थान के कार्य में अपने को अर्पित कर चुके थे। प्रत्येक अवसर पर वे एक नयी सूक्ष्म बुद्धि से काम लेते और सदा के लिए अपनी उत्कृष्टता मेधा का एक नैतिक-प्रमाण छोड़ देते। समस्त चेतना की इस विरामस्थिति में ही महापराक्रमी गुजरेन्द्र जयसिंह सिद्धराज को आकृष्ट किया था। आचार्य हेमचन्द्र और सिद्धराज का प्रथम परिचय बन हुआ इसका विवरण प्रामाणिक रूप से तो कही जाय नहीं होता पर समता है यह अवसर मातृ-विषय के बाद ही उनके आगमन पर मिला हो।

एक विचित्रता के अनुसार उनका प्रथम सम्पर्क बहो से प्रारम्भ होता है जबकि सिद्धराज मातृ को भीत कर गुजरात के एक प्रदेश से गुजर रहा होता है, पर भीड़ बहुत भारी होने के कारण ठिठकता है और हिचकिचाता है; तब शुभयोग से श्री हेमचन्द्राचार्य भी वही होते हैं और वे उसे आगे बढ़ने की प्रेरणा देते हैं।

“हे राजन् ! अपने गुजर को निःशोक आने बढाओ विनाय यदि सचास पाते हों तो पाने दो। तुम स्त्री मत ! क्योंकि सारी बरती का उद्धार तो तुमने ही किया है।”

इस स्त्रु और स्त्री बात को सुनकर सिद्धराज आगे बढ़ता है और आचार्य के इस प्रतिभाशाली हृदय से अन्तर ही अन्तर कुछ आकृष्ट हो जाता है। तदुपरान्त तो आचार्य और राजा का नैक्य वर्तमान ही रहता है, और दोनों परस्पर काफ़ी संबद्ध होते हैं तथा एक दूसरे के विकास में आबन्ध सहायक होते हैं। सिद्धराज और श्री हेमचन्द्र के सम्बन्ध की एक कड़ी राजा माला मालमये भी है। वह जैन मतावलम्बी है। इसी कारण दोनों को उन्होंने प्रथम देना चाहा था। गुजरात-गणेश जबसिंह अपने समय का बड़ा प्रभावशाली और विकासप्रमी राजा हुआ है। उसने गुजरात की हर उन्नति में अपना ध्यान लगाया है और विकास की प्रत्येक कड़ी को गतिशील बनाया है। तत्कालीन समय में मातृ की सांस्कृतिक चेतना का स्तर बहुत समुन्नत था। विकास की बागु भी वहाँ बहुत जोर से बल रही थी। राजा मोक्ष का सत्स्वर्गी प्रेम सुप्रसिद्ध है। स्व स्व सत्स्वर्ग का प्रकाश दण्डित था। औद्योगिक उन्नति और सांस्कृतिक विकास के लिए वह हर समय उत्सुक और उद्योगी रहता। राजा सिद्धराज भी अपने गुजरात को उससे भिन्न नहीं देखना चाहता था। इसलिये उसने पूर्ण प्रयत्नपूर्वक गुजरात के सर्वांगीण विकास के द्वार खोले थे। सिद्धराज की राजनैतिक दृष्टि भी बहुत तीव्र थी। वह गुजरात में एक नव युग का निर्माण है और गुजरात को उन्नति दिशा पर ले जाने में उसका सुदृढ-कीर्तक बहुत बिक्रम है। आचार्य हेमचन्द्र और सिद्धराज की प्रतिभा-सम्मिलन से गुजरात की नीमूनी प्रगति हुई थी। सिद्धराज ने वहाँ नूतन राजनीति का निर्माण किया वहाँ आचार्य हेमचन्द्र ने सत्कार निर्माण का महत्त्वपूर्ण काम किया। सिद्धराज समस्त विजयी का तो हेमचन्द्र मार्गदर्शी। सिद्धराज सरस्वती प्रमी था तो हेमचन्द्र सरस्वती चर्या। वह अपने विचारों में बल का अतिपति था—ठा यह मूर्धनियुक्त था। सब मिलाकर इन दोनों का सगम गुजरात के लिये अत्यंत पूर्व अमूल्य का समय है।

गुजरात के जनमानस भी यह समय गुजरात का सर्वोत्कृष्ट है। गुजरात की सांस्कृतिक मर्यादा के जिस मूल्य का

१—आत्म प्रसन्न सिद्ध ! इतिराजमर्षितम् ।

अपन्नु विनायः नि तैस्त्वयैवोद्युताय ॥ (प्रभावकथित इत्यत्र मूर्धनियुक्तम्)

उद्यम मुकुटाज के समय में हुआ उसकी समग्र किरणों का पाहुणकरण भीमदेव के सासन काष्ठ में हुआ और सिद्धराज के समय में वह अपनी प्रभार किरणों सहित गम्भान्ध में पहुँचा।

आचार्य हेमचन्द्र और राजा सिद्धराज समयवत्सल थे। सिद्धराज का जन्म हेमचन्द्र से २ वर्ष पूर्व वि. सं. ११४३ में हुआ। विष्णु पद्धति में भी दोनों काफ़ी निष्ठ थे। दोनों का ही गुजराल पर पूर्ण और समीपवर्ती क्षेत्रों पर बहुत सुख प्रभाव था। सिद्धराज राष्ट्रीय नेता शासक सरसक के रूप में सम्माननीय था जो हेमचन्द्र धार्मिक आर्थिक व सांस्कृतिक दृष्टि से प्राथम्यी थे। दोनों में गहरा सम्बन्ध था।

आ. वैभवूरि नं. ११८१ में जब सिद्धराज की सभा में विष्णुवर आचार्य श्री कुमुदचन्द्र के साथ साक्षात्कार किया था तब हेमचन्द्र भी उनके यत्र के रूप में उपस्थित थे। सिद्धराज पर इसका भी अच्छा असर रहा था। इस तरह सिद्धराज का ही हेमचन्द्र के साथ गहरा आन्तरिक सम्बन्ध रहा प्रतीत होता है। उसके कई प्रमाण भी मिलते हैं।

आचार्य हेमचन्द्र और कुमारपाल —

हेमचन्द्र और सिद्धराज का सम्बन्ध परस्पर गहरे मित्रों का सा था जो वहाँ हेमचन्द्र और कुमारपाल का सम्बन्ध बुर और विषय का माना जाता है। कुमारपाल पर उनका विश्व प्रभाव रहने का कारण भी था। हेमचन्द्र न सत्त वर्ष पहले ही उसे राज्य मिलन की मूर्त बोधना या अभिव्यक्ति कर दी थी^१। एकबार उसके प्राणों की भी रक्षा की थी। राज्यकीय पुस्तकें उसे पकड़ने जाये तो हेमचन्द्र ने उसे ठाढ़-मर्चों में छिपा कर उसके प्राण बचाये थे। उसी से वह उनकी परम उपकारी और अपना अन्ध मानने लगा था। कुमारपाल के राजवर्षों पर जाने के बाद भी सम्बन्ध बराबर बना रहा और वृद्धित होता चला गया। हेमचन्द्र उसके साथ बहुत उबार दृष्टि से विचार-विमर्श तथा व्यवहार करते थे। गुजराल का सर्वनीय विश्वास कैसे हो यही उनके चिन्तन का प्रमुख विषय रहता था। उन्होंने कभी भी संकुचित दृष्टि का परिचय नहीं दिया। इसी उबार दृष्टि का परिणाम था कि राजा उनके प्रति उत्तरोत्तर आकृष्ट होता गया और उनका प्रभाव प्रसारन में बढ़ा गया। उनके इस प्रभावशाली बलावरण का इतना विस्तार हुआ कि राज्य सरक्षण में पकड़नेवाले उत्कालीन जैनपर विद्वानों को बहुत अक्षर्य और अग्रिम लगा। कुछ एक ने राजा की दृष्टि से उन्हें विद्वानों के प्रपल भी किये। राजा के कान नरे कि हेमचन्द्र अपने ही देशों तीर्थों और सिद्धान्तों को महत्त्व देते हैं दूसरों को कुछ भी नहीं समझते और शान तो बुर, प्रत्युत बरबाद करते हैं। राजा के मन में यह बात चुभ गयी पर जब उसने हेमचन्द्र से कहा कि आप सोमनाथ की यात्रा पर क्यों तो उन्होंने बिना भिक्षक के इसे स्वीकार कर लिया। उन्होंने राजा के साथ कई तीर्थों की यात्राएँ की और भक्ति-विमोह होकर स्तुति की। एक बार उन्होंने स्तुति करते हुये कहा पर-महादेव किसी भी समय मैं किसी भी देश में किसी भी रूप में अपना नाम मैं आप हो राख देगा बिना बोधों से रहित होने पर गणमान् के रूप ही है। है। कीर्तय गणमान् आपको नमस्कार है।^२ महादेव की स्तुति करते हुये उन्होंने कहा था—

“महापुत्री महादेवो महामोहस्तयैव च। कपायस्व च ह्यो येन महादेव स उच्यते ॥

अजित महापुत्री महादेव और कपाय की मिटा दिया है, वही महादेव है। उनको मेरा नमस्कार है। आचार्य हेमचन्द्र के इन उदार विचारों और उदार भावनों की प्रतिष्ठा कुमारपाल पर बहुत सुख हुई। वह हेमचन्द्राचार्य के अधिपति निष्ठ होता चला गया। वह सबसे बड़ कर आधरभीय और हितैषी इन्हें ही समझता था। इन्हें अपना बुद्ध माला था। कुमारपाल का शासन काळ वि. सं. १२२९ तक है। इस सम्पूर्ण अवधि में उनका पूर्ण प्रभुत्व रहा था ऐसा माना जाता है।

आचार्य हेमचन्द्र न कुमारपाल के आर्थिक पक्ष को भी बहुत परिरक्षित किया था। ऐश्वर्य के विनाशपूर्ण और उत्तरेक बलावरण में रहते हुए भी उसे राज्य और परमाहुत बना दिया था। आचार्य ने उसे मीन-महिष आदि बातों ही व्यक्तों से मुक्ति दिलायी थी और पाप के विषय बात से बचाया था। राजा को असुख इन चीजों के अनाचरण से बहुत उत्तम और सुख मिला था। ठीक वह इन व्यक्तियों के त्याग के व्यापक प्रचार प्रसार के किये उद्यत हुआ था। उसने अपने भाषी १८

राम्रो में "अमारि" कोपणा की भी सप्त व्यसन बर्जित व्यक्तियों की भी और एक काफी समय से बसी आ रही द्रुपद परम्परा के उन्मुख का भय भी कुमारपास में प्राप्त किया था । प्रसासन की एक सुबुद्ध रीति सी बसी आ रही थी कि जिस वीर्य के प्रति पुन स्वयंसेवक हो जाते उसका साथ बन राज्य द्वारा हड़प लिया जाता था । बघारी उस दुनिया को और भी दुर्विदा तथा बलहीन बना दिया जाता । राजा कुमार पास ने उस ब्रह्म को अग्रहणीय कोपित किया था । इन सब उत्तम और प्रसास्त आचार्यों से अहिंसा की सीमा विस्तीर्ण हुई थी तथा लोगों में उन्मुख आचार भूमिका बनी थी । दोषमुक्त व्यक्ति की तरह रूपन उचित इस राज्य की नींव सुबुद्ध एवं पटु रानी थी क्योंकि प्रसासन सचेतनीय तथा मानव संस्कारों का आधार बन वाला बनने लगा था । गरीब और अशक्त व्यक्तियों को इससे बहुत राहत मिली थी ।

यद्यपि कुछ हदपरी और स्वमताग्रही व्यक्तियों ने "अमारि" कोपणा का बहुत प्रबल विरोध किया और धर्म के लिए बलक तथा बर्मान्मुखन का कार्य बताया पर राजा ने इसका भी उचित प्रतिकार किया । बिरोधी लोगों ने राज्य में प्रयत्न किया कि कष्टकेश्वर को बलि न देन से महान् संकट होगा तथा सर्वकर उत्पात मचेंगे । पर राजा ने इसका समाधान यह किया कि रात भर पशुओं को देवी के मन्दिर में बन्ध करवा दिया और कहा — यदि देवी को बलि अनीष्ट है तो वह बन्धे-आप बलि से डेनी पर प्राप्त सब ही पशु पीकित निके । इससे राजा की अमारि कोपणा को बहुत बल मिला तथा बिरोधी लोगों को भी मुहोत्सव उत्तर मिल गया ।

राजा कुमारपास जैन धर्म में दीक्षित हुआ था नहीं यह विषय इतिवृत्तवेत्ताओं के लिये विवादास्पद माना जाता है । के एम मुनी न भी अपनी पुस्तक "गुजरात और उसका साहित्य" में उसे उसकी मूल्य से बार बार पूछ तक खैब माना है जैन नहीं । गुर्गोखर शास्त्री ने भी उसे परममाहेश्वर स्वीकार किया है । परन्तु इन मान्यताओं के विपरीत भी प्रमाण मिलते हैं । एक पाश्चात्य विद्वान् एल्फिन्ग्ले ने कुमारपास का जैन धर्म में दीक्षित होना स्वीकार किया है । सचन कुमारपास द्वारा स्वीकृत बाह्य श्रुति का विषय वर्णन किया है । हिन्दी की एक पुस्तक "आचार्य हेमचन्द्र" में भी कुमारपास के जैन होने का स्पष्ट उल्लेख है । उसमें लिखा है—कुमारपास वि. सं. १२१९ में मार्गशीर्ष शुक्ल द्वितीया को भावन धर्म के बाह्य श्रुति स्वीकार कर विभिन्नक जैनधर्म में दीक्षित हुआ । इस प्रकार अनुकूल और प्रतिकूल दोनों प्रकार के प्रमाण प्राप्त होते हैं । कथ यह बोध का ही विषय मानना चाहिये ।

साहित्य—

हेमचन्द्र की साहित्य-साधना बहुत विद्याका और व्यापक है । जीवन की संस्कृत सचित्र संघाकित और सगत करने वाले विद्वान् पदम होते हैं, उन सभी को उन्होंने अपनी लेखनी का विषय बनाया है । विभिन्न किम्बाओं की तथा मिश्र-मिश्र निकट-दूर के तन्त्रों की जीवन पर जो प्रतिबिम्बा होती हैं, जीवन को जो उल्लेखना मिलती है तथा प्रणया प्राप्त होती है उन समग्र विषयों पर उन्होंने अपनी लेखनी बलायी है ।

जीवन के सर्वांगीण-विकास में जो आध्यात्मिक और बाह्य किम्बाएँ अनिवार्य दीखती हैं, उनकी परिधि इतनी विद्याका है कि समग्र विरह सन्त में समाविष्ट हो जाता है । संसार का हर विचार, हर आचरण और हर वच जीवन के अन्तर्गत के नियमक बन चलाता है । इन ही नहीं सकता बल्कि जब उसे अपरिहार्य रूप में बताया जाता है तभी जीवन की श्रुतिका सुबुद्ध और चिरस्थायी बनती है । भूगोल ज्योतिष इतिहास ध्याय नीति धर्म साहित्य दर्शन विज्ञान कला और आचार आदि सभी पारको का रस ग्रहण कर जीवन समृद्ध और परिपूर्ण बनता है । आचार्य हेमचन्द्र ने इन सभी विषयों पर बहुत ही मार्मिक और विद्याका साहित्य लिख कर जीवन को प्रबुद्ध एवं प्रयत्नीक बनाया है ।

उनके साहित्य का परिमाण बहुत विद्याका मिला जाता है । वे एक जैन-आचार्य थे अतः स्वाभाविक ही था कि उनकी रचि जैन विद्वानों के प्रकार प्रसार में अधिक हो किन्तु वे इसमें ही क्षिप्त न रहे । जीवनोत्थान के हर विषय को उन्होंने महत्त्व दिया है और जन-साधारण के जीवनोपयोगी जगो पर अपनी लेखनी बलायी है । व्याकरण नाट्य नाट्य बोध छन्द अक्षर

१—मत्त मारो ।

२—Kumarpala was a Shaiva still in 1169 four years prior to his death, and that he was not converted to Jainism. Gujarat and Its Literature P 16

व्याप नीति इतिहास स्तुति आदि विविध विषयो पर प्रभूत साहित्य सृजन किया है। यद्यपि वर्तमान में जो विज्ञान और अनुसंधान हुआ है उससे अनेक नये विषय निकल आए हैं उन् पर उनका बहुत व्यापक साहित्य नहीं मिलता फिर भी उनके बीच बचस्प ही प्राप्त हो सकते हैं। वे एक सफल और समर्थ साहित्यकार तो रूप में प्रख्यात हुए हैं। उनका साहित्य रचना रोचक मर्मस्पर्शी और सजीव है कि वह पाठ्यालय बेशुं तक पहुँचा है। परिधम के विद्वान् उनके साहित्य पर होने मुख हुए कि उन्होंने उनको ज्ञान का महासागर (Ocean of Knowledge) कहा है। उनकी हर रचना में यथा दृष्टिकोण है, नयी चीज है तथा नया तरीका है। उन्होंने अपनी विरक्षण प्रविष्टा का संसार को अद्वितीय काम किया है। सोमप्रभसूरि मं जो कि उनके समकालीन थे उनकी इस सखीणि प्रज्ञा पर विस्मय विमुख होकर कहा था—

“कल्पे व्याकरण न च विरचितं कल्पो न च प्रामाण्या—

कफारी प्रविष्टो नवी श्री योग्यास्तं न च प्रकटितं ।

तर्कः सखितो न चो जिनबरादीनां चरितं न च

बहं येन न केन केन विविना मोहः कृतं दूयत् ॥”

य प्रकार उन्होंने सरस्वती के संसार को अमर निधियाँ भेट की हैं। उनकी आशुक्ति क्या है? और कौन से समय में लिख है इसका कोई नही स्पष्ट चस्केव उपलब्ध नहीं होता। फिर भी कुछ प्रमाणों के आधार पर अनुमान होता है कि उनकी प्रथम रचना व्याकरण ही रही होगी। व्याकरण निर्माण की एक चित्ताकर्षक और अनोखी कठना है। यह प्रसंग आचार्य हेमचन्द्र के व्यक्तित्व का उन्नीपक भी है।

वि सं १११३ में मालव-विजय के उपरान्त वहाँ के साहित्य मंडारों में से बहुत ही सामग्री मुखरत आई मई। एक दिन मिरीसल करते हुए सिद्धराज ने भोजराज विरचित “सरस्वती कण्ठमरण” नामका एक व्याकरण देखा तो उसरा राजकीय बहू बाग उठा कि मेरे राज्यात्म्य में बना भी कोई व्याकरण होगा चाहिए। अपनी परिचय के पछिठा के टटोका तो आचार्य हेमचन्द्र ही उसको इसके योग्य प्रतीत हुए। उसन उनको राज्य सभा में आमन्त्रित करके निवेदन किया कि—

हे मुनि नायक आप अद्विक्क एक व्याकरण का निर्माण करें जो सरसर के मनुष्यों के किये उपकारक हो श्रेष्ठ वष फैलावे और आपकी प्रख्याति बढावे ॥^१ आचार्य हेमचन्द्र की स्वीकृति मिलने पर राजा ने उसकी समस्त सामग्री का प्रस्न कर दिया। हेमचन्द्र ने कास्मीर से ८ व्याकरण संग्रहाये और उनका विविध अध्ययन करके नवीन व्याकरण का निर्माण किया जो ३५६६ सूत्रों में है। इसका नाम “सिद्धहेमचन्द्रानुशासनम्” रखा। इसके आठ अध्याय हैं। छत में तो सरसव व्याकरण और आठवें में प्राकृत व्याकरण है। प्राकृत व्याकरण में १११९ सूत्र हैं। व्याकरण बहुत ही सुन्दर और सुपन बनी है। “मुखरत नू प्रधान व्याकरण” लेख में पछिठ बेबरबास बोधी ने कहा है कि—अभ्यास की सुपमता की दृष्टि से पाकिनी के सूत्रों की योजना की अपेक्षा हेमचन्द्र के सूत्रों की योजना विधिष्ट और सरल है और संज्ञा में भी सुख तथा सुबोध है। प्राचीन ग्रन्थ “प्रबन्ध-चिन्तामणि” में भी इसकी कमनीयता की सुपमाबा मिलती है।

‘आठ’ संखु पाणिनि प्रकथितं काठमन्त्रा बुबा

मा कार्पी नदु शाफ्टायनवचः भुव्रेन ज्ञानेन किम् ।

कि कण्ठमरणाभिर्बेठरत्नारत्नानमन्वीरि

भुवन्ते यदि तामर्नमनुपा श्रीसिद्धहेमोक्तवः ॥

हेम व्याकरण १— मुखपाठ, २— पातुपाठयथ ३— वजपाठ, ४— उवावि प्रत्यय और ५— किमानुशासन व्याकरण के इन पाँचो जगो से परिपूर्ण हैं।

यह एक अर्थ में सहायक श्लोकों के प्रमाण लिखी गयी थी ऐसी भाव्यता है, पर मनुसूदन मोरी जो हेमचन्द्र के विधेय मन्त्रोता है तथा जिन्होंने उनके ग्रन्थो पर “हेम-समीक्षा” नाम से एक समीक्षात्मक पुस्तक भी लिखी है, वे पंचांशी व्याकरण के ९ श्लोकों से अधिक स्वीकार नहीं करते। यह तथ्य कुछ अन्ववचीय है। आचार्य ने व्याकरण पर ९ हजार श्लोक प्रमाण

१—मयोमम तव क्याति पुण्य च मुनिनायक ।

विरक्तोकोपकाराय नुह व्याकरणं नमम् ॥ (प्रभावकचरितम्, हेमचन्द्रसूचिकाग्र ८४)

छत्रु और १८ स्तोत्र प्रमाण बृहत् वृत्ति लिखी है। बृहत् वृत्ति ७ अध्यायों पर ही प्राप्त होती है। आठवें पर नहीं। पाणिनी के महामात्र की स्पर्शा में हेमचन्द्र ने व्याकरण पर बृहत्पद्यास की भी रचना की है। इसका कुछ प्रारम्भिक अंश पुण्डरीक शरीरों में प्राप्त होता है।

व्याकरण निर्माण के बाद एक क्रिबन्धी ने अनुसार २ लेखकों से उसकी प्रतिक्रियाएँ तैयार करायी गईं तथा बनेक रसों में प्रकाश में प्रेषित की गईं। बनेके कायसीर में बीस प्रतियाँ भेजी गयी थी। सिद्धराज ने इसे अपनी रक्षि से बनवाया था। अतः इसके प्रसारण का प्रबन्ध भी राज्यस्तर पर हुआ। कायस्थ कुल के एक "काकल" नामक विद्वान को जो कि व्याकरण का प्रकाश पण्डित का अध्यापक रखा गया। काकल के किये बहुत ही अच्छे के विद्यपण प्राप्त होते हैं (पण्डित बर्धनसिंह) कविचन्द्रजी राजानुशासनमहामुखिपारवृत्ता)। काकल ने इस व्याकरण पर एक प्रकरण भी लिखा था। आचार्य हेमचन्द्र के प्रमुख विषय राज्यसूत्रि ने भी इस पर छत्रुप्यास की रचना की है।

प्राकृत व्याकरण —

प्राकृत व्याकरण हेमचन्द्रानुशासन का आठवाँ अध्याय है। इसमें कुल १११९ सूत्र हैं जिसमें प्रथम ९३ सूत्रों में प्राकृत सामान्य के छत्रु वृत्त, अतः पाद के १९ वें सूत्र से अन्तः २७ सूत्रों में धीरेधीरे १६ सूत्रों में मापनी २२ सूत्रों में पद्यानी ४ सूत्रों में मुक्तिपादानी की ओर अन्त के १२ सूत्रों में अपभ्रंस के छत्रु विधेय गये हैं। यह आठवाँ अध्याय हेमचन्द्र को क्या ओझा पड़ा ? इसका उत्तर रहस्य यही हो सकता है कि उत्कालीन समय में प्राकृत ही जन साधारण की भाषा रही हो अतः कि आचार्य हेमचन्द्र ने स्वयं 'काम्यानुशासन कारिका' की टीका में कहा है—“बाल-स्त्री-मन्द-मूर्खाणां नृणां परिहरणसिद्धिम्। अनुसहार्थं तत्कालं सिद्धान्तं प्राकृतं ह्यहम्॥” इस बचन ने अनुसार सामान्य जनता तथा स्त्रियाँ यदि उस समय में प्राकृत भाषा ही बोलती थी। संस्कृत भाषा तो विशेष विद्वान् या उच्चकोटि के ब्रह्मा ही बोलते थे ऐसा प्रतीत होता है। (नौकलु की भाषा से विद्याकर मित्र द्वारा सन् १८६५ में कलकत्ते से प्रथम बार प्रकाशित)

संस्कृत-व्याकरण —

इसका नाम ही स्पष्ट है कि उसमें दो तथ्यों की भाष्य भिन्न है, नीलकण्ठ वंश की अमरवर्ण्य और व्याकरण के सूत्रों के उदाहरण। हेमचन्द्र ने एक सर्वप्रथम महामात्र में सूत्रों का संक्षेप देकर अपनी विधि प्रविष्टा का परिचय दिया है। इस महामात्र के बीस सर्ग हैं। महामात्र में जो सर्वांगीण वर्णन और विवेकपूर्ण होगा चाहिए—उत्तरा इसमें पूर्ण सम्मान है। वृत्तिवर्णन अनुवर्णन रसवर्णन आदि महामात्र के अनेक गुण इसमें विद्यमान हैं। नीलकण्ठ वंश का सविस्तर इतिहास इसमें द्रष्टव्य है। उसका राज्य कंठे प्रारम्भ हुआ और क्या उत्थान पतन होते रहे जिस प्रकार कोषों की निष्ठा में उनके प्रति उदार बहाव आये कंठे गुजरते और आकाश में स्पर्शा आयी जिस तरह नीलकण्ठवर्णीय राजाओं ने अधिकाधिक राजनैतिक और सांस्कृतिक प्रगति की और जिस प्रकार मुजरात को सुसमृद्ध और पूर्ण बनाया आदि समस्त विषयों का वर्णन-विवरण बड़ी विषयता से दिया गया है। दूसरी वृत्ति से इसे छत्रु-अथ भी कहा जाता है। महामात्र और व्याकरण दोनों के कलगी का इसमें स्वयं ही विवचन हो गया है। यह सात अंश २८८८ श्लोकों में आबद्ध है। इसके १४ सर्गों का ११९९ एक तिग पद और ६ सर्गों में नि १४२२ में अण्डिलपुर पाठन में। इस नाम पर अमरविजय पत्रि न १७५७ स्तोत्र प्रमाणनीय लिखी है तथा अधिमात्र नामू माई द्वारा मुजराती अनुवाद किया गया है।

प्राकृत-व्याकरण —

प्राकृत नाम में भी दो चीजें बलती हैं नाम्य और प्राकृत व्याकरण के उदाहरण। संस्कृत-व्याकरण में नीलकण्ठ वंश का इतिहास कुमारपाल के मही पर बैठने तक है। प्राकृत-व्याकरण में कुमारपाल के बलि का विवरण वर्णन है। उसकी वर्णनित नीति परोपकारी भाषण सांस्कृतिक जेतना नामिक उदात्ता भाग्यजन्यों के साथ सबध जीवनमें में दीक्षित होता और दिनचर्या आदि सभी विषयों का काफी विस्तार पूर्ण तथा रोचक विवेचन दिया गया है। प्राकृत व्याकरण उसके वर्णनित जीवन पर सुन्दर प्रकाश डालता है।

इसमें नाम्यनाम्य अधिक है। कवितात्म्य या विहारी रीति है। हर विषय में कवि सौन्दर्य का विष्णवी साम्राज्य प्रस्तुत करता है। वर्णन के प्रोत्साहन जैसे बलि का गौरवपूर्ण वर्णन करते हैं। लगभग उसी गौरव के साथ हेमचन्द्राचार्य ने मुजरात

और जगद्गुरु पद्मनाभ का वर्णन किया है। किसी भी वर्ण को देखा जाय हेमचन्द्र की महान् आत्मा उसमें विद्यमान होती है। इसके आठ सर्ग हैं और ७४७ गायार्थ हैं। वि. सं. १३७१ में पूर्णकलसमणि ने इस पर ४२३ श्लोक प्रमाण टीका लिखी है।

त्रिपष्टिशलाकापुरुषचरित्रम्—

काव्य के नाम से ही अभिष्यक्त है कि इसमें बसन्तकाल का व्यक्तिगो (गिनने योग्य महापुरुष) का जीवन चरित्र है। २४ तीर्थकर १२ चरित्रार्थ १ बसन्त १ कामुदेव और १ प्रति मानुष्य। इन चरित्रों को इसमें विरचित किया गया है। श्लोकान् में पद्य वर्ण हैं और मुनि पुष्पविजय की के अनुसार ३२ हजार श्लोक हैं। इसका रचनाकाल जर्मन विद्वान् डा. मुन्डर के अनुसार ये वि. सं. १२२९—१२२९ के बीच का है।

प्रस्तुत काव्य एक अनोखा और अनूट मन्थार है। “वर्तिहासि तद्व्यय यमोहासि न कुत्रचित्” की शक्ति के अनुसार एसा समझा है कि इसमें कुछ भी अव्यय नहीं रहा। साहित्यिक दृष्टि से ईश्वर, परलोक अल्पार्थ कर्म धर्म दृष्टि आदि विषयों पर कुछ विचार विशेष है। संक्षेप में पदार्थों के विद्वान् उनका निरसन तथा समन्वय इसमें प्रस्तुत किया गया है। जैन मान्यताओं की चर्चा भी बहुत विस्तारपूर्वक की गयी है। इतिहास तथा पौराणिक कथानक आदि का भी इसमें समावेश है। उत्पत्तीन सामाजिक स्थिति का भी यहाँ सुन्दर चित्रण किया गया है।

गुजरात की व्यापारिक कला सांस्कृतिक जागरूकता साहित्यिक समृद्धि अष्टौमि वैभव व्यापारिक समृद्धि कला की अनिरचिताएँ एवं उसके आचरण आदि के वर्णन भी इसकी विद्याका आत्मा में सन्निहित है। पूजा भक्ति उपासना इन सब आदि का भी विस्तृत बहुत हृद्यवादी है। मारी की गौरव यात्रा भी काव्य में गयी है। विभिन्न विषयों से परिपूर्ण यह काव्य वस्तुतः बहुत सुन्दर और जस्य मिथि है।

कोश —

प्रमाण चरित्र के अनुसार आचार्य हेमचन्द्र ने बार कोषों की रचना की है—अभिधान चिन्तामणि जनकान्तनाममाहा, वैद्यनाममाहा और विषयु। इन सब में अभिधान चिन्तामणि सबसे अधिक प्रसिद्ध है। इसकी रचना वि. सं. के आसपास हुई है। इसमें ७ पाठ हैं और १४५१ श्लोक हैं। अमरकोष की तरह जैनो में इसे कवच करने की परिपाटी चाल है। वस्तुतः यह शब्दों का विद्यालय मन्थार है। आचार्य हेमचन्द्र ने इस पर स्वोपज्ञ भूति भी लिखी है।

जनकान्तनाममाहा में ७ पाठ हैं, और १८२९ श्लोक हैं। इसकी विशेषता यह है कि एक ही शब्द के अनेक अर्थ बने गये हैं। १६ एकस्वर वाले ५९१ द्विस्वर, ७९९ त्रिस्वर, १४३ चतुस्वर, ४८ पञ्चस्वर, ५ षड्स्वर और अन्त्य के ९ श्लोक इसप्रकार समस्त श्लोक सन्मा १८२९ हैं।

विषयु में ७ पाठ हैं और ३९९ श्लोक हैं। इसमें सब वनस्पतियों के नाम हैं। ये ७ काव्य हैं—बृहत् पुष्प कला पात्र गुण और वायु। वैद्यनाममाहा में ३५ वैद्य शब्दों का संकलन किया गया है। बारो ही कोषों पर आचार्य हेमचन्द्र ने विषय महान्मूर्ति ने टीकाएँ लिखी हैं।

काव्यानुशासन —

“छन्दानुशासनेऽस्माभिः साध्व्यो माधो विचक्षिता

तासांमहावीर्यानां काम्यार्थं यथावदनुचिप्यते ।” (१२)

इस श्लोक के अनुसार यह इति विद्यहेमचन्द्रानुशासन के भाष की प्रतीति होती है आचार्य हेमचन्द्र प्रथम प्रतिभा के स्वामी थे फिर भी मने ज्ञान के अर्जन के किसे सबसे प्रस्तुत रहते और इसी से उनकी हतियों में पूर्णता आ पाती। काम्यानुशासन की सृष्टि भी इसी भाष पर हुई। आनन्दवर्द्धन अभिमन्युला शब्द, राजशेखर, जनक्य मम्मट आदि ने काव्य सीमा का काव्यप्रकाश ध्वन्यालोक आदि छायापत्रों का अध्ययन करने के उपरान्त काम्यानुशासन की रचना की गयी है। इसीप्रकार यह ग्रन्थ काफी लफ्फ और सुन्दर बना है। इन सब ग्रन्थों की विशेषताओं के सामंजस्य की आधारभूमि पर इसका निर्माण हुआ है। गुणनिर्माण में मम्मट की छाया है तथा नाट्यशास्त्र के सूत्रों की योजना में जनक्य और भरत की। फिर भी हेमचन्द्र ने किसी का अनुकरण नहीं किया अपनी अन्वेषणशील प्रतिभा से नयी सृष्टि की है।

आचार्य मम्मट ने काव्य के प्रयोगन बताते हुए कहा है — “काव्यं यद्येते ब्रह्मते व्यङ्ग्यरूपिणे धिनेतरक्षणय सद्य-परिनिर्गुणे कान्तासम्मिष्ठयोर्येस्युज” साहित्य निर्माण यथा जर्बं व्यङ्ग्यरूपिणान् अध्येयनिवारणं तन्नास निर्वृति और कान्ता समान कमनीय उपदेश के लिये किया जाता है। वहाँ आचार्य हेमचन्द्र न “काव्यमामन्दाय” यह कहकर और एक उत्सव बोझ दिया जो कि वर्तमान में “स्नान्त मुखाय” के नाम से प्रचलित है। काव्य प्रकाश में जहाँ आया है “सावर्म्भ-मृगमा मेदे” वहाँ काव्यानुशासन में “हृद्यं सावर्म्भमपमा” किया है। इस तरह आचार्य हेमचन्द्र ने अपने स्वतन्त्र चिन्तन का महत्त्व रखा है। मधुसूदन मोदी न अन्य सलाह और अलंकार ग्रंथों को पुर्वोक्त माना है और इसे सरल एवं सुबोध स्वीकार किया है तथा सर्वांगमुन्मत्त अन्य माना है।

काव्यानुशासन पर हेमचन्द्र ने अलंकारचक्रामणि नामसे एक कञ्चुकि लिखी है और “विशेक” नाम से विस्तृत टीका का निर्माण किया है जैसाकि उसके प्रारम्भ में ये स्वयं कहते हैं—

“विशेकीयुं स्वचित् दुर्मं नर्बं सन्धमितं स्वचित् । काव्यानुशासनस्यायं विशेकः प्रवितन्धते ॥”

इस तरह यह एक महान ग्रंथ बन जाता है।

योगशास्त्र—

योगशास्त्र की रचना कुमारपाक के निवेदन पर हुई थी। इसमें बारह प्रकाश और १ १३ श्लोक हैं। यह ग्रंथ मूलतः जीवन को सुखित करके लिखा गया है। महत्त्व में रहते हुए व्यक्ति आत्मसाधना कैसे करे, यही इसका प्रमुख प्रतिपाद्य है। एक से चार प्रकाश तक अनुब्रज आदि का विवचन है। चार से बारह प्रकाश तक योग की परिभाषा व्यायाम ऐश्वर्य कुम्भक पूरक आदि का विस्तारण कर स्विचचितता के आसन तथा साधन बताये हैं। इसके अध्ययन व अभ्यास से आध्यात्मिक जीवन को अच्छी प्रतीति मिलती है। व्यक्ति अन्तर्मही हो ऐसे उत्पन्न इसमें समीहित हैं। कुमारपाक इसका रोम स्वाध्याय करता था और नवीन प्रेरणा प्राप्त करता था।

यद्यपि “मोहपराभव” में योगशास्त्र को मनुजुओं के लिए बन्धकबन्ध कहा है। इसकी समता आचार्य धूमचन्द्र के आचार्य से की जाती है। हेमचन्द्र ने इस पर कृति भी लिखी है। इसके अतिरिक्त प्रमाण-मीमांसा (प्याय-ग्रन्थ) अहंमिती धार्यमसिद्धिस्थान-काव्य छन्दोनुशासन अध्ययन-व्यवच्छेदिका अयोग-व्यवच्छेदिका द्विबचन चपेटा स्तुति ग्रन्थ आदि जगत इतिहास में आचार्य हेमचन्द्र की हैं। उनके बहुत से ग्रन्थ अनुपलब्ध भी हैं व कुछ जमी अग्रजगिणि हैं। जिनकी हस्त लिपियाँ बंसमर, पाटन तथा लम्माव के पुस्तक मन्डारों में प्राप्त होती हैं। आचार्य हेमचन्द्र का साहित्य विद्वान विद्याल का उचना दो नहीं फिर भी उसका सरक्षण तथा प्रचार प्रसार काफ़ी हुआ है।

“हैमसमीक्षा” के पुरा-वचन में मुनि विनिविजयजी न कहा है कि — हेमचन्द्र की इतियों के समान दूसरे आचार्यों की रचनाएँ प्रचार प्रसार का अवसर नहीं पा सकीं। इनकी रचनाओं को राजाओं ने बिन बिनत, जनक मन्डारों में निजबाया था तथा दूर-दूर तक पहुँचाने की व्यवस्था की थी। सरक्षण की दृष्टि से कहा जाला है कि कुमारपाक ने सात ही लेखकों को अपने आश्रम में रखकर हेमचन्द्र के ग्रन्थ लिपिबद्ध कराये और अपने राज में २१ बड़े बड़े ज्ञान मन्डार स्थापित कराये।

“छेदनी करमा से अधिक सक्ति की बाणी है” बुन्दर फिटन की इस सक्ति के अनुसार हेमचन्द्र का साहित्य तथा चिन्तन प्रस्तुत करता है। यही कारण है कि उनका साहित्य विषयों तक पहुँच सका तथा वहाँ के विद्वानों को आहूट कर मरा। वर्तन विद्वान् डा हरमन जेकोबी तथा डा बुन्दर ने उनके साहित्य का महारा अध्ययन किया है और इन दोनों ही विद्वानों ने उन पर निबन्ध लिखे हैं जिनमें उनकी इतियों का सिद्धान्तकोषन किया गया है। उनकी इतियों का निरूपण वर्तमानक परिचय जनता को प्राप्त हो इस दृष्टि से भी एक ग्रन्थ गुजराती भाषा में लिखा जा चुका है। इसका नाम “हैम-समीक्षा” है। इस ग्रन्थ में हेमचन्द्र की एक-एक इति पर समालोचनात्मक दृष्टि ने विस्तारपूर्वक लिखा गया है। इसके लेखक हैं मधुसूदन मोदी।

शिन्धुमन्त्रः—

आचार्य हेमचन्द्र बंस प्रतिभाषाजी व्यक्तित्व सम्पन्न और उत्तमोत्तम गुणों के धारक थे वेना ही उनका साहित्य मनुह भी था। हेमचन्द्र की अल्प-अल्प इतियों में उनके जनक साहित्यों के नाम मिलते हैं। रामचन्द्रमूर्ति, बाणचन्द्रमूर्ति, गुणचन्द्रमूर्ति,

महत्त्वपूर्ति, वर्तमानवर्गी, वैषम्य उदयमग्न यद्यप्यत्र ये उनमें काही प्रख्यात पाप्य हुए हैं। इन्होंने हेमचन्द्र की रचनाओं पर कृतिमाँ तथा टीकाएँ लिखी हैं और स्वतन्त्र ग्रंथ प्रणयन भी किया है।

रामचन्द्रसूरि इन सब में अग्रणी थे। उनमें कवि की प्रखर प्रतिभा भी तथा सामुदाय वा नैतिक ठेग था। इनकी अनक रचनाएँ हैं। कुमारविहारपाठक के रचयिता ये ही हैं। इन्हें प्रबन्धपाठ-वर्ण कहा जाता है। इनकी कृतिमाँ काही प्रसिद्ध हुई हैं। इन्होंने और गुणचन्द्रसूरि ने मिलकर जो “नाट्यदर्पण” लिखा था वह काफ़ी प्रचलित व प्रसिद्ध हुआ है। भूपाल सिद्धराज ने इनकी काव्य प्रतिभापर मुग्ध होकर “कविषट्कारमस्तु” की पयवी दी थी। हेमचन्द्र के विषय में जो बाने पर राजा कुमारपाल का कुछ भी इन्होंने ही प्राप्त किया था। महेन्द्रसूरि ने अमिषातविद्यामणि जनेश्वरनाममात्रा देवी नाममात्रा और निबट्ट पर टीकाएँ लिखीं। वैषम्यसूरि ने “चन्द्रोक्ता-विजय-प्रकरण” नामक एक काव्य लिखा तथा टील नामक लिखे। वासुदेवनाथ ने “स्नातस्या” नाम के एक काव्य की रचना की है। हेमचन्द्र के पाप्य समूह की बाधकरी के किये मोदीनाल छात्रसभ ने “हेमचन्द्राचार्य नृपाप्य मञ्जक” नामसे एक पत्रिका भी प्रकाशित की है। हेमचन्द्र अपने साधु चिन्मों के अतिरिक्त गृहस्थ चिन्मों से भी परिबूत रहे। उनमें कुमारपाल वा महात्मनी वासुदेव बाह्य बाह्य बादि अनेक अज्ञातों तथा अनन्य निष्ठ और भक्तिमाल सुप्रसिद्ध आचार्य हुए हैं।

संस्तार—

आचार्य हेमचन्द्र एक बहुत ही प्रतिभाशाली चेतनाशील और उदार व्यक्तित्व वाले आचार्य हुए हैं। उन्होंने उन सब क्षेत्रों में विपुल यश अर्जित किया है जो मानव-जीवन के उदायक होते हैं। उन सभी विषयों में उन्होंने एक नई रचना प्रस्तुत की है तथा उदात्तता की सबक छाप लगायी है। सब दर्शों की जड़ में उन्होंने जो एक वस्तु मरी है वह है जीवन को निर्बल व अनुपातित करने की संयत्तम शक्ति। कार्य और प्रकाशकों से कोई वर्ष नहीं निकलता यदि उनमें जीवन को परिष्कृत और विस्तृत बनाने का सामर्थ्य न हो तो। इस सामर्थ्य से बिकल कार्य और पद्धतियाँ सारव्य होती हैं और बार बन रही रहती हैं। उनसे जीवन को समीप नहीं मिल सकता। हेमचन्द्र इसी समीप के स्रष्टा थे। उन्होंने मानव जीवन के हर पहलू में समीपन की बार बहायी है। उनकी अगणित विशेषताएँ हैं। कहना चाहिये वे विस्मयना और विवेक-साम्य ही थे। फिर भी यदि विवेकक कृति से देखा जाने तो उनके व्यक्तित्व के कई पहलू जो बहुत ही तमरे हैं। उन सब पर तो नहीं निम्नु बार पहलकों पर मैं क्रिपित अनुपात करना चाहूँगा।

अध्यात्म-पथ के महान् यात्री—

हेमचन्द्र अध्यात्मपथ के एक महान् यात्री थे। उन्होंने जीवन का पूर्ण विकास आत्म-साधना में ही देखा है। उनका अध्यात्म मुक्त और गौरव नहीं अन्तिक तरल और सरल है। सर्वभूत हितैश को उसमें प्रमुख स्थान प्राप्त है। उनकी कृति से अध्यात्म विनक जीवन शीतलित-मुक्त आत्मविहीन-अन्त परिचयपूर्ण-साधु के समान अस्तित्व विहीन है। अध्यात्म तो जीवन की आत्मा है। उसके बिना जीवन की परिचयवना भी कैसे की जा सकती है? इन्होंने इस मौलिक तत्त्व की पट्टी आटावना की थी। केन्द्र में वे इसे रककर ही कोई पद-विलोप करते थे। इसीलिए उससे आत्म बरब-विन्यास में भी सर्व हितपदा के प्राथ प्रसिद्ध हो जाते थे और उन्हें एक अध्यात्म सुख प्राप्त होता था। उनके सान्त और संतुष्ट जीवन का सीधा बहर पड़ता था क्योंकि उनमें कोई सकलन नहीं था—अहाँ कि व्यक्ति को अटकना पड़े।

संस्कार निर्मिता—

हेमचन्द्र अपने समय के एक महान् संस्कार निर्मिता थे। उन्होंने जीवन के अत्येक अंग को परिष्कृत करने का प्रयास किया था। संस्कार से जो परिमार्जन और शीतल्य जाता है उसका मूल्यांकन होता कठिन है। संस्कृत और संशोधित परतु वा अहाँ मूल्य बढ़ता है। अहाँ उसका स्थायित्व भी बढ़ जाता है, क्योंकि सिधित और अग्र अर्थों के निष्ठासन के उपपन्न उन में बुद्ध और मयक अर्थ ही अवशिष्ट रहते हैं।

हेमचन्द्र ने जीवन की हर प्रवृत्ति में तथा हर अवितिथि में परिष्कार किया था और प्रबुद्ध सांस्कृतिक चेतना को बसाया था। पूजा मन्त्रि ध्यानाध्य देवा व्यापार, व्यवहार, रहन-सहन वैषम्या आदि सभी विषयों पर समीर प्रकाश डाला था तथा एक नया निष्कार, एक नया आचार्य इनमें उत्पन्न किया था। इन सब क्षेत्रों में उन्होंने मनुष्यों के मन में संस्कृति

के प्रति एक व्यापक अनुराग जगा दिया था जो कि उन्हें प्रतिपक्ष विद्युत् बनने के क्षम उद्यत रख और जीवन में स्फाट नहीं जाने दे।

सम्पन्न साहित्यकारः—

आचार्य हेमचन्द्र एक मफ़्त साहित्यकार थे। उन्होंने बहुत विद्याल और सामिक साहित्य का सूत्रन किया है। उनके साहित्य की अपनी एक विशेषता है—वह सब धाम्ति रस से व्यापकृत है। उसमें आध्यात्मिकता मुखरित हा रही है। उनका ज्ञान गंभीर ठोस और व्यापक था। अतः उनकी रचनाएँ भी बहुत महती मर्ममयी और सूक्ष्म बनी हैं। उनके सारे साहित्य-संस्कार का मंजन कर पाता बहुत कठिन कार्य है क्योंकि उसकी परिमाण बहुत विद्याल है। निश्चयी है कि उन्होंने साढ़ तीन करोड़ पद्य प्रमाण-साहित्य लिखा था पर आधुनिक धोर्षों के आधार पर इसमें कुछ अन्तर आ गया है। जबस्य ही यह विचार अनुसंधान और शोध का है। फिर भी यह तो स्पष्ट है ही कि उनकी ज्ञानराशि सबभूष में विस्मयजनक है। आधुनिक आधुनिक सामाजिक और राजनीतिक आदि सभी प्रकार के ज्ञान से उनका सन्धार भर हुआ था। वहीं भी उनकी गति स्वर्कित पड़ी होती थी। जोन उनके ज्ञान में सर्वज्ञता का आभास पाते न इसीलिये उन्हें “कलिकाकसबज्ज” की उपाधि से विनूयित किया गया था। “मुजरात का सर्वज्ञ” इस नाम से भी वे काष्ठी प्रख्यात हुए हैं। सद्द ही इन विद्यपदामा में उनके अमूर् और अग्रिम-ज्ञान का अनुमान लगाया जा सकता है।

समयधर्मी राजनीतिज्ञः—

हेमचन्द्र जहाँ अध्यात्म के पार प्राप्त्योभी थे वहाँ समयधर्मी राजनीतिज्ञ भी बहुत अनुते थे। जिस समय में और जहाँ क्या करता आगिये इन समय क पूरे उत्तरज्ज थे। “केय पुक्के कं चयए” आचार्य के इस सिद्धान्त को उन्होंने पूर्ण हृदयगम कर लिया था इसीलिये वे हर जगह सम्मान पाते और अपना प्रभाव डाल सकते। इसी साम्यता के आधार पर के एम मुघों की लिख्य पुस्तक “मुजरात और उसका साहित्य” के अनुसार हेमचन्द्र ने अपने धर्मिषाधी शिष्यों के द्वारा मुजरात पर पावन सा कर दिया था और राजा को अपना पूर्ण सहयोभी बना लिया था।^१

इन प्रकार हम देखते हैं कि आचार्य हेमचन्द्र सर्वभूषों से मण्डित एक महान् पुरुष थे। उन्होंने अपने आपकी जगद्-हिताय कर्तव्य कर दिया था और संस्कार आगरण साहित्य निर्माण व जीवन क विभिन्न क्षत्रा में सतत् उत्पत्ति करन की प्ररणा के श्रोत बनकर आजीवन व मानवता की सेवा करते हुए अपने जीवन को हितार्थ करते रहे। विपुल ज्ञान क स्वामी होने हुए भी एष्टम निर्दिशान रहकर जन साधारण के जीवन का पथ प्रदर्शन करते रहे। वे अपने अन्तिम समय तक अपन धर्म-धर्म में जीन रहे। वि सं १२२९ में ८४ वर्षकी आयुमोम कर वे स्वर्गस्थ हो गय।

यद्यपि आज हमारे बीच उनका मौलिक धाटीर नहीं है फिर भी उनका यद्य दिनमणि की तरह प्रकाशमान है और चिरराज तक प्रकाशमान रहेगा।

^१ Hemchandra in fact ruled Gujrat through his powerful Jain disciples and the Jains accepted the king as their co-religionist. (Gujrat and its literature p 78)

पञ्चमचरित्रं

(प्रथम जैन-रामायण का समीक्षात्मक विश्लेषण)

(ले०—के० आर० चन्द्र, रिसर्च स्कालर, ग्रा० जे० वि०, मु० पुर)

'पञ्चमचरित्र' राम-कथा संबंधी प्रथम जैन महाकाव्य है। इसमें पञ्च (पंच) का ही अपर नाम राम है। जैन-परम्परा में राम आठवें ब्रह्मदेव से जो बीसवें तीर्थंकर मुनिसुवत के तीर्थ-काळ में हुए थे। वास्मीकि रामायण का जो स्थान बाह्य-साहित्य में है, वही पञ्चमचरित्र का जन साहित्य में। यदि वास्मीकि-रामायण संस्कृत-साहित्य में आदि महाकाव्य है तो पञ्चमचरित्र प्राकृत-साहित्य में। इन दोनों रचनाओं में कथामक मौलिक रूप से भिन्न नहीं है, परन्तु पञ्चमचरित्र की कुछ अपनी अलग महत्त्वपूर्ण विशेषताएँ हैं। इसमें सभी पात्रों का जैन-धर्मावलम्बी होना स्वाभाविक है, परन्तु आदिम आदिमों के पीछे की इसमें जो आधरणीय स्थान प्राप्त हुआ है, इससे आतिथत नैमनस्य का परिहार हुआ है। इस सांस्कृतिक समन्वय में भारतीय एकता का पोषण व संवर्धन करने वाली उदारता मित्रता व सहृदयता की भावनाओं की छाप स्पष्ट है।

कवि परिचय व काल —

प्रथम सर्ग के अन्तिम पद्य तथा अन्तिम प्रसस्ति के अनुसार विमलसूरि ने इस चरित्र की रचना की है। वे आचार्य एवं के प्रशिष्य विजय के शिष्य और नाहच्छुद्ध के बंधन थे।

प्रसस्ति के उल्लेखानुसार यह प्रथम छठी ई. की रचना है। परन्तु आश्चर्य है इस कवि का उल्लेख सर्वप्रथम ८ वीं छठी ई० की रचना कुबल्यमाता में हुआ है। शब्द के जल परीक्षण से यह बात भी रचना प्रतीत होती है। रचित का पञ्चमचरित्र पञ्चमचरित्र का परिश्रित रूपमात्र होने से यह ७वीं छठी के पूर्व की रचना होगी चाहिए। इसमें महापट्टी प्राइड का निरूपण हुआ रूप है जो दूसरी छठी ई. के पूर्व का नहीं हो सकता। उन्मैय के स्वर्ण रावा सिंहोर का अपन बसपुर के नृप-पदा से पुत्र दूसरी छठी ई. के महासचिवों की ओर संकेत करता है। बीसवें व बीसवेंवासियों का उल्लेख तृतीय छठी के आरम्भ पद्य के भीषवर्तीय इन्धानु राजाओं का स्मरण करता है। आनन्द कोयों का उल्लेख तीसरी चौथी छठी के आनन्दवर्ष (रसिम में) की ओर संकेत करता है। गीनार का उल्लेख इस रचना की गुप्तों के समकालीन के आता है। पूजा के ब्रह्म (रसिम) का उल्लेख अपभ्रंस भाषा का प्रमाण तथा उत्तर-कालीन कवियों का प्रयोग इस रचना की तीसरी चौथी छठी से पूर्वकालीन मान्य में आभाजनक है। डा. जैकोबी ने भी पञ्चमचरित्र का रचना काल समझा यही माना है।

कथानक का आधार व प्रभाव —

कवि के उल्लेखानुसार यह कथागत 'पुत्रों' में कविता व नामावली-निबद्ध और आचार्य-परम्परा से जो पञ्चमचरित्र उपलब्ध था उसकी आनपूर्वी से संशोधन में लिखा गया है। समवायों और जिनोकाप्रवृत्ति में नामावली-रूप में क्रमशः ५४ व ६१ उद्यम (समाका) पुस्तकों के चरित्र उपलब्ध होते हैं। इन स्मृति सहायक नामावलीयों के आधार पर ही मौलिक कथानक पूर्व-विजय परम्परा में मौलिक रूप में प्रचलित रहा होगा। आगे शब्द-रचना के कारणस्वरूप यह भी कहा गया है कि कुम्भियों ने उद्यमपदा और अभिवर्णनीय बातें लिखी थीं जैसे राजपारि का राजसत्त्व कुम्भकर्ण वर सपातीय धवन राजपट्टा देवेन का बीठा जाना वनमय का होना और बागों द्वारा पुत्र बोधा जाया—उनके स्टीकरण के लिए यह रचना की गयी। ये सब बातें वास्मीकि रामायण में विद्यमान हैं। महाप्राय में जिस प्रकार राजपारि का वृत्तान्त पुत्र दिया गया है, उसी प्रकार इसमें भी। इसके अतिरिक्त इसमें बागों की प्थगम राजाओं की निराचर, हथ की सुरपति पद्य का राम और हनुमान को मरुतुन के नाम से घोषित करना उपरोक्त बाह्यमयों का प्रमाण सिद्ध करते हैं। परन्तु इसमें कुछ स्थल ऐसे हैं जिनका आधार रामायण और महाप्राय में नहीं मिलता जैसे—जैनेयों का स्वर्णर, जनक के पुत्र का उल्लेख राम द्वारा जनक राजाओं की अपन अर्पण करना और लज्ज-कुप का राम से युद्ध। इसीसे रामायण और महाप्राय का आधार होने

हूँ भी पद्मचरित का विकास अपने ही परम्परा से प्राप्त सूर्तों और कथानक पर हुआ है। यथा में कई ऐसे प्रसंग हैं जिनमें विमलमूर्ति की प्रतिभा स्पष्ट लक्ष्यती है। इस मौलिकता का दिग्दर्शन आये कराया जावेगा। पद्मचरित उत्तरकामीन समी चरित सबकी जन रचनाओं का आधार है। सिद्धार्थ मुण्डक की परंपरा के जिसका अनुसरण बहुत कम हुआ है। अर्जुन रचनाओं पर भी इसका प्रभाव पड़ बिना नहीं रहा। सीता स्वयंवर में राम का अनक राजाओं के बीच अनुप-यस में सफल होना राससो की प्रेम श्रीका और सब को कुछ का अथवा मानना तथा उनका राम से युद्ध करना इत्यादि ऐसे वृत्तान्त हैं जो अनक अर्जुन रचनाओं में विद्यमान हैं।

पद्मचरित एक पुराण—

इस का शीर्षक पद्मचरित है और इसी का उत्कर्ष प्रत्येक सर्ग के अन्त में हुआ है। इसको यथा-यथा रामचरित राम देवचरित और रामायणचरित परित भी कहा गया है। इसके अतिरिक्त इसको पुराण की भी उपाधी दी है। अर्थात् परम्परा के अनुसार जिसमें किसी एक राजा का पुत्र या कर्म हो उसे पुराण या चरित कहते हैं। पुराण के जो आठ अंग माने गये हैं— गीत, वेद, पुर, राज्य, तीर्थ, वात, तप और अन्वय (बंध) उन सबका समावेश इसमें हुआ है।

विमलमूर्ति इस पुराण के जिन सात अध्यायों का निर्देश प्रथम सर्ग में किया है—स्थिति, बंधनमुक्ति, प्रस्थान, कर्मा, कुपेक्षित, निर्वाण और अनक सब उन सबका वर्णन इस ग्रन्थ के ११८ सर्गों में प्रथम सर्ग में विषयो की ओ सुधी दी गई है वही के अनुसार जगत् यथास्थान किया गया है।

संक्षिप्त कथा—

अयोध्यापति दशरथ की अपराजिता और सुमित्रा को महारूपनियाँ थी। एक समय नारद से दशरथ को सबाह प्राप्त होता है कि विभीषण उन्हें मारने का रहा है, जिससे उनके पुत्र द्वारा सीता से निमित्त किया जाने वाला राजा का भावी वध टाला जा सके। दशरथ यह सुन अपने बचान के लिए छत्रवेध में राजधानी छोड़ देते हैं और सयोगवध कैनेयी के स्वयंवर में पहुँचते हैं। कैनेयी द्वारा उनके पुत्र जाने पर दूसरे राजकुमार उनसे युद्ध करते हैं। उस युद्ध में कैनेयी दशरथ का रथ हाँककर अपना पीर्य और कुसम्पना बतलाती है और दशरथ विजयी होते हैं। इसी उपलक्ष्य में दशरथ कैनेयी को 'एक' बरदान देते हैं।

अपराजिता एक पुत्र को जन्म देती है। उसका मुख पद्म जैसा सुन्दर होने के कारण उसका नाम पद्म रखा जाता है। उसका अपर नाम राम भी है। सुमित्रा ससमय को और कैनेयी भय व शत्रुपुत्र को जन्म देती है।

एक बार राम (पद्म) जनक को जब-जबरा के आश्रम से आता है, इसी कारण जनक अपनी औरस पुत्री सीता का सम्बन्ध राम के साथ तय करते हैं। जनक-पुत्र मामण्डल को जिसे जन्म होते ही जन्मपति विद्यापर न हर्ष कर से मया वा मुखा होने पर ब्रह्मलोक से सीता से मोह उत्पन्न होता है। जन्मपति जनक से सीता को आमण्डल के लिए मांगता है, इससे जनक असमर्थ में पड़ जाते हैं। इस बुद्धि के निवारणार्थ जन्मपति जनक को एक अनुप देकर सीता-स्वयंवर का आयोजन करवाता है, जिसमें सिर्फ राम ही सफल होते हैं और सीता का वरण करते हैं।

दशरथ और भय पति व पुत्र दोनों के शीघ्रा के लिये दशरथ देवदार-बंधेयी अपने बरदान-स्वरूप मरण के लिए राज्य माँगी है जिससे भय मृत्यु की बना रहे और पति-पुत्र दोनों के विधवा में पड़ से समरा बचाव हो। भय व आनाराणी वरन वर राम स्वयं उसको समझाकर राज्य का अधिपति बनाने हैं और स्वयं अपनी दृष्टा से समय तथा सीता के साथ बन को बने जाते हैं। उधर अपराजिता और सुमित्रा अपने पुत्र विद्योग से बहुत दुःखी होती हैं। कैनेयी से यह शिका नहीं आता, वह अपने पुत्र के साथ राम के पास पारिवारिक बन में जानकर उनको सीटाने का प्रयत्न करती है परन्तु राम अपनी प्रतिज्ञा वर भटल रहते हैं। जाने अपनी माता में अनक राजाओं का कुछ विमोचन करते हुए राम दशरथ के पहुँचते हैं।

एक समय समय एक दैविक लक्ष्मण को प्राप्त करते हैं और उसकी दक्षिण वा सामर्थ्य देगन के लिए एव मृत्यु चाहते हैं। सयोगवध अज्ञातप्राप्ति से बहुत ही हर्षा हो जाती है जो उस मृत्यु में शिरावर तथ्या का रहा था। पद्म की माता राम की बहुत चरनगा पुत्र की लोभ में भटलने वहाँ आ पहुँचती है और इन राजकुमारों को देवदार प्रथम तो विमुख होती है परन्तु उनके रूप से मोहित होकर वह दोनों मारपी में लै दिगी एवं को मरना वनि बनने की प्रार्थना करती है। राम तथा समय इन प्रस्ताव को अस्वीकार करते हैं। चरनगा कुछ होकर जाने पति चरनगा को उद्धा-सीता लक्ष्मण वर इनके

बन्ध के लिए भेजती है। उसपर राजन भी अपने बहनोई की सहायता के लिए वहाँ पर पहुँचता है। सीता की मुखात्ता पर मोहित होकर राम और लक्ष्मण की अनुपस्थिति में वह सीता का हरण करता है। शत्रुपक्ष को मारने के पश्चात् राम सीता को नहीं पाकर दुःखी होते हैं। उसी समय एक विद्यावर विराजित राम को अपनी पितृक राजधानी पाताक्षरपुर के वाता है जिसे शत्रुपक्ष ने विराजित के पिता का बन्ध कर उससे छीन लिया था।

इसपर सुभीक अपनी पत्नी ताया को बिन्-सुभीक की बन्धु से बचाने के लिए राम की शरण सेवा है। राम बिन्-सुभीक को मारकर बानर-मति सुभीक की सहायता करते हैं। सुभीक के आयेदानुसार हनु (मान) सीता का पता लगता है। इस प्रसंग में हनुमान हारा सका बहन का कोई उल्लेख नहीं है। सुभीक और उसकी सेना की सहायता से लक्ष्मण राम का बन्ध करते हैं और सीता को साव लेकर राम और लक्ष्मण अपोभ्या लौटते हैं।

उत्तरवात् भरत और कैंकेयी बीसा ग्रहण करते हैं। राम स्वयं राजा न बन कर लक्ष्मण को राज्यपाट देते हैं। कुछ समय बाद सीता गर्भवती होती है परन्तु ओकापबाध के कारण राम उसका निर्वहण करते हैं। संयोगवश पुष्करिन्धुर का राजा सीता को भगनाक बटवी से के बाकर अपने वहाँ बहम की तरह रखता है। वहाँ पर लक्ष्मण और अंशु का लम्प होता है। वे देश के विजय करने के पश्चात् अपनी माता के पुत्र का बरख केने के लिए राम पर बड़ाई करते हैं और अन्त में बतने पिता के साव उनका प्रेमपूर्वक समागम होता है। सीता की अग्नि परीक्षा होती है, जिसमें वह निष्कण्ठ सिद्ध होती है और उसी समय साप्पी बन जाती है। लक्ष्मण की बकस्मात् मृत्यु हो जाने के कारण राम उत्पन्न हो जाते हैं और भागु-मोह से जगजा घन उठाकर इन्धर-उन्धर मटकते हैं। जब उनका मनोवैष पाव हो जाता है तब वे बीसा ग्रहण कर डेते हैं और कठोर लप साधना करके अन्त में निर्वाण प्राप्त करते हैं।

मौलिक विशेषताएँ—

मीक्रिक विशेषताओं में विमलसूरि का कोई ज्ञानी नहीं रहता। वास्तविक-रामायण में अद्भुत रस वा विकृति के केर न दर्शाता का हम बुद्ध गया और अनेक अन्वयविचारों का वास्तव का गया। परन्तु पठनपरिच ही प्रथम रचना है जिसमें पद्मावता का बिम्बर्शन होता है तथा अष्टपदाय न अलङ्कारवाता का निपाकरण हुआ है। बुद्धिवाधियों के लिए तो यह अत्यन्त महत्व पूर्ण बरखान है। इसलिए यदि यह कहा जाय कि माण्डवी-साहित्य-जगत् में विमलसूरि के रूप में एक ऐसा बीरी-मनन नवम उचित हुआ जिसने माण्डवी बाह्यमय और संस्कृति को अपनी अपूर्व रस से प्रकाशित कर दिया, तो कोई अत्युक्ति नहीं होगी। इससे अनेक उत्तरकाशीन कवि और लेखक अनुप्राणित हुए। इसका ही नहीं बल्कि विमलसूरि के प्रभावकाय का महत्व वर्तमान बीहड़-युग में और भी बढ़ता जा रहा है क्योंकि इसमें आधुनिक विद्वानों को सांस्कृतिक-भूतियों का समाधान मिलता है।

पठनपरिच की एक अन्य विशेषता यह है कि उसमें विभिन्न परिस्थितियों में मानक-परिच को जैसा उठाना गया है। इसी विशेषताओं का संक्षिप्त विवरण नीचे दिया जा रहा है जो पठनपरिच की मौलिकता का प्रविष्टावण करता है।

(१) यथावस्थित—

राजन का विश्व द्रष्ट के साव मृद हुआ वह कोई वैषयि नहीं था बल्कि विद्यावर-बंध का राजा था। सोम वक्त्र इत्यादि कोई रस नहीं थे बल्कि उसके असीमत्व विभिन्न प्राप्ति के भाग्य राज्यपाक थे। द्रष्ट विश्व बंध की संताप वा उसकी स्वतन्त्रता तम और विनिमि हारा की गयी थी जो भारतवर्ष के प्रथम राजा बलीर्षकर अक्षमयैव के संबंधी थे। अपूर्व विद्याओं के स्वामी होने के कारण इस बंध का सामकाल विद्यावर बंध हुआ।

इसी बंध में से दो अन्य बंधों का उद्भव हुआ जो राजस और बानर बंध के नाम से प्रसिद्ध हुए। राजस बंध की उत्पत्ति इस प्रकार की गयी है। एक समय खोजवश अपने अन्ध-बालकों से समुत्ता ही जाने के कारण मेघबाहुन नामक एक विद्या वर बंतीय राजा को अपना निजवार्धवर्षीय राज्य छोड़ देना पड़ा। माध्यमध उसे लंका और अन्य द्वीपों का स्वामी बनाना गया। इन द्वीपों की रक्षा करने के कारण उसका बंध राजस नाम से प्रसिद्ध हुआ।

बानर बंध की उत्पत्ति के समय में कहा गया है कि विद्यावर राजा अक्षमयैव ने अपनी प्राचीन संघस-परंपरा को जीवित रखने के लिए बन्धों की बाहुल्यताओं मृदों के दोरनों मुकुटों तथा मृदों पर अक्षिप करवायी और उस बन्ध बाहुल्य को राज्य-विश्व की मायता दी। इसी कारण से उसका बंध बानर बंध कहा गया।

राज्य प्राप्त कर में उत्पन्न हुआ था। एक बार उसकी माता ने उसे उस गी भणियों का हार पहनाया। उसमें उसके मुख के दो प्रतिबिम्ब व्युत्पन्न होन के कारण उसी समय उसके पिता ने उसका नाम बधूमन् रख दिया।

बाजबन्ध भी पशुमूख तथा चतुर्मुख नामक व्यक्ति पाये जाते हैं परन्तु उनके चार मुख और चार मुखों नहीं होती। मानव-जाति में नाहर-बघ अभी भी विद्यमान है, लेकिन उससे हिंसक पशु-वर्ग का बोध नहीं होता। नाम पहले किसी कहानियों का घट्ट था। बाज यह बबस्ता नहीं है। गुप्तकाल तथा परवर्ती काल में मागबध का परिचय पाया जाता है तथा बाज की नाम बाधि एक भारतीय मानव-बध है।

पद्मचरिय में राजस एवं बानरों का जो वर्णन प्राप्त होता है उससे उनकी समुद्र संस्कृति का पता लगता है। यत् राजस और बानर कोई वैश्यस्त्री जन्मत प्राणी और बन्दर (पशु) नहीं थे। वे तो मानव जाति के ही बध-विधायक थे। बाजी और मुग्री की उत्पत्ति कोई वैदिक योग से नहीं हुई। वे किष्किन्ध पर्वत के बानरवर्षीय राजा आदित्यराज और उसकी पत्नी इन्द्रमास्मिनी के औरस पुत्र थे।

इसी प्रकार हनुमान् भी विद्याधर राजा प्रह्लाद के पुत्र पवनबध और उसकी पत्नी ब्रजमासुन्दरी का औरस पुत्र था। पूर्व की एक समझकर हनुमान् द्वारा उसे वधित किये जाने का वृत्तान्त पद्मचरिय में नहीं मिलता। उसके नामकरण के सम्बन्ध में कहा गया है कि जब निर्वासित ब्रजमासुन्दरी को उसके माया अपने यहाँ हनुमत्पुर के जा रहे थे उस समय उसका नवजात शालन् व्योही विमान (रत्न) की टिकियों को पकड़ने के लिए अपना खोही बहु विमान से बाहर दौड़ पर मिर पड़ा। जना उसका एक नाम कीर्तक रखा गया तथा हनुमत्पुर में उसका प्रथम उत्कार और शासन-शासन हुआ इसलिये उसका अपर नाम हनु रखा गया। जन्मस्थान से सम्बन्धित नामकरण की परम्परा बहुत पुरानी है। भगवान् महावीर को बघाकीक तथा सीता को बेवेही कहा जाता इसी परम्परा की पुष्टि करते हैं।

बैनी की बरदान देने का अवसर कोई वेद्याधर सधाम नहीं था बल्कि उसी के स्वयंवर में बघार के साथ अन्य राजकुमारों का युद्ध था।

सीता की उत्पत्ति हनु की लोक से जूमि खोरे बान पर नहीं हुई। वह तो राजा जनक और उसकी पत्नी बिदेहा की स्वाभ-कि औरस पुत्री थी।

विद्याधर कोई वैश्य नहीं था। वह पाताञ्जलपुर का राजसर्षपीय राजपुत्र था। खररूप ने उसके पिता का बध करके उसकी नदरी चीन की थी। उसका प्रतिदोष देने के निमित्त खररूपण को मारने में उसने सन्तप की सहृदयता की थी।

लंकासुन्दरी कोई देवी नहीं थी। वह एक राजस कन्या थी जो अपने पिता के साथ कटा के दुर्ग (प्रान्तर) की रक्षा के लिये राजस द्वारा नियुक्त की गयी थी।

समुद्र के देव का कोई वृत्तान्त पद्मचरिय में नहीं है। समुद्र राजस के अभीष्ट एक राजा था जो सीमा-प्रदेश की रक्षा करता था। उसको हृदकर राम लंका की और अग्रविष्ट हुए थे।

हनुमान् कोई पर्वत बढाकर नहीं लग्ये। उन्होंने विद्याधरा नामक एक स्त्री-विनिर्वाक को वादल लक्ष्मण की विरिष्ठा के लिये सम्मानपूर्वक उपस्थित किया था।

चरित्र चित्रण —

राज-बघ के पात्रों का चरित्र-विवरण करने में विमलसूरि ने परिस्थितियों का सहारा लेकर धृष्ट तथा स्त्री चरित्र का उल्लास रखा है।

बघार द्वारा मरु को राज्य देने का समाचार सुनकर राम अपने पिता को बीरज देते हुए कहते हैं कि पिताजी आप अपने बचन की रक्षा करें, मैं नहीं चाहता कि मेरे कारण आप का लोक में अपमान हो। जब मरु राज्य ग्रहण करने में आकाशनी करते हैं, तब राम उनको अपने पिता की विमल कीर्ति बनाय रखन और माता के बचन की रक्षा के लिये परामर्श देने हैं। जब मरु टह से मर नहीं होते तब राम स्वयं अपनी इच्छा से जन-गमन के लिये प्रस्थान करते हैं। पर तो उनकी महान् उदारता का उदाहरण है। युद्ध के समय जब विभीषण राम से प्रार्थना करता है कि विद्याधरा नाम में ध्यानमग्न राजस को क्यों न बन्दी बना लिया जाय, तब राम अपनी पीठ बतकाने हुए उत्तर देने हैं कि मैं भयभीत तो भी रज में नहीं मारता तब जना बर्षावर्ष में लगे पुष्ट को लोके से लीते बन्दी बना सकता हूँ? परिस्थितिवाद को आपवाद के कारण राम पीता का

निर्वासन करवा है। अग्नि-परीक्षा में सीता निष्कलंक सिद्ध होती ॥ तब राम बहुत पछताये हैं और अन्तर से अपन सोपों के सिधे सीता से क्षमा याचना करते हैं। बाकी को छपकर मारण का अवसर तो जाने ही नहीं दिया। इस प्रकार नवि ने राम के चरित्र को और भी ऊँचा उठा दिया है।

लक्ष्मण कैकेयी की बदमाश-युति पर मन ही मन रोष करते हैं और सब काँटों को पत्र से असम करन की सोचते हैं। परन्तु पुरुष अपने कर्तव्य का विचार करते ही पान्त हो जाते हैं और यह सोचते हैं कि गुरुजनों ने जो किया है वह उचित ही होगा। इस प्रकार लक्ष्मण अपने गुरुजनों का अपमान करन के अभिनय से सहज ही मुक्त रहता है। दण्डकारण्य में भी चतुराई को अविविहीन करने का उन्होंने कोई उपक्रम नहीं किया।

रावण स्वयं दामिक और प्रती पुत्र का। उसने लक्ष्मण के रानी उपरम्भा के प्रेम प्रस्ताव का दुस्प्रयोग नहीं किया बल्कि उसको इस अनन्य कार्य से बचाया। सीता की सुन्दरता पर मोहित हो जाने के कारण रावण ने उसका हारण किया। परन्तु उसने सीता की इच्छाओं के विरुद्ध उस पर कभी बलात्कार करन की चेष्टा नहीं की। यहाँ तक कि जब अयोध्या स्वयं उसे परामर्श देती है कि सीता पर बल का प्रयोग क्यों न किया जाय तब सहज ही रावण के मुख में मे दण्ड निरक्त पड़ते हैं—ऐसा कभी नहीं हो सकता क्योंकि मेरा यह ब्रत है कि किसी भी स्त्री के साथ उसकी इच्छा के विरुद्ध बलात्कार नहीं करूँगा। इस बटन से सीता के कलंक की शका का निश्चित रूप से निवारण भी हो गया है। एक बार ऐसा प्रश्न आता है कि सीता रावण से अपने पति राम और भाई लक्ष्मण को न मारने की प्रार्थना करती हुई मूर्च्छित होकर पृथ्वी पर गिर पड़ी है। सीता का ऐसा अटक पतिप्रेम तथा वियोग में उसे जो दुःखी देख रावण अपनी भर्त्सना आप करता है कि मैंने मरणातिमृत हो क्यों इस मित्र को वियोग की अग्नि में भुस्स डाला। सीता को राम के पाँच लीटाने का विचार आता है परन्तु यह सोचकर कि इस कार्य से कौन उसे कायर समझे वह यह निश्चय करता है कि राम और लक्ष्मण को मृत में जीतकर परम नैमक के साथ सीता को लीटानेवा जिससे मेरी कीर्ति में बढा नहीं कम पावेगा तथा मेरा गौरव और भी बढ जावेगा। इस प्रकार रावण के चरित्र का महान् उत्कर्ष पंचमचरित्र में निरूपित है।

बाकी और सुपीन में राज्य या स्त्री के लिये कोई झगडा नहीं हुआ। बाकी एक कुलीन और धनपटीक राजा था। जब रावण ने उसको अपने अधीन करना चाहा तब वह अपने भाई सुपीन को राज्य सौंप स्वर्तन रहने के लिए बीछिन हो गया। इस तरह बाकी का चरित्र भी समस्त साधनों से मुक्त रहता है।

कैकेयी द्वारा भरत के लिए राज्य मागना परिस्थिति अन्य है न कि ईर्ष्यावन्त। अन्तिम महाराजी होने के कारण कैकेयी प्रथम को महाराजियों से कम में कम ही रही होगी। ऐसी अवस्था में पति और पुत्र दोनों का एक साथ वियोग उसके लिये बख्तर हो जाना सहज समझ था। इसी भागसिद्ध पीडा से अपने के लिये उसने भरत को वृहत्स्व-जीवन में बाँध रखने का यह प्रकल किया। उसका हृदय वात्सल्य नाब से धूम्य नहीं था। जब अपराधिता और सुमित्रा पुत्र वियोग में बुझी होती है तब उसका कन्धामय हृदय प्रकट हो जाता है। राम को लीटाने के लिये वह स्वयं बन में जाती है और राम से कहती है कि नष्ट को अभी बहुत कुछ सीलता है। राज्य तुम्हीं को करवा है। नारी का स्वभाव अपन होता है। एकाएक मेरे हैं जो अग्रिम बन पडा है उसे मत सोचो क्षमा करवो और अयोध्या जावो। वह अपने पुत्र भरत का वियोग सह सकने में अन्त तक अपने को असम पाती रही। नष्ट के प्रवर्धित (राम के लका से जीटने के पश्चात्) हो जाने से वह सहसा मूर्च्छित हो जाती है। वह उस बेनु की तरह कन्धन कण्ठी है जिसका बल उससे पूरक हो गया हो। अन्ततोयत्वा बीभित होने में ही उसकी मारमा को शान्ति प्राप्त होती है।

सीता एक पतिव्रता है, अवकाश नही। अग्नि परीक्षा के समय जिस साहस से वह राम को दुत्कारती है, वह उसके नाटीक के बौद्ध का परिचायक है। वह राम की भर्त्सना करती है कहती है—गर्नवती नारी! भयावह अटवी! और वहाँ उसे एनाकिनी छोडा जाना। क्या यह विधुरता की परकाया नहीं है? वह तो बुद्ध तथा प्राइत-जन का ही कार्य है।

अग्निपरीक्षा में सीता निष्कलंक सिद्ध होती है। राम उसे अपना ले के लिए उत्सुकता बिखाते हुए अपने बिये गय व्यवहार के लिए क्षमा याचना करते हैं।

जब वह ओं की कडवी बूटों ने बाकी सासारिक जीवन के विषादयय आरोह-अवरोह का अनुभव करने बाकी सीता

बड़ा मोक्षमय जीवन की ओर पुनः क्योंकि आकाश होती ! सहायी दीता अपने केशपाश सोंचकर संयमात्मक हो जाती है । यह है एक नारी के सम्माननीय व गौरवमय जीवन का चरम परिणाम !

सिमलसुरि एक सफ़ल कथाकार —

सिमलसुरि एक कुशाग्र और सिद्धहस्त कथाकार के रूप में पाठकों के सामने आते हैं । उन्होंने कथा को बटनारमक बनाकर उसे सफल प्रवाह के साथ बनावित रूप से बख़्तर होने दिया है । कथा को गीत बनाकर काव्यात्मक वर्णन-रीती का भार इस पर नहीं बोया गया है । अचानक कथाओं के बीच में आ जान से मुख्यकथा की पंक्ति कुछ अवरुद्ध हो जाती है, परन्तु उन कथाओं में भी जो सिखा है उनका अपना स्वतन्त्र आकर्षण है । पूर्व-जन्म की ही ऐसी कुछ कथाएँ हैं जिनमें अनेक जन्मों का वन तन्मय विवरण पढ़ते-पढ़ते खूब कुँठित हो जाती है । यह तो सर्वत्र परम्परा से ही बँन कथाओं का मुख्य अंग रहा है । परन्तु एक सफल कथाकार के रूप में उसकी अपनी मौलिकता छिप नहीं सकती । इस महाकाव्य में अनेक स्थलों पर कवि न नयी-नयी बटनामों और परिस्थितियों का आविष्कार कर मुख्य कथा में विशिष्टता मोक दिया है जिससे मुख्य कथा में ठिठकापन नहीं आ सका है । कुछ परम्परागत कथाओं में यथोचित परिवर्तन के साथ उनको प्रसंगानुसृत बनाकर तथा कुछ नवीन कथाओं की सृष्टि कर कवि ने अपनी कुशलता का सादा परिचय दिया है ।

पञ्चमखण्ड एक सरस कथात्मक काव्य —

बैन-साहिब में ही नयी भरत सम्पूर्ण भारतीय भास्त्रमय में पञ्चमखण्ड प्राकृत भाषा का प्रथम महाकाव्य है । इसकी भाषा महापट्टी प्राकृत है जिस पर अनेक अपभ्रंश का प्रभाव दृष्टियोग्य होता है । भाषा में प्रवाह, सरलता तथा सरसता है । बहुप्रयोग तथा युद्ध के अवसरो पर इसमें खोज भी आ गया है । भाषा का रूप निश्चर हुआ है । उपमा रूप्य और उत्प्रेक्षा प्रकारों का प्रयोग प्रयोग हुआ है । कुछेक काव्य अलंकारों का भी प्रयोग पाया जाता है । सवाचार, ज्ञान और बर्त सम्बन्धी दृष्टियों की बहुतायत होने से कथानक प्रभावशील बन गया है । वर्णन संक्षिप्त व सरस है जैसे वरारथ के कम्बुकी की बूझा स्था घंटा-हरण पर राम का कल्पन युद्ध के पूर्व राक्षस सैनिकों द्वारा अपनी प्रियतमाओं से बिना केना लफा में बाहर लेना का प्रवेश होने पर नागरिकों की बचप्राप्त और यागवीर अस्त्रण की मृत्यु से राम की उत्पत्तावस्था इत्यादि । माहिम्नवी के राजा की गर्भरा में अक्षयदीपा तथा कुलमगनाओं द्वारा गवाशों से राजप को देखने का वर्णन भी मनोहर है । समुद्र नदी पर्वत वन उपवन सूर्योदय सूर्यास्त युद्ध इत्यादि के भी यथास्थान संक्षिप्त वर्णन इसमें विद्यमान हैं । बटनामों की प्रधानता में ऐसे वर्णनों को साधारण स्थान ही प्राप्त हुआ है । फिर भी कवि की अपनी वर्णनशैली की छाप सर्वत्र विद्यमान है ।

सम्पूर्ण रचना भाषा नामक भाषा छन्द में की गयी है । प्रत्येक उच्छ्वस के जन्म में छन्द बख़्त गया है । उनमें मुख्यतः वर्ण छन्द हैं और कही पर मात्रा छन्द के ही प्रयोग हैं । उच्छ्वस के मध्य में बहुत कम अवसरों पर वर्णछन्द का प्रयोग हुआ है । वर्ण छन्दों में वर्तकछन्दका उपचारिता आक्षिपी इन्द्रवज्रा उपेन्द्रवज्रा इन्द्रा धारुणिकीरित आदि सम्बन्धीय हैं ।

पञ्चमखण्ड एक महाकाव्य —

अगर हम कह चुके हैं कि कवि ने इस रचना को पुराण की नी संज्ञा दी है । परन्तु इसको पुराण कहना बड़ी तक ही उचित है कि इसमें एक पौराणिक महापुरुष का चरित्र-चित्रण है क्योंकि पुराण की शैली से इसकी शैली भिन्न है । इसमें तो नाट्यात्मक शैली का ही अनुसरण किया गया है । इस प्रकार इसे गीत रूप से पुराण तथा मुख्य रूप से एक महाकाव्य ही कहना चाहिये ।

इस काव्य में बटनामों की प्रधानता होने के कारण वर्णन कम्बे नहीं हैं, अपितु संक्षिप्त हैं । परन्तु उनमें प्राचीन व रसों की व्यंजना उचित रूप में हुई है । भावनों की शैली में जो बुद्धता पुनरावृत्ति व व्युत्पत्ता है उसे यह रचना विस्तृत रूप है । इस प्रकार सिमलसुरि ने प्रथम बार प्राकृत-रचना में नवीनता काजर काव्यात्मक शैली का पोषण किया है ।

जिस ठाँव कथानक में अपनी मौलिकता का विश्वस्तन बताया है उसी प्रकार सिमलसुरि प्रथम कवि हैं जिनमें प्राकृत भाषा में महाकाव्य रचने की परम्परा का बीजारोपण किया । भाषात्मक व रसात्मक बचन की शैली अपना कर उसने धार्मिक भाव-साहित्य की पुनरावृत्ति की शैली में संशोधन किया है और एक कवि की संज्ञा प्राप्त करने में सफलता प्राप्त की है । आगम साहित्य में जो दुष्प्रथा है वह पञ्चमखण्ड में दृष्टियोग्य नहीं होती । उनकी शैली बहुत शुभम तथा अर्थव्यवस्था बहुत सादिक

और स्पष्ट बन पड़ी है। इस काम्यात्मक बीबी में अर्द्धकरण का समावेश तो अवश्य है, परन्तु उत्तर-काशीन कवियों का आर्द्ध-कारिक जबाब नहीं है वहाँ वर्णन की कृत्रिमता में कथामक का संघे ही हो जाता है। इस रचना में यथार्थ रूप में कथानक कही भी छिपित नहीं हो पाता तथा रस-भाव स्वीकृति भी यथाप्रसंग नहीं रहती है।

कवि ने अपने वर्णनों में देश नगर, समुद्र नदी आदी श्रुत, शरीर-सौन्दर्य व लोकव्यवहार के विभिन्न रसों का समावेश किया है। इन उदाहरणों से कवि के प्रकृति-प्रेम व मानवीय अनुभूतियों की समवेचना का अच्छा विचारण होता है। कवि के अपन कौशल के कारण शैक्षिक सत्य कई सुविधों में प्रकट हो उठा है। निम्न पद्यों में मगध देश की समृद्धि वहाँ की विदेश-राजों व लोगों की दृष्टि का वर्णन बहुत सुन्दर बन पड़ा है।

इह बम्बुवीरवीरे यथिष्यमरुहे महत्तगुणकथितो ।
मगहा नाम जयजयो, नगरायमरयथितो रम्भो ॥
यामपुरसेद्वज्ज्वल-महम्मवोपीमुहेशु परिक्रिम्भो ।
नोमहिंसिबस्यपुष्पो बभनितहनिस्त्रयीमपहो ॥
सम्बाहसेदित्यहवह-कोकुम्भियपमुहसुखजयनिकहो ।
मनिकनवरयममोतिप बहुबलमहत्तकोदठापो ॥
हैसम्भितम्भि लोको विजापयिस्त्रयो महसुम्भो ।
बलविह्वलन्ति पुत्रो बहिर्षं बम्भुसुममहो ॥
महत्तदुत्तमंजय-निष्कमन्त्रगीयसहाको ।
नामाहारपसाहिस-मुन्नाविम्भन्तपहियजलो ॥
महिर्षं बीजप्रसूत-धियावहो यन्त्रकुमुमत्तित्तो ।
कहुपावसाधमोमय जयवर्यं बहिर्दन्त्राहो ॥
पुस्करपीनु सरेषु य उम्भापेनु य समन्ततो रम्भो ।
परवक्त्रमारिषकर-कुम्भिकविभक्तिभो मुहो ॥ (२१-७)

समुद्र की छटा, तरंगों की उन्नत-पुनः उन्नत-जल-जलुओं का विचरण तथा उसके बीच का शृङ्खलावद्ध वर्णन देखिये।

मीमन्तसमवरकम्भ-जलोन्मावियविक्रिमावत् ।
आवत्विद्भुमाहय-मिलनुरियरत्निय संसर्जत् ॥
सखजलसिम्पिसुख-विह्वियरेत्त बन्धियतरङ्ग ।
सपरङ्गमास्माहय-सरियामुहमयिस्त्रयो ॥
कन्धसहस्रसारस-जलमसमरजयिददत्तवर्मा ।
तद्वमरयम बहुभिय-विद्वज्जोवियमुहमर ॥
परवत्तिसिम्पिसुख-धनियपनकेनपुत्रपुत्रजय ॥
पुन्त्रजयिस्त्रिपायव-मुमुसमाहयिस्त्रयो ॥
विष्णुजय व देहह, महम्महम्मन्त्रवीरसपट्ट ।
सपट्टमास्त्रिय सम्भतो मुम्भुमावत् ॥

इसी प्रकार वर्णन व कथानक के वर्णन तथा भयावह विह्वलनाद आदी और बलवीरपुत्रों के आतपित विद्वत् परत के वर्णन ध्यान देने योग्य हैं।

बर्तमान के वर्णन में बारम्बार व मगधबाह्य, विजयी की जय भूमि में पड़ी बरारों का दृश्य तथा विजयी पर्वतों की अवस्था गति और विषयमय के लिए उमरी लक्ष्यबाह्य व सुन्दर वर्णन तथा और जयमा छवि देमिये।

बभयविमिरितिशो रंगानीरद्विद्वत्स रमयिम्भे ।
नजन्मेशु मुहो सरोतो पाठगी वाओ ॥
बभयवलापायवद विज्जुत्तया वनवन्धवच्छा य ।

इत्यादौ कथमुक्ता-संरत्ननवसंकिमदाबोहा ॥
 अन्वयनवगिरिसिञ्छामा नयहृत्पी पाहुनं न सुरवहना ।
 संप्रसिया पमूया रजस्रगाहस्त अहमुदमा ॥
 अन्धारियं समत्वं यमयं रथियरपनदठगाहृत्पनको
 तवयवसमुदितपरवं नारासरभिप्रभुनयमं ॥
 नारासरभिप्रभो कथा संकिम मुञ्छिओ पक्षिभो ।
 पुनरपि आसक्षिओ न्निम पीए सुहसंगमासाए ॥
 मुदुत्तु वि उक्कककुदया पक्षिया अकफकिहुरुपयममा ।
 कन्तासमागमयथा पंक्षापक्षिमा विमुदेत्ति ॥

घर-शुद्ध की स्वच्छता मनमोहकता सुन्दरता तथा मुक्त ज्ञातावरण का रूपकमय वर्णन देखिये ।

ब्रह्मण्यवयवसेवां ससिहृत्तं ब्रह्मदारायाकुसुमं ।
 सोमस्तं कुण्ड पीई, नमसकिं वैष्णवं सरए ॥
 अस्कायहंससारस-अधोभरसन्तक्यसमाजाया ।
 निष्कण्ठसम्बसस्ता अहियं विप रेहए बसुहा ॥

सीता की शारीरिक सुन्दरता का उपमा रूपक और व्यतिरेकमय वर्णन विचित्रा सरस है ।

ब्रह्ममक्षपत्तनयना कोमुदरपथिवरसरिसमुहसोहा ।
 कुम्बवत्सरिसवचना बाधिमफन्ताहुरन्ताया ॥
 कोमलबाह्यालक्ष्या रत्तासोतज्जकामकरमुपका ।
 करयलमुवेक्ष्यनक्ता, विरिष्यनियम्बकरमोरु ॥
 रत्तुप्यलसमवसना कोमुदयनिषरकिरवसंवाया ।
 मोहासितं न नज्जह, रथिवरं नेव कन्तीए ॥ (२७, १९-१ २)

उपमय जब मन पर विजयी होकर लका को जीतता है तब उसके वर्धन के लिए अपने-अपने प्रासादों के यन्त्रों की ओर मानने में उनके लच्छाह, हृदयबाहुत तथा स्फूर्ति का कैसा स्वाभाविक और सुन्दर वर्णन है :-

नायरवहूहि सिम्ब बहुमुदरिसनमनाहि अहरेयं ।
 ससारितं गवक्ता उद्धा विप वयनकमसेहि ॥
 अन्ना अन्नं वेत्तह, करेण मा ठाहि मन्नाओ सुरियं ।
 ताए वि सा भविज्जह, किं मज्ज न कोउय बहिणे ॥
 मा वयहरेसु वेत्तसु, वहुमुदरिसनमनाहि अहवसे ।
 तीए वि न भविता सा मा कम्भ गवक्कयं एय ॥
 भयहं सही भमिस्स अवसारसु मज्जा भयनमन्नाओ ।
 तीए वि न भविता सा न य वेत्तसि अन्तर विउण ॥
 नायरवहूहि एवं वसानयं तएव वेत्तमाणीहि ।
 हल्लोत्तमुहकसहा भयणवक्का नया सम्भे ॥

जब मानव शक्ति लका में प्रवेश करती है, तब वहाँ के लोग मयदस्त होकर डर-डर भागते हैं । विजयी अपन स्वामी को बहुत से बचाने के लिए अपने-अपने बरों में ऊँची आवाज से बुलाती हैं । अपनी बचप्राप्त और सूर्यता का बड़ा ही मानिक वर्णन किया गया है । कुत्तामार्ग मय से सेती प्रस्त है कि उनको अपने बरों में अलकियों की भी कुछ बुध नहीं रह जाती —

सोऊन पुन्नुभिरन ताण पविट्ठाण जलवओ सुभियो ।
 किं किं ति उल्लभन्तो भयविह्वलिसदुओ जाओ ॥
 सपत्त पवयवत्तं हा ताए महाभय समुत्पथ ।

पवित्रसु भरं सुरतो मा एव तुमं विवाहिति ॥
 हा भह परित्याह, भाउय मा बाह कहु नियतेहि ।
 भवि भाह कि पेच्छह परवसवित्तारियं नयदि ॥
 × × ×
 काएव यत्तियरयवा भउवुया तुदियमेहलकलावा ।
 ह्तावसन्धिय कर, अथा पुन वण्णह तुएत्ती ॥
 × × ×
 ज्ञापेँ एकह हारो ज्ञापेँ कउयकुण्डलाहरेणं ।
 ज्ञापेँ उत्तरिज्जं विनविमवधियं न विज्ञायं ॥ (६७१९-२ २२, २५)

पाप और पुण्य के वश लोगों की अवस्थानों में अन्तर हो जाता है । एक तो वे कुली प्राणी हैं जिन्हें मरने के बाद भी मित्रता छोड़ने को बल नहीं मिलता और रहने को उचित स्थान नहीं मिलता । दूसरी ओर वे बनाइय लोग हैं जो सुख ही नीव छोड़ते हैं, रसीके आहारपान करते हैं तथा मोहो व ऐश्वर्य के बीच में ही जिनका पूरा जीवन बीतता है । हेमन्त ऋतु में जीवन के ऐसे ही दो विपरीत पहलुओं का वर्णन देखिये ।

आकुचियकरवीवा पुरिसा सीएण फुडियसम्भया ।
 सुमरुण्णि जम्पिनिबहं वीया वि जम्पपाउरया ।
 आचडिय वसुपवीणा हाउपानीववा वरवरेत्ता ।
 वारिउसमनिभूया ममेत्ति कामं अकयपुण्णा ॥
 पासायतकत्था वि य अन्ने पुन सीयवाहयरेत्तेणं ।
 वरकत्तपाउयहया कामागम्भुवसमुयत्था ।
 मुँदन्ति सया रसिय आहार कणवमायपविदिहं ।
 कुकुमक्यहारगा अषवीयववा पुक्यपुण्णा ॥

इसी प्रकार स्वयंवर, मन्दिर, पूजामहोत्सव व रीतिकों के प्रत्याग के वर्णन उद्धृत किये जा सकते हैं । बलु वर्जन व आवागम्यवित में जो सरलता और स्वाभाविकता है वही ही रसामिष्यवित में भी । गृहाद, वीर और वरव रसों की अभिव्यक्ति स्थान-स्थान पर हुई है । गीत क्ल से उपयुक्त स्थानों पर भयानक रोह बीजल अद्भुत व हस्त रस के भी उदाहरण मिलते हैं ।

गुञ्जर रस —

माहेस्वर के राजा का अपनी स्त्रियों के साथ मर्मदा नारी में पलवीला का वर्णन कीजिये —

विधिहज्जलज्जन्तविरज्जय-निहज्जजकभरियकूलीराए ।
 सोहन्ती रमणीयो सहस्तकिरवस्स महिकाओ ॥
 एक्का तत्थ वरउण्ण वणयुसं भणुएण जायन्ती ।
 अबहरियउत्तरिज्जा सहसति जसे जह पिम्भुद्धा ।
 ईमावसेण बुधिया उदय नेत्तुण कोमलकरेणु ।
 वन्तस्स हरिसियमणा पत्ताह वण्णउम्माओए ॥
 इन्दीवरपत्तमयणा नेत्तु इन्दीवरं हज्जह जप्ता ।
 अभाएँ ता वि सुरिय आहम्माह सहस्सवत्ताहि ।
 अभा बददुण्ण उदे, महस्सय वासवज्जसंठाणं ।
 अबहरियउत्तरिज्जा छाएद वणं वरयनेणं ॥
 वाएण पणयुविवा मोण परिगिण्ठिण्ण वरजुवई ।
 वीण पुन उवणीया वएण विरएवमायेणं ॥

प्रियाओ वी वाम-मावना, ईर्ष्या, नीच हर्ष राजा मनमुटाव और प्रिय के अनुनय-विनय का रीता गुञ्जर विनय है

कहण रस —

रसरूप के कंचुकी द्वारा अपनी मृदावस्था का वर्णन एक सामिक रूप से उपस्थित करता है। इसी रूपस्पर्शी वर्णन से रसरूप का काव्य रूप उठता है। उन्हें सांसारिक वस्तुओं में अनित्यता के वर्णन होते हैं और वे स्वयं भीसा लेने को प्रेरित हो जाते हैं। इस वर्णन में कंचुकी अपने सभी अर्थों की निर्विकलता का उपयुक्त उपमाओं सहित कलात्मक चित्र उपस्थित करता है।

एवं जराएँ अर्थ मज्जा कर्म विगमयत्तच्छाई ।

तूरन्तस्त वि धमिनं न बहुद परिजुण्यसयई व ॥

जे भासि मज्जा मयत्ता पदमं विपारिदिट्ठिका ।

ते वि य न सीहपेही संपद पाया कुमिष्ठ म्ब ॥

कल्पा वि पदमवयवं निजुणत्ता मम्मपं पि उल्लापं ।

ते सुपहयं पि सई न मुचमिष्ठ पट्ट कुपुत्त म्ब ॥

जे वि मई भासि पुरा वत्ता वरकुड्यकुसुमसंकासा ।

ते वि वरवत्तइवया पडिया मय्य व सुम्माओ ॥

×

×

×

तूरन्तस्त य अर्थ कम्पइ बहुला ह्वन्ति सीसासा ।

लभो य समुपगमइ, यई वि मम्बं समुगमइ ॥ २९ २१-२४ २९ ।

मृदावस्था पर पूर्व-निगाह, और सैनिकों का कोलाहल कोष और जोष में स्फूर्ति के साथ ध्वज संघातन का गगन देखिये—

बहुतूरणिगाणं भवाव बुक्कारवदिमरयेणं ।

न सुणेइ एकमेकको, उत्साव कल्पपडियं पि ॥

थोम्ह वि वलाय एतो, भाक्यो दावणे महागुम्हं ।

संजुमियवसुमईए, गिरी वि भाकमिया सहसा ॥

उल्लको लवज्जलो, पवाइओ माक्को बहुउरेण् ॥

विचरीयं सरियाओ बहुनि समराणुभाणेणं ॥

उमयवसेसु धरवहा मोम्मरसत्तसरणिज्जमाकाई ।

मुचमिष्ठ भावहाइ, उवकाइ य पञ्चकन्ताई ॥

सज्जडा रणभूरा, पट्टमिष्ठ गमाधिपक्कपहरेई ।

निमयकुम्भं सावेन्ता ज्जोमवहुन्वयमईया ॥

भाइठ्ठा रयनियरा वडक्कपहरेवसेसु बाएणु ।

तइ जुम्भित पवराा ज्ह कइसेअं समीसरिय ॥

अजे समुदिठ्ठिया पुल वावरमुह्वा अममारणपसर ।

मुम्मानिठ्ठा सबडहुता रक्कससेअं विवाएन्ता ॥ ५७ २५-३१ ॥

युद्ध के समय और सैनिकों की वतिविधियों का कैसा स्वाभाविक रूप है। आपस में मारपीट करने की चेष्टापूर्ण भाषा तथा उनका उत्साह देखिये :—

हण छिन्व भिम्ब निक्खिन्न उठिदुत्तिदठ्ठं अण पडिच्छादि

पण्डोव ताव मारय सहसुसुम्भत्त भिह्वान्ति ॥ (११ ३१)

पल-प्रतिपल की गर्बीली और जोरापूर्ण स्पर्धा—

मा चाहि कायर तुम्हं दीव न हणानि जं व परकुत्तं ।

तेण वि सो पडिअणिओ अज्ज तुम्हं पेव मट्ठो पि ॥ ११ ३४ ॥

ध्वज चिह्न हो जाने पर एक लड़ा हुआ सैनिक जिस प्रकार अपनी पीछा की स्फूर्ति के साथ संभालता है :—

कोइ मडो सभाई सहा विच्छिन्नवत्तणं पट्टु ।

संवेइ साहु पुरिसो जह नेई विह्वियं सत्तं ॥

रन्तेसु वरिय सत्त्वं आत्मन्यङ्ग परियरं सुहृदो ।
पुञ्जाह बन्धिसमनो सामियपरिहोसपुञ्जुत्तो ॥ (११, १५-१६)

आपस में एक एक का सिर पकड़ कर घस्नाचाव कर रहे हैं । रक्त की कासी चारों तरफ छा गयी है, आहत सैनिक मृषि पर मोट रहे हैं । चढ़ी हुई धूसर बंधकार में अस्पष्टता के कारण प्रतिपक्षी सैनिक अपने ही पक्ष के सैनिकों से मुठ कर रहे हैं ।

सीसगड्डिएकयेकका धूरियापहरैसु केई पहएगि
बधिकपयतोमरोहि, सुहृदा नायगि बभोर्ध ॥
रतासोषवर्ण पिब किमुवरनबाज होख संभार्य ।
आस्य बधेय सेधं पयस्मिरतासपञ्चाम ॥
केएत्त गन्धिसत्त्वा यत्सपहापहवाहिमाभेर्ध ।
पडिउदिठ्यं करेन्ता जये कोऊन्धि महिउठे ॥

× × ×

मयतुरमधुरसत्तकस्य-एवम सञ्जाएह विज्ञाचक्रे ।
अधियाधियादिठिपहा नियवा नियए विज्ञाएगि ॥ ६१-१८-४० ४२ ॥

वेमिस्स रस —

बीमत्स रस के उदाहरण स्वल्प जिता का वर्णन देखिए । मृत शरीर इधर-उधर फेंके हुए हैं । मृत व डाकिलियाँ बिबर रही हैं । मृताशों के मुख से अग्नि निकल रही है, रक्त व पीप की धूर्त्तव्य फैली हुई है, कई जाड़-टोम बाके बहूँ पर मन्त्र की घाबना में ठस्तीन हैं, कौनो इधर-उधर भौंछा रहे हैं, बकते हुए मृतक शरीर, जयकी पशु-पक्षी तथा भूत-प्रेतों की आवाज हृदय को चीका देती है । दुष्प शासन और मयावह है ।

बहुविह्विमा पकीविय, अकन्तउज्जन्तमजयसंभार्य ।
महमूमकन्मरकस—डाहविषेयाऊभीसभार्य ॥
किमिकिकिकिन्तरकस-सिमाभुज्जकस्मि पेयसभार्य ।
कन्जयसत्तपवर, मजयसमोत्तइयममहिबीड ॥
पञ्चमममपुप्फस-सिमिसिमियकन्तवहिउचिष्णुड ॥
डाहपिककन्तकडिड्य-नीयं हण्टममयपण ॥
कडपुवमगहियरउन्तकिम्पमं कयतियिष्णमन्तरण ।
मज्जकरयपममुस-इवाउहवभियनहयप्यं ॥
विज्जासाहापुसुदिठ्य-अंभुस्मिमाताउवियमन्तरण ।
वायसमभहियमाधं उज्जमुह्वसममम्वनणं ॥
कत्तह पेयायविड्य-मजयविकिरन्त पेयसहाणं ।
कत्तह पेयाकह्वं कमुवियमममतामूममव ॥
कत्तह उज्जन्तपिट्ठं अजत्तो भुभुमुगेत्त अम्मुवण ।
भुभुभुभुभेत्तभूमं कत्तह कयपिक्कावोळं ॥
कत्तह ककोरुमवह-उज्जन्तउपुट्ठन्तदिठ्यहाणं ।
कत्तहउतावायविड्य-मजयामिक्कमामुज्जवोपि ॥
कत्तह कवाकवणं, कत्तह मसि भूमभूमिभुधरिणं ।
किमुयवण व कत्तह, आतामाताउत्त वित्त ॥ { ५, ५१-९१ ॥

प्रसंगानुसार कवि ने कर्कश ध्वनियों का उपयोग किया है । जिससे बीमत्स रस की व्यंजना सुचारि हो चडी है । घस्नाचरी वर कवि का अधिकार उपा (Onomatopoea) अनुकरणालयक ध्वनियों की समायोजना प्रसंजनीय है ।

बर्चपाठो की बीमता में भी कवि ने कमी नहीं रखी है । परन्तु उनकी अपनी विशेषता यह है कि बर्चकरण इतना सारा

हैं जिससे बर्ष समझने में दुश्खीला तथा काव्य के बीबी में कृत्रिमता का आभास नहीं होता। उपरोक्त वर्णनों में यथास्थान जो बर्णन प्रयुक्त हुए हैं उनका निवेदन कर चुके हैं। अब कुछ अन्य उदाहरण देखिये —

जीवन की मधुरता का जस के बूझबुझों की गपछटा बिजली की चंचलता स्वप्न की क्षममसुरता तथा इन्द्रमनुष के शक्ति वैभव के साथ तुलना करके एक कठोर सत्य को मार्मिक बना दिया गया है।

बलदम्बजोषमं चकले विजयस्य चकल हवह जीयं जीयं च सुविणपरितुल्यं
 इत्ययमसुविजयसुरिते विजयस्य चकलचकले जीये ।

बिज्ञा ष्टी सुखर है जो धमभिसार भाषण करती है, अन्यथा वह एक तेज हूरी के समान है ।

जा जागह समय-रसं सा जीहा सुन्दरा हजह गोप ।

सुख्यवर्तिनस्तदाय सेसा कुरिय च नववर्तिया । १२५ n

बल्ले पति का चिर वियोग हो गया है, एकमात्र पुत्र ही जिसका सहारा है, वह भी यदि सत्कार को त्यागकर बीसा प्रह्व कर के तो माँ का मातृहृदय तप सल्ला है। उसकी बही बधा होती है जो एक बत्त रक्षित बनू की।

येन न्य वच्छतिहिया कृण्व पञ्चाब् पयस्त्रिंशु ॥ ८१९ ॥

भ्रमण साधनों के प्रयोग का वर्णन करने में उपमाओं की शक्ती देखिए ।

वरणी विष सम्बन्धिता पत्राणि द्वय सम्बन्धस्य परिमण्डला ।

गयुर्नं च निम्नजम्बा मम्भीरा सायर्नं वेध ॥

सोमा निष्ठावरं पिब ते एष दिवावरं च दिप्यन्ता ।

मेह ष्व बीरगस्या विद्वगा इव संय परिशीणा ॥१४७९-८॥

सूचक :-

संसार को विभिन्न प्रकार से एक महासमुद्र एक अटली और एक शीत का समक किया गया है ।

दुःखसमिन्नावयाडे वसायगाहक्यडे भयावसे ।

ममदोमाविष्णीए, परमरमकिलेसकनोले ॥११॥ १-४१ ॥

सौर

भाषाविज्ञानेन विविक्तवित्त्वमहन्तमक्षिणम् ।

नामापठेन राह्य तुमए जम्माव्वी वड्डा ॥ ११७-१७ ॥

बसन्त ऋतु के फले फले वन का सिंह के अंगों के साथ समकालीन वर्णन देखिये —

बंकोलपिप्तलनप्तो, मल्लिमणयणो असोयवसनीहो । कुरवयकपुल्लवसणो सव्वाएसुकेसुपुहविहो ॥

सुसुमरवर्षिभरंगो ब्रह्मसूक्तपासनसिद्धकरणो । पत्नी ब्रह्मसूक्तीहो ययनहृदयार्ण मयं देवतो ॥१२७॥

उत्प्रेषण -

सूर्य अपनी स्वाभाविक गति से जस्त हो रहा है परन्तु कवि छत्रेसा करता है कि वह जपसर्ग के दर स भाग रहा है ।

तावन्निव मत्तमात्रं महत्तमं भव्यं दिव्यसनाहो ।

सुखसुगमस्तु व भीमो किरणवसेन सम नदृष्टो ॥ ३९ २३ ॥

सम्प्रदायीय व्यवहार सभी विद्यार्थी में कठिमा फैला देता है। परन्तु यदि कल्पना करता है कि यह तो दुर्जन स्वभाव है, जो सज्जनों के सज्जक चरित्र पर नाशिक पोतता है।

सञ्जराह तमो ययम महत्तन्तो दिसिबहे दसिबबण्यो ।

सुखमयपरिचयस्य नमोऽहं तां पुण्यं सहायो ॥२-१॥

प्रान्तिमान -

नदी में राम और सीता बलबीड़ा में भण्ड हैं । उस समय श्री सीता के मुँह से बमल समझकर उस पर झपटते हैं ।

अहं ते तत्त्वं मनुष्या राशेन समाह्वया परिममेत ।

सीयाहं वयनकर्मणे निरुन्ति पञ्चमाह्वयिषाए ॥४२ २१॥

मुद्रालंकार—प्रत्येक शब्दों के अन्तिम पक्ष में इस अर्थकार का प्रयोग हुआ है । इस प्रकार एक विशेष अर्थव्यञ्जनात्मक शब्दों से कवि ने अपने नाम का निर्देश किया है ।

यहो मरानं तु समत्पसोए, अवदिठ्यानं पि ह मन्मथमनो ।

समन्त्रियं बं विमनं तु कम्प करेह तानं सरणं व क्षिप्य ॥६३ ७२॥

श्रुतिपदों में कवि ने अम्बहार, बुद्धि, सबाचार, नीति व चर्च सम्बन्धी वार्ताओं का प्रयोग कर कर्मात्मक को प्रभावशाली बनाया है ।

मेहेय विषा दूदठी न होह न य बीयवर्जियं सस्त ।

तह बन्नेण विरहिणं न य सोक्क होह बीवानं ॥४ २६॥

अहं एकदमि तहबरे वसिठनं पक्षिषो पयाममि

वन्ममि वस विषाको एक कुटुम्बमि तह पीवा ॥५ १८४॥

इस प्रकार उदाहरण अन्तर्गत आचार्य जीवन्त के अनुभवों का हृदयस्पर्शी प्रतीकरण हुआ है ।

येको येको वि बरे कायलो नावसुहो नियनं ।

सरियाठ कि न येच्छह, विमूहि समूहमुयाओ ॥१४-१२४॥

धार्मिक उपदेश के समय दृष्टान्त और निदर्शना के समुचित उपयोग का एक नमूना देखिये —

छत्रुण माणुसत्तं जस्स न बन्ने सया हवह चित्तं ।

तस्स विर करमखलं अयं नदठं चिय नरस्स ॥२ ८ ॥

अन्तर्गतवास का उदाहरण देखिये । सुधीर राम की शरण में जाने में पहले सोचता है :—

वन्ममि तस्स सरणं सो वि ह छणीकरो होठ ।

तुत्तावत्पाण कए होह सिनेहो मरण नियम पि ॥४७ ५॥

अन्तर्गत रहित श्रुतिपदों का भी काफी प्रयोग है । अनुमान् राबन को सचेत करता हुआ कहता है —

पत्ते विमासनाओ मासह बुद्धि मराय निम्बुत्तं ॥५३ १९८॥

मन्दोदरी राबन को समझाती हुई कहती है कि —

कि विपयस्स वीरो विग्गह वि ह मग्गनदुए ॥७० २७॥

जन्म व बीमबधाली कृम में अग्न में पर भी महिला को परमार्थ में आना ही पड़ता है । वह सब अपने पित्रमूर्ति में गयी यह सचती —

परमेह सेवक थिय एस सहाओ महिमियान् ॥६ २२॥

एक रात्री अपन पति का आचरण सुधारने के लिये परामर्श देती हुई कहती है कि जैसा राजा होया वैसी ही प्रजा होती ।

पारिसवम्मामाओ हवह मरिणो हहं वसुमहीए ।

पारिस मिभोग निरओ अहिणं चिय होह सम्भरणो ॥९३ २८॥

कवि कहता है कि कुछ आगति व व्याप्ति के समय में कोई चिन्ता का साध नहीं बना है । यह सोचना ही मुझमें है जो नाम आता है ।

न पिया न भिष माया न भाया नय जन्मसकन्धा ।

बुम्भमि परिराण जीवरन उ अम्मरहियगन् ॥१ ६ ३६॥

छन्द प्रयोग —

वदन्वर्णिय में माया नावक नाविक छन्द का मुख्य रूप में प्रयोग हुआ है । तत्कालीन कवि अपनी रचनाओं को तन्मा में आचारण जनों के समक्ष पढ़कर सुनाया करते थे । इनलिये सुविधा सरलता व सुदीर्घता के कारण माया-छन्दा का ही

प्रयोग करना अच्छा समझा जाता था। पद्मचरित के प्रथम सर्ग से यह स्पष्ट है कि कवि अपनी रचनाको परिपक्व में घोषामर्गों के समस्त पङ्क्तियों में रखा है।

एष चिय परिषाए, मरग जिसाह बहुविषयाई ॥ ११४ ॥

— — — — — रस्य गाहाहि पायडफुडरस्य । विमलेन पद्मचरितं सख्येन निषादेह ॥१३१॥

सम्पूर्ण रचना गाथा छन्द में निबद्ध है। परन्तु प्रत्येक सर्ग के अन्तिम पद में छन्द बदल गया है। उन अन्तिम पदों में मुख्यतः वर्णछन्दों का प्रयोग है और अन्य स्थलों पर गाथा छन्द के ही मध्द प्रयोग हैं। सर्गों के मध्य में भी यन्त्रतन वर्णछन्दों का प्रयोग हुआ है। वर्णछन्दों में वसन्तविलास उपजाति मालिनी इन्द्रवज्रा उपेन्द्रवज्रा हचिरा शार्ङ्गविनीति आदि उल्लेखनीय हैं।

बाठ बरों के प्रभाविका नामक वर्ण-छन्द का उपयुक्त प्रयोग किया गया है। हनुमान और इन्द्रजित् के सैनिकों के बीच युद्ध का दृश्य है। प्रतीत होता है कि युद्ध संगीत के ताल और ताल के साथ सैनिकों के पैर भी ठट रहे हैं तथा बही ताल और ताल इनको समझ के किय प्रेरित करता हुआ जोष दिया रहा है।

सहामिच्छजडजया पद्मवायवारिया । विमुक्कजीयवन्धया पडन्ति ठो महाभडा ॥

सहामिच्छजडजया कसन्तवारुवामरा पद्ममाउहाह्या तय मया सुरगमा ॥

पद्ममिच्छमत्तया जुडन्तविच्छमोत्तिया । पण्डुवाजडुत्तिया पडन्ति मत्तकुम्भरा ॥

विच्छिष्टहेमनिम्भिया विच्छिष्टकजडट्या । पद्मवायवुन्धिया तय मया महारहा ॥१३११ १३३॥

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि पद्मचरित प्राकृत भाषा का प्रथम महाकाव्य है जिसमें रस साक्षात्कर्म वर्णनो व अलंकारों की योजना बहुत ही सुन्दर बन गयी है। यह उत्तरकालीन कवियों की हविमता से बिल्कुल परे है और हवीकिय एक साधारण व अस्पष्टिहित पाठक के लिय भी सुपाठ्य व सुबोध बन सका है।



पुष्पदन्त की रामकथा

(लै०—डा० देवेन्द्र कुमार)

(१) पुष्पदन्त—अपभ्रंश के बहुत बड़े बन्धन । १ बी और १ बी सही के मिश्रण-विन्दु पर समता बान्न हुआ । अपभ्रंश ही नहीं समूचे भारतीय साहित्य में पुष्पदन्त का कुछ निराला ही स्थान है । यह निरालापन उनके व्यक्तित्व और कृतित्व दोनों में है । वह पंडित हाकर भी फककड बे । उनके व्यक्तित्व में वहाँ स्वाभिमान की उम्र ज्वाला थी वहाँ माधुर्य नम्रता की छीतलभारा भी । उनकी कठोरता भावुकता को बचाने का ही एक आवरण थी । पूरे बारह वर्ष तक वह बनकर साहित्य सामना में सगे रहे । जाबदस्तताओं के पहराग से परे और समय की छाया से दूर । उन्होंने को कुछ किताबें बहुत मूल्य और परंपरा के अनुरोध पर ही फिर भी उसमें मौलिक सजीवता है । वह सजीवता को समय की बुनती ही नहीं स्वीकार जाती बरन् उसपर खेचती है ।

(२) उनके समूचे साहित्य में रामकथा विशेष स्थान रखती है । क्या की मित्रता केवल का वृत्तिकोण और सामंजसता के मिश्रण से यह क्या राम के बारे में नवीन सम्य प्रस्तुत करती है । यह सब है कि पुष्पदन्त की रामकथा एकदम उनकी अपनी नहीं है । फिर भी उसकी कुछ अपनी विशेषताएँ हैं, और यह बात सभी प्राचीन भारतीय लेखकों के बारे में सब है । इनका मुख्य कारण यह है कि राम कवि के युग में यथार्थ की अपेक्षा यदा के विषय बन चुके थे । उनसे प्रेरणा लेने के बजाय उन्हें यदा के कूल बहाना भारतीय साहित्यकार का युगकर्म बन गया था । राम रोम रोम में रमे हुए हैं या नहीं इसमें कोई विवाद या सन्देह है पर भारतीय काव्य में राम रमे हुए हैं—यह सबेह से परे है । और इसलिये—हूर नए युग में राम का काव्यमय स्वरूप बदला । इतिहास राम के बाव था है और पौराणिक सत्यताओं के आधार पर राम के कुछ ऐतिहासिक व्यक्तित्व की स्थापना करना सन्देह का काम है । फिर भी राम के बारे में कई वृत्तिकोण हैं । सर्वम ऊर्ध्व परमस्वरूप मानता है । धर्म उन्हें समबान् के रूप में पूजता है । पुत्रपुत्र में वह अनन्तार है और साहित्य में वास्तव । जब हम काव्य इतिवृत्तों में अहित उनके चरित्र को देखते हैं तो अगता है कि राम व्यक्ति नहीं प्रतीक है । ऐसा प्रतीक जिसे बहसना मनवाहा उपलब्धी रही और बुनभान्ता उसे अपनी छविय का आधार देती रही । फिर भी एक बात होकर युग के लिये सब है, और वह यह कि राम युग उदरता की अभिव्यक्ति के समर्थ और अनुरोध माध्यम रहे हैं । किताबा पुष्पदन्त के राम भी ऐसे ही परंपरा के राम हैं ।

(३) उनकी चरित्र रेखाएँ वही पुत्रपुत्री की पुरानी । जीवन भी एकदम सब । फिर भी पुष्पदन्त की रामकथा में कुछ ऐसी बातें हैं या हिन्दू रामकथा से ही नहीं दूसरी जैन रामकथाओं से भी मिल हैं । इस मिलता का मूल बिन्दु यह है कि पुष्पदन्त के अनुसार राम और सीता का विधोम उनके पूर्व जन्म के पाप का परिणाम का इसके लिये राजग को ही बोली व्यूहना ठीक नहीं वह एक निमित्त था । बनि वहाँ यह बताया जाता है अनुरोध को वर्तमान परिस्थिति के लिये दूसरी ही नहीं बरन् उसके स्वन के नाम की उत्तरदायी होने हैं । इनलिये उनके विस्तार के साथ राम-लक्ष्मण के पूर्व जन्मों की पीढ़ियों का उल्लेख दिया है जिससे अनुसार पुन जन्म में राम और लक्ष्मण राजा प्रजापति और उसके मंत्री के पुत्र थे । उनके नाम थे चन्द्रचूष और विजय । एत वात् उन्मत्त नगर सेत शीतल की पत्नी भुवनेश्वरी का अपहरण किया । इस वर राजा ने उन्हें जलन में से बाहर मार दाज्ज भी जाना थी । यकिया ने मारने की अपेक्षा जैन साधकों को उन्हें धीप दिया । दोनों ने बीसा सेवर तप किया । अपने जन्म में वे राजा दशरथ के दाई राम और लक्ष्मण के नाम से जन्म हुए इस प्रकार राम का सीता विधोम उनसे पूर्व जन्म की पत्नी की प्रतिधिया थी । पुष्पदन्त की रामकथा में दशरथ के तीन ही बेटे हैं । राम लक्ष्मण और लघुन । रामकी बी का नाम बीसाया न होकर 'सुबल' का और लक्ष्मण की माँ बीनेयी थी उनकी गमकथा में भरत का अस्तित्व ही नहीं । इसलिये भरत ने गरुडि प्रमत्ता का हथमें अयाव है । बनिने राम ने बचपन का जन्म ही जन्मता परिचय दिया है । उनके अपार पर दाज्ज भी वह गरुड है कि राम का बचपन मानन्तुमाओं की तरह बीता । राम के पिता के बारे में यह सबेह महत्त्वपूर्ण है कि पहले वह शिवायुक्त मम लक्ष्मण में यहूती भावना रखने थे । बाद में वह उनके विरापी बन गये । पटनायक के

इस परिचयन का कारण प्रोजेक्ता बंठिन नहीं। पुष्पदन्त नीतिवादी धार्मिक सेलक ब। कर्मफल प्रधान अर्थिक संस्कृति में उनकी धृष्टी आस्था थी। उनकी यह आस्था रामकथा के विस्तारकर्म में पय-पय पर देखी जा सकती है।

(४) उनकी रामकथा का दूसरा महत्वपूर्ण मोड़ है राम का यज्ञ की रक्षा के स्थित जाना। ममूषी रामकथा के महत्वपूर्ण प्रसंग दो ही हैं। एक यह और दूसरा राम का बनबास। एक में राम का सीता से विवाह हुआ और दूसरे में उनका वियोग। दोनों ही मायामा ने राम के जीवन को सबसे अधिक प्रभावित किया। राम यज्ञ की रक्षा के स्थित जाने हैं। पर बधिर के अनुपेक्ष पर गरी प्रत्युक्त राजा जनक के निमंत्रण पर। पुष्पदन्त के अनुसार जनक भी यज्ञवादी थे ब्रह्मवादी नहीं। वहाँ पहुँच कर राम ने रक्षा करने का बड़ा हिमामूलक यज्ञ का धार्मिकपूजक से विरोध किया। उन्होंने जो तक दिया—उमस सोमा की यज्ञ में आस्था उठ गई और ब्रह्म जनक न अपनी बटी राम को ब्याह दी। सीता के साथ राम टाटबान स बगोप्या सीन धाए। नगर प्रवेश के पहले उन्होंने जिन भगवान् की पूजा-बचना की। राम राजा के पुत्र थे सक्रिय युद्ध की उत्सुकता उनके मन में हुना स्वाभाविक बात थी। उन्होंने पिता से काटी पर बहाई करने की आज्ञा माँगी। राम विस्तारवादी तो नहीं ब पर अपने पूर्वजा की पंथी कोना उनके स्वाभिमान को स्वीकार नहीं था। काटी पहुँच बगोप्या के बधीन की पर बाग में स्वाधीन हो गई। पिता की अनुमति पाकर राम सबस-बस कापी पहुँचे पर युद्ध की नीयन नहीं आई। काटी बाळा न उनकी अधीनता मान सी। बमबमाटी ध्वजको और भगलमय तोरणा के बीच कापी क मागिका न उनका भय स्वागत किया। कामदेव को भी मान देन बाग राम क सोम्य की देखकर कापी की बनिताओं का कुछ हास था। राम ने कुछ समय अपने नये राज्य में ही रहन का निश्चय किया। इसी बीच जनमन में तुफान मचाया हुआ बसन आ पहुँचा।

(५) राम अन्नपुर के साथ बसन की बीका-बहार शुरू कर पड़। ठीक इसी समय नारद ने जाकर राबन से सीता के सोम्य का बतान किया। राबन सीता पर आत्मक हा गया। नारद न यह जानबूझ कर किया। सीता राबन की बटी थी। पर प्रेमविधियों के अनुसार वह राबन की मृत्युवा कारण बननी। इसलिये उसने उसे बगने ही फिरवा विद्य पर बिबि का बिबान देखिये। पिता पुत्री पर आसक्त था। बिभीषण और मापीक ने उसे बहूनेरा समझाया पर धर्म। नारद का यह प्रसंग भी पुष्पदन्त की रामकथा को दूसरी राम कथाका स मित्र करता है। जिन प्रकार राम का कनी-विषय पूज के बम का फट का उसी प्रकार राबन की आत्मक भी उसके पूज मन्वार का फट था। स्वर्ग का प्रलोभन मरक का भयमन का आरपण और सीता के उपदेस राबन का हृदय बबलन में बसमय रहे। सीता के बिना उस जीवन और राज्य मूना-मूना सग रहा था। उनका बानी बहुत पन्ध्रमुनी (दूसरी कथाओं की पूर्वमत्ता) को सीता को पुसमान मबा। जब कोई अपनी बटी पर ही रीम जाय ता बहुत न सहायता के मेन में उस कथा बुराई हो सकती है? पन्ध्रमुनी न बिबकट क बीदासन में जब सीता को दाग तो देखनी पड़ गई। उन अपना सोचन फीका लगा। इसीलिये शायद वह बुधिया का रूप बना सीता के पास पहुँची। सीता का मन देन क स्थिरे उनमें दूर की पास बसी। सीता के रूप और सोम्य की प्रशंसा कर, स्वयं उपरर बगने प्रेम में जनन स्थि एने ही रूप सोम्य की बामना की। इस पर सीता न उसे फटबाप कि पनि नैमा सी हो स्त्री को उनी में मनोय करना चाहिए। आपना का भय मोक्ष हुना चाहिए न कि रूप और सोम्य। पन्ध्रमुनी न टाट लिया कि रूप और सोम्य नैमी नीतिन बानों की मोया सीता आत्मा में बिबबान बरती है, इसलिये उसे हिमना बंठिन है। उनका कारण राबन ने बाट बह दिया कि सीता देखो का हिमना बंठिन है। राबन सिद्ध हो उठा और सीता का बगहूष के लिए बिमान में बैठन बन पड़ा। बिबन में पहुँचकर उनका देना कि प्रहृति की रमणीयता ने रमणी के नीयन में बार बार मना स्थि है। राबन का माया मापीक न मोन के मूस का रूप कारण कर राम को भयमाया और राबन सीता को मेजर बनना बना। इसर राम सीता के विषय में बुनी थे और उपर सीता राबन की निरनुधाता में आत्मकित। राम उनकी मोक्ष में लन रहेपर कुछ पना मरी बजा। बपी बगोप्या में बगम्य बीबि थे। उन्होंने सल के आचार पर बगोप्या कि सीता को राबन हन के गया है। राबन भी राम की मराना का स्थि आ गया। मुदीक और हनुमान भी उनके मरवाणी बन गन। राम न भी मुदीक को उनका भाई बानि के राज्य बिबान का बसन दिया। हनुमान सीता की गजर मेन मबा मया और भयम का रूप धारण कर उनका सीता मे से की। उसे डाइम बंधाया। जब वह राम के पास बामन आया तो उन्होंने उसे गले लगा दिया। उपर जब मंदारकी का माग्य हुमा कि सीता उनकी ही कननी है, तो उनका राबन को बहुत मयमाया पर धर्म।

(६) राम युद्ध की अनेका धाति ने पक्ष में ब। उन्कार से अधिक मरहब बहु बाजबीन का देते थ। इगलिये लरमन

के विरोध के बावजूद भी राम ने हनुमान की एक सेनापति की हैसियत से दूध बनाकर भेजा। हनुमान और रावण में बर्ताव हो ही रही थी कि दूसरे कोड़ाओं ने उसका अपमान कर दिया। हनुमान आगबनूका हो गया। वह चुनौती देकर भा गया। जब युद्ध के बिना जाय नहीं था। राम ने कूच कर दिया। बीच में उन्होंने विचारें सिद्ध की। दोनों वधों में बनकर फड़ाई हुई, और रावण सक्षम के हाथ से मारा गया। युद्ध के उस अग्निप्लव में सोने की कंका जलकर राख हो गई। छाप दूध कदवा से भर उठा। रावण के अन्त पुर से जो हाहाकार उठा उसमें मरोहरी का स्वर सबसे ऊँचा कदम और बमीर था। विनीयन भी आत्मगद्गति में डूबा था रहा था कि उसने अपने माँई से विद्रोह क्यों किया। रावण की सब याथा निकली राम भी उसमें सम्मिश्रित हुए। पुष्पवंश की रामकथा का यह सबसे अधिक मागवी प्रसंग है। रावण के जीवन का उन्मूलन कवि के कर्णों में बेसिए :—

रायाएतें जगकर्णार्णव

जगहि जगहि उन्मादर रावण

होह सुखि वि मयपुत्रसारथ

परवारेण सम्पू कबुवारव ॥२० पु २ ७८, २५, १-७॥

राम की आज्ञा पाकर जब को कैंपा केनेबाके रावण को बार लोगों ने कंबो पर उठा किया। रावण तो रावण था। इन्द्र भी यदि दूसरे की स्त्री का हरण करे तो उसे हुक्का बेचना पड़ता है। जीवन की क्षणभंगुरता और मनुष्य की अनेकता का सुन्दर व्याख्यान इस रावण-माया के वर्णन में अंकित है। राम को व्यक्तिगत कारण से रावणसे कड़वा पड़ा किसी सांस्कृतिक घृणा या जातीय द्वेष के कारण नहीं। जब में राम ने पहला जो काम किया वह था महु-नलमो और हाहा-अयोधियों की पूजा। फिर मरोहरी को सार्वभौम और विनीयन को रावणपट देकर वह विभिन्नय के लिये निकल पड़े। दोनों लक्ष्य पड़ी पीठकर वह जयोम्या भास जाये। बहुत समय तक राज्य करने के बाद लक्ष्मण की मृत्यु हो गई। इस घटना से राम का मन संसार से ऊन गया। उन्होंने शिवमुक्त नाम के जैन आचार्य से बीसा से ली और तप कर अंत में मोक्ष प्राप्त किया।

(७) प्रस्तुत विस्तारण का पहला निष्कर्ष यह है कि पुष्पवंश की रामकथा में राम का वर्तमान जीवन उनके पूर्व जन्म की एक प्रतिक्रिया थी। बहुविधा, बहुपत्नी प्रथा कैंकेयी के बदलाव से राम के मुक्त-हुल का कोई सीधा संबंध नहीं। कैंकेयी और मरु के प्रसंगों की तरह रामचरित की उत्तरकाशीन घटनाएँ भी इसमें नहीं हैं। राम की कंका याथा किसी प्रेरक कदम का परिणाम नहीं थी। वह बस उनकी विभिन्नय के अभिमान का ही एक रूप थी। इसलिये कला विज्ञान के बाद राम सीधे घर न जायत, विभिन्नय के लिये बने जाते हैं। सीता के बीच पर कवि को छली भ्रष्टा है कि सामाजिक अविस्था को दूर करने के लिये अग्निपरीक्षा की कल्पना उसे अस्वीकार है। उसकी दृष्टि राम की विधायक वैरता के चित्रण तक ही सीमित है, सीता के चरित्र की परीक्षा का प्रश्न उनके सम्मुख ही नहीं। पुष्पवंश की रामकथा सामाजिक घटनाओं और पारिवारिक घरेलूताओं को छेद कर नहीं बसती वह बस सिद्धान्त की अटक रेखा पर बसती है। विस्तारण से अभी यह बात उठाना ठीक नहीं कि कवि के इन परिवर्तनों के मूल स्रोत क्या हैं। पर यह स्पष्ट है कि उनकी रामकथा में पूर्ववर्ती सभी कथाओं का मिश्रण है। कट नाएँ परपरामत हैं पर उनके स्वयं में और परिणाम नए हैं। उन पर कवि के विचारों की छाप है। प्रमुख पात्रों के चरित्र और मुख्य घटनाओं के अन्त में कवि के जीवन निष्कर्ष प्रत्यक्ष प्रतीकित हुए हैं। उदाहरण के लिए कवि का यह धार्मिक विराट्वा था कि प्रत्येक भौतिक वाचना मनुष्य के चरित्र को गिराती है। आध्यात्मिक लक्ष्य के बिना मनुष्य के चरित्र में दृढ़ता नहीं आ सकती। उसके इस विराट्वा को ठीक इसी रूप में उस प्रत्यक्ष में देना या सनता है जब रावण की बहुत पहले-महान् सीता को पुनर्प्राप्त आती है। कवि पुष्पवंश की सामाजिक आरतों में उत्तरी आस्था नहीं थी जितनी आध्यात्मिक आरतों में। इसलिये हम जट्टय से मेल जानेवाली घटनाओं को ही उन्होंने अपनाया है। जो सनता है इसका कारण कवि का एकान्ती जीवन हो। पुष्पवंश की कथा के अनुसार राम एक सामन्तकुमार थे। उनका बचपन आमोद प्रमोद में बीता और जीवन विराट्वा एव विभिन्नय में। पुराणों और त्याग की उमरें बनी नहीं थी पर उसका उपयोग उन्होंने आध्यात्मिक जीवन में किया। राम के स्वभाव में भारतीय राजनीतिज्ञों की वह नीति अतिरिक्त है जो युद्ध के अभाव धार्मिक में विराट्वा रखती है। साहित्य और भाषा की दृष्टि में उनकी इस कथा का महत्त्व इनसे भी अधिक है क्योंकि उसमें भाषा का अलंकरण और भाषा की तबीयत का मेल कवि की भाव्य प्रतिभा का सुन्दर प्रतीक बन गया है।

अपभ्रंश भाषा के सन्धिकालीन महाकवि रङ्गधू

(ले० राजाराम जैन एम०ए०)

व्यक्तित्व और कृतित्व —

अपभ्रंश-साहित्य के इतिहास में महाकवि रङ्गधू अपना विशिष्ट स्थान रखते हैं। पुराण आख्यान चरित सिद्धान्त आचार एवं अध्यात्म जैसे विभिन्न विषयों पर उनकी समर्थ लेखनी से कई प्रतिनिधि रचनाओं का लुब्धक हुआ है। इतना ही नहीं उन्होंने अपनी रचनाओं में विभिन्न प्रचलितियों के माध्यम से मध्यकालीन इतिहास संस्कृति एवं कला के उन स्वरों को भी अभिव्यक्त भी है जो प्रचलित इतिहास के प्रयोग में कई कारणावधाय स्वतंत्रतापूर्वक नहीं मिले आ सके थे। इसके अतिरिक्त एक अन्य विशेषता यह है कि इनकी रचनाएँ उस काल में लिखी गई थी जब कि अपभ्रंश भाषाएँ हिन्दी का रूप नहीं पा रही थी। अतः रङ्गधू-साहित्य सम्प्रदायी होने के कारण भाषा-विज्ञान की दृष्टि से भी अपना एक विषय महत्त्व रखता है।

महाकवि रङ्गधू अत्यन्त सहृदय एवं मायुक कवि थे। उन्होंने अपना सारा जीवन परीपकार में ही समा दिया था। उनकी किसी भी रचनाएँ हैं वे प्रायः सभी उन्होंने अपने भक्तजनता के विभिन्न किन्हीं थी। अपने आचार-विचार एवं कवित्व क्षमता से उन्होंने अपने समकालीन गोपाचल-गणेश कुंजरसिंह तथा उनके पुत्र राजा कीर्तिसिंह को अपना परमभक्त बना लिया था। उनकी के समय में त्वाभिर का किताब जैन संस्कृति एवं इतिहास का गद्य बना। कहते हैं कि लगभग ३३ वर्षों तक बहू जैन मुनियों का निर्माण-कार्य होता रहा जिसमें राजा कुंजरसिंह एवं कीर्तिसिंह ने भाग्य रूप से व्यय किए थे।

अतः राजाओं के साथ ही कवि ने अपने विज्ञानों मक्तों नवरसेठों एवं भट्टारकों आदि की विस्तृत प्रशस्तियाँ मिलकर एक बोर बहू उन्हीं धर्मों-धर्मों तक अमर कर दिया बहू निरुक्त का ऐसा कोई विशिष्ट परिचय अपनी रचनाओं में नहीं मिला जिससे कि उनका सभी जीवन चित्रित किया जा सके। फिर भी उनकी कुछ ग्रन्थ-अवस्थितियों आचार पर मनुकरी दृष्टि से जो कुछ भी पता चल सजा है उसके अनुसार उनके जीवन का परिचय इस प्रकार है —

कवि परिचय :—

महाकवि रङ्गधू काव्यरस मायुराण्य के एक भट्टारकीय विद्वान् एवं महाकवि थे। वे सम्भवतः पद्यावली भास्कर के पिताजी थे। वे जाति के पद्यावति पुरखाले थे। इनके पितामह का नाम था सत्पति देवराय तथा माता का विजयपी और पिता का नाम था हरिसिंह सखी^१। हरिसिंह सखी एक सम्मानित विद्वान् एवं कवि थे। उनका यही पाण्डित्य एवं कवित्व रङ्गधू की विरासत में मिला था जिसका कि भाग सम्भवतः उन्हें म था। एक दिन जब वे अपने जीवन का मध्य निश्चित न कर सकने के कारण व्यास एवं निराधर थे सभी उन्हें भिन्ना जा गई। तभी स्थिति में उन्हें सरस्वती देवी ने स्वयं देकर काव्य रचना की प्रेरणा दी —

विभिन्नतरे बिट्ठ सुयदेवि सुपसम्प ॥

आहासए तुम्ह हउ जाए सुपसम्प ॥

परिहरिहि मणित करि भन्नु भिनु कम्प ॥

सत्पण्ड भा डरिह भउ हरित मइ सम्प ॥

तो देविमयनेन पडिजवि साण्डु ॥

उपसम्प सयनाउ उडिठउ वि पयण्डु ॥ (सम्पति १११२-४)

मन्त्र प्रमुदित (मना) सरस्वती देवी ने स्वयं में (मुझे) बतान दिया (तथा) बहू (कि) मैं तुम पर प्रसन्न हूँ। मन की चिन्ता छोड़ है मय्य (तु) निरन्तर (प्रतिबिम्ब) भाव्य (रचना) किया कर। तुम्हें तो से मग डर, (क्योंकि) मय सम्पूर्ण

युधि का अपहरण कर देता है। उस वैधि के बचनो से प्रतिबुद्ध हो (मे) आगन्वित हो उठा। उसी समय मेरी निजा टूट गई (और मैं) विस्तर से उठ बैठा।” इस स्वप्न में कवि को प्रबुद्ध विपत्त बसा दिया था। यही कारण है कि वे अपने मत्स्य जीवन में भी ऐसे विस्मय अपभ्रंश साहित्य का निर्माण कर सके कि जिससे स्वयं एक छोटा सा स्वतंत्र प्रकाश्य बन चला है। उनकी रचनाओं में से अभी तक २३ कृतिओं का पता चल चुका है जो विभिन्न साहित्यमंडलों में सुरक्षित हैं तथा अब प्रकाशन की राह जोड़ रही है। उनकी उपलब्ध रचनाओं के नाम इस प्रकार हैं —

रचनाएँ — (क) पुराण साहित्य— (१) हरिवंश पुराण तथा (२) महापुराण।

(ख) कथा-साहित्य— (१) पुष्पाधर कथा कोष (२) अणुबनी कथा तथा (३) सम्पत्कव कौमुदी।

(ग) चरित-साहित्य— (१) पार्वतचरित (२) सुकोसल चरित (३) मेघदूत चरित (४) पद्मचरित।

(५) वनकुमार चरित (६) सम्मति जिन चरित। (७) बीरवन्द चरित

(८) करकड चरित (९) श्रीपाद चरित तथा (१०) मसोबरचरित।

(घ) आचार तथा विद्वान्त— (१) वृत्तसार (२) उपदेशरत्नमाला (३) आत्मसंशोध काव्य

(४) सम्पत्कव गुणनिर्णय (५) सम्पत्कव पुण्योद्देश्य तथा (६) विद्वान्तसार।

(च) पूजा-पाठ— (१) वराहमय्य जयमास तथा (२) सोमहकारण पूजा एवं जयमास।

उक्त रचनाओं की नामावली तथा विषय प्रकार देखने से स्पष्ट प्रतिभासित होता है कि कवि का ज्ञान बहुमुखी तथा प्राकृत एवं अपभ्रंश भाषाओं पर उसका असाधारण अधिकार था। कवि की रचनाओं में अपने आश्रयवस्तुओं के प्रति आशीर्षजन संस्कृत स्वरूपों में लिखे गये हैं। उनके संबन्धन एवं धीमी को देखते हुए यह प्रतीत होता है कि वे संस्कृत भाषा के भी अच्छे विद्वान् थे। अन्य एक शब्दशास्त्र का व्यवस्थित ज्ञान तथा काव्यों में स्वाभाविक प्रवाह इन्हें पर भी अपना उत्कर्षा आदि अलंकारों की रचना दर्शनीय है। सात रस की प्रयुक्तता होने पर ही रङ्ग-साहित्य में प्रसन्नवद्य भृंगार, वीर, रौर, वीरसद आदि विविध रसों का सुन्दर परिपाक हुआ है। कल्पनाएँ आनवीय एवं लोकोक्तिता तथा मुहावरे वन सामान्य के बीच के ही प्रयुक्त हुए हैं। प्रकृति-चित्रण एवं नगर-वर्णन जहाँ एक ओर कवि के रचना-कौशल की सूचना देते हैं मानव-जनन का एक सजीव इतिहास भी उपस्थित करते हैं।

काल-निर्णय —

महाकवि रङ्ग की जन्मतिथि अथवा कार्यकाल के प्रारम्भ की कोई भी स्पष्ट सूचना उनकी रचनाओं में नहीं मिलती यह पहले ही कहा जा चुका है, फिर भी हम निम्न आध्यात्म्यतर प्रमाणों के आधार पर कार्यकाल के प्रारम्भ आदि का निर्णय इस प्रकार कर सकते हैं —

(१) महाकवि रङ्ग ने अपनी एक रचना “सम्पत्कव निरुपण कव्य” में उसका समाप्तिवाक्य वि सं १४९२ विना है। इसकी रचना कवि ने तीन मास के अन्त्यकाल में ही की थी। प्रस्तुत कृति में इसकी पूर्ववर्ती किसी भी रचना का उल्लेख नहीं है।

(२) कवि का एक अन्य शब्द “सुकोसल चरित” है जिसकी रचना वि सं १४९९ में समाप्त हुई थी। इसमें कवि ने अपनी पूर्ववर्ति (१) मेमिचरित (२) पार्वतचरित तथा (३) वनमहा पुराण नामक तीन रचनाओं का उल्लेख किया है। ‘मेमिचरित’ के निर्माण में ब्रह्मचारी बेल्ला की काफी प्रेरणा कवि को मिली। ब. बेल्ला महारक पुनर्जीति के विषय अथवा भक्त ने। इन भ. पुनर्जीति का समय वि सं १४९८-७३ है। अपनी एक अन्य

(१) वे सम्पत् — ४१४५८-११

(२) वे सुकोसल — ४१२९१-३

(३) वे सुकोसल — ११४५८

(४) वे हरिवंश — ११९११११

(५) वे महारक सम्प्रदाय — ९४६

इस "पद्मपुराण-चरित" में कवि ने इसी भ० गुणकीर्ति को अपना युक्त भी माना है। इसका अर्थ यह हुआ कि कवि ने १४९८ से १४७३ के मध्य तक अपनी रचनाओं का लेखन प्रारम्भ कर दिया था। 'नमि चरित' में कवि ने अपनी जिन सात रचनाओं का उल्लेख किया है उनके परिमाण को देखते हुए उक्त काल उपयुक्त भी प्रतीत होता है। इस प्रकार वि. स. १४९८-७३ के बीच का समय कवि के ग्रंथ लेखन का प्रारम्भकाल माना जा सकता है।

(१) कवि यहिनु इत अपभ्रंश-भाषा के "दासिनाय-चरित" में उल्लिखित पूर्ववर्ती कवियों में महाकवि रघु का भी स्मरण किया गया है। उक्त रचना वि. स. १५८७ में लिखी गई थी। इसमें बिबिध होता है कि कवि रघु उक्त समय के पूर्व हो चुके थे।

(४) महाकवि रघु इन 'पादकपुराण' की एक हस्तलिखित प्रतिलिपि वि. स. १५४ वीं वर्ष गुप्त प्राचीन मुद्रा के लिपी हुई प्राप्त होती है जो कि हिमालय के महावीर विश्वविद्यालय में मुसलमान शाह विश्वम्भर के राजमहल में लिखी गई थी और वह मूल रचना से कुछ अथ बाव की ही प्रतिलिपि जान पड़ती है।

(५) रघु ने अपनी एक रचना "नमिचरित" में ब्रजवादि (सामागिर, मध्यप्रदेश) में भ. बमलजी (वि. स. १५१-१६) के एक पट्ट की स्थापना का उल्लेख किया है, जिसका कि पट्टाक्ष भ. गुप्तचन्द्र को बनाया गया था। भ. गुप्तचन्द्र का समय वि. स. १५३ निश्चित है। इस उल्लेख से उक्त काल तक कवि के जीवित रहने की सूचना मिलती है।

(६) कवि की रचनाओं में उपरोक्त मट्टारक गुप्तचन्द्र (वि. स. १५३) तथा राजा कीर्तिसिंह के द्वारा की ऐसी कोई रचना या नामोल्लेख प्राप्त नहीं होता जिससे कि उनके जीवित रहने की सूचना मिलती हो। कीर्तिसिंह का मृत्युवाक्य वि. स. १५३६ है। अतः वही रघु के जीवित काल की अन्तिम अवधि हुई। इस प्रकार कवि का कार्यकाल वि. स. १४९८ से १५३६ तक माना जा सकता है।

रचनाओं का परिचय—

सम्पत्कृष्णविद्यानकाव्य —

प्रस्तुत कव्य महाकवि रघु की विद्यालय-परक एक सुन्दर रचना है जिसमें सतिश आभ्यास के माध्यम से सम्पत्कृष्ण का वर्णन छन्द पूर्व छन्द भाषा में किया गया है। इसमें ४ सर्गियाँ हैं तथा कुल १४ बहवर्क। प्रथम सर्ग के १ बहवर्क में कवि ने अपने पूर्व यशस्वी मट्टारक का स्मरण गोपाक्ष नगर तथा उसके राजा कुमारसिंह का विष्णु परितोष एवं अपने आश्रयदाता रघुपति बमलसिंह की प्रशंसा करने के बाद ग्रंथ का विषय का सामान्य परिचय दिया है और इसी में प्रथम सर्ग समाप्त हो जाती है।

द्वितीय सर्ग के २२ बहवर्कों में कवि ने सम्पादकीय के प्रथम निराश्रित-अन्य का वर्णन किया है जिसमें अजन बार का बल्लभ किरणर विषय की भारी खोज बना दिया है।

तृतीय सर्ग के २७ बहवर्कों में कवि ने सम्पादक के अन्य अथा-निवासिन निबिचिचिन्मा अमृतसिंह उपगृह्यन गिरिज परम एवं बालास्य का निकृष्ट वर्ग के अन्तिम कर्म-सर्ग के ३६ बहवर्कों में प्रभावना भग का वर्णन किया है।

- | | | | | | |
|--------|-------------------|-----------|-------|--------|---------|
| (१) से | सम्पत्कृष्ण—१।१।१ | १।२।१-१ | १।३।१ | १।४।८- | ५।१५।११ |
| (२) से | हरिचम | १।३।११ | | | |
| (३) से | अमरान्त | ५।२५४ | | | |
| (४) से | वही | ५।२५३ | | | |
| (५) से | वही | ५।४२ | | | |
| (६) से | हरिचम | १।२।१२-१३ | | | |
| (७) से | मट्टारक | पृ. २४७ | | | |
| (८) से | अनकाल | १।३।८४ | | | |

उक्त रचना की आविष्यता की प्रवृत्तियाँ इतिहास की दृष्टि से अपना विशेष महत्त्व रखती हैं। इनमें कवि ने अपने समय के नोपायस मगर की आर्थिक सामाजिक धार्मिक एवं राजनीतिक परिस्थितियों का सुन्दर चित्रण किया है।

इस प्रश्न की रचना महाकवि रघु ने छाह कमलसिंह की प्रेरणा से की थी। रचना प्रारम्भ होने के पूर्व कमलसिंह इसकी सूचना राजा बृहद्रथ को देते हैं तो वे प्रत्युत्तर में कहते हैं —

पुष्प कज्जुलं तुभ मणि रत्नस्य त विरयहिलस साह समुच्चर ।
 ये पुष्प जल्प के वि सुसहामय करु करु ते भम्ममहात्म ।
 कपि सक मा किज्जहु पित्तहं सतुदुत्त हत भम्ममितिह ।
 पहि सोरुद्ध नीलकविष रज्जहि, भम्पु पकिण्डउणिहनिरवग्गहि ।
 बन्धनेपपासकसवनिविहि, पचरित्थ मिम्मिय गयरत्तहि ।
 जिह पेरोबसाहि सुपसायं ओहनिपुरि निवसत भाम ।
 सारम (साव?) साह्णाम विक्कसयं पविहिं वस भम्ममपुण्ये ।
 तिह तुह विरयहि एत्थु मुचायव छह कह पठस दम्पु भम्मायव ।
 न मुजेत्तव (दम्पु ?) विरिक्कउह, सो समय वि वेक्कउ कम्मपिउह ।
 ज्जह हत असेसु पूरेसमि वणं भम्पु हत देसमि ।
 पुष्प पुष्प एम ऐव एहि भणिउ पुष्प उलोह देवि सम्मापिउ ।
 पुष्प सुटिण्ण सीह विममिच्चह सामि भम्ममिदमपिच्चह ।
 उह आपसु पिणेण पुष्प विप्पल किग्गहि भम्मसहाउ अकिण्णउ ।
 कमलसीह उं तुम्ह भासह, त उह पविहिग्गहि सुसमासह ।
 मणिमि पसाउ तेव पविक्कउह जम्पु सामि किक्क हत वप्पउ ॥

स्मृति ११५१७-२१ ॥

उक्त पद्य में राजा बृहद्रथ साह कमलसिंह को संबोधित करते हुए कहते हैं कि तुम्हारे मन में जो पुष्प कार्य करने की अभिरुचि बाधत हुई है उसे तुम निश्चित मन से पूरा करो। इस प्रसंग में अपनी धार्मिक गीति एवं उदार दृष्टि की तुम्हारा बृहद्रथ ने सोरठ (सीराय्) देश के राजा नीलकण्ठ (समय—??) महामनी बन्तुपास— तैजपाक तथा जोविनीपुर (बिस्ली) के राजा पेरोबसाह (पेरोब साह ?) से करते हुए कहा कि मुझे भी तुम वैसा ही समझो और बर्म स्वामी को भी कार्य करना बाहो उसे करो। यदि उसे पूरा करने में तुम्हारे पास श्रम्य की कमी आ जाये तो उसे भी पूरा करोगे। तुम जी-जो मागोसे में बही-बही (मुहमांग) बूगा। इतना ही नहीं उक्त आपवासन के साह राजा ने पाम देकर उसे सम्मानित भी किया। राजा के इस व्यवहार से कमलसिंह का मन बहुत ही सन्तुष्ट एवं प्रसन्न हुआ और उसने अपने को धन्य माना।

महापाद बृहद्रथ का उदार धार्मिक गीति सम्बन्धी उक्त कथन अतिशयोक्ति पूर्ण नहीं है। आत्मियरुप में उनके द्वारा निर्मित प्रचुर भोग सुखों इसका प्रत्यक्ष अवधारण है। रघु ने आत्मियर-नगर के दो बौद्ध विहारों का उल्लेख भी किया है जहाँ के “सुकवित्ता रत्तावधिमिह रत्ताल” वातावरण में कवि ने अपनी रचनाएँ लिखी थी —

एरिउ सावमहि वि विहिंयमापु मेमीसउमिपहुरि बद्धमाणु

निवसह का रघु कह गुणाल सुकवित्तरत्तावधिमिह रत्ताल ॥ २६ सम्मत ११५१९-२ ॥

इसके पश्चात् कवि ने एक बड़ा ही धार्मिक प्रसंग व्यक्त किया है। वह जिस समय रचना प्रारम्भ करने को सोचता है उसी समय उसका मन दुर्जनो की कुछ प्रवृत्तियों के कारण चंचल हो उठता है अतः वह अपने धर्म प्रेरक से कहता है —

(१) हे बही ११३ ११४ ११५ ११६

(२) हे सम्मत आधि-प्रवृत्ति

(३) हे बही ११३ ११४ ११५ ११६

हुजग जगमुह पयहें बीसहि पठर त्रि दोम गहा ।

नि हूतें संभमि बिता कहिनि न सक्कमि सम्मबहा ॥ (दे बही १।१९।८-९)

इसके समाधान में माहू कमलसिंह उनकी विद्वत्ता की एक समय अध्ययन करने जाति का वर्णन करते हुए एव उर्हें मात्तरा से हुए बर्मास्म की प्रार्थना करते हैं —

सवाहिबेन तातहु पठनु, भो बन्पहाण निमुणाहि पिठनु ।

हुजग सज्जन समहाण होमि अबगुण गुणार्ह से मईमि किनि ॥

त्रिह उगह भीय रवि-समि जहम्मि गिय पयह न मेम्माहि पुणु कहम्मि ।

बदहु उज्जोय ससं माणु ता कि सा छंइ भियय ठाणु ॥

जइपुणु बि उम्बहु हुक्कहेउ ता रविमुएबि कि भिययनेउ ।

जइनकर माहुहुयउ सहे ता कि सो जगनउ खेइ ॥

जुवासएण कि कोबि बन्नु, छइ मणु तनु इन्नु बि पमत्तु ।

भायें सम्मत्तगुवाहिणु, बरि बन्म मन्म मित्रयह पणामु ॥

तातहु पठनु पविबन्नु ठेण आदतु मण्ड कनि पंछिएण । (दे बही १।१९।१-९)

उक्त उत्तर भाषा भी काफी विस्तृत है लेकिन यहाँ मसप में ही दिया गया है । कवि न बन्नुन बबोरबन की इस बीबी में आन पाण्डित्य की सूचना प्राप्त प्रक की कवि के प्रति पठामणि आदि का परिचय बगल के म्मि ही उक्त प्रसंग उपस्थित किया है । प्रस्तुत रचना में कवि न बन्म समाप्ति का वाक्य बि म १४९२ आरपक पूषिमा भगवत्वार नेन हुए बहा है कि इसे उनन १ मास में ही समाप्त किया है^१ ।

सुकीर्त्तल करित —

यह सग्न वाक्य की परम्परा में लिखा गया एक सुन्दर छन्द है जिसकी ४ मधियों के ३८ बहवरा में मुनीन्द्र-मनि के पावन बलि का वर्णन किया गया है । कवि ने प्रथम मणि के कुछ बहवकों में पुराणा के ममान ही छह वाता का नाम निरुद्ध करते हुए बुलबत् एव भगवान् भूपमनाथ की उपासि-बर्षा की है । इसके बाद की तीन मधियों में मुनीन्द्र-मुनि कथ का परिचय उनके अमोक्ष्य एव बीला तथा अन्तिम मधुन मणि में उनके निर्वाण-ममन का वसत वयन किया गया है । यह रचना वामरवर्षी राजा बुरसिंह (वि म १८८१-१५१) के राज्यकाल में भी बाबाभाहू के मुपुन की रचमलमाहू के निमित्त स्वाधिर में लिखी गई थी ।

इन रचना की एक प्रमुख विशेषता यह है कि इसमें कवि न रचना समाप्ति का वाक्य बि म १८९५ मासवर्षी १ अनु गावा मसन दिया है, जिसके कारण इनकी कई रचनाका के निर्माण क्रम तथा जीवन तिथि का नियत करने में पर्याप्त सहायता मिलती है । प्रस्तुत रचना में कवि ने अपनी हृदयव्यापक पादवर्णिता तथा बन्मभट्टपुराण न्न तीन रचनाओं का उल्लेख किया है^२ । इसमें यह निश्चित हो जाता है कि इन रचनाओं का प्रथम मुनीन्द्र-बलि में पूरा ही हो चुका था ।

वा उपरी उपाध्याय न “मुनीन्द्र-बलि” की अवलोकन का भी अन्तिम रचना माना है । यदि यह सर्वथा अनुपपन्न है क्योंकि प्रस्तुत छन्द की रचना म १८९५ में समाप्त हुई थी । बिन्नु महाकवि रघु की ही एत अन्य रचना “मन्मल्ल बीमरी” महाराज कीर्त्तिमह के समय में लिखी गई थी जिसका राज्यकाल १८९०-१९ वि म १७१ है ।

प्रस्तुत छन्द में विजयमल लमबीन तथा हृदयबीन नामक भट्टारका का उल्लेख मिलता है । मध्यकालीन मायन काल की परम्परा का आरम्भ मायवमन (वि म १३५३-३३) न जाता है । आन बरबन् इनके को गिय उद्गमेन तथा

१ इति १

२ दे सम्मन १।१।८-११

३ दे बही १।१।५-८

४ दे मि० मा० १०।२।५५

५ दे बही १।१।१-१३

(8) मेघेश्वर चरित —

मेघेश्वर चरित महारक्ति रत्न का एक महाकाव्य है, जिसकी १२ सर्गियों के समग्र १४ कवचों में मूल चरित्रों (अपमन्यु) के सेनापति मेघेश्वर के चरित का वर्णन किया गया है। इस ग्रंथ की रचना सऊ साहू के निमित्त आम्बिर में राजा बुरखिहू के समय में की गई थी। सऊ साहू का विस्तृत परिचय इस ग्रन्थ की आदि एवं अन्त की प्रशस्तियों तथा प्रत्येक सर्ग के अन्त के संस्कृत श्लोकों में दिया गया है।

प्रथम सर्ग में २१ कवच हैं जिनमें प्रशस्ति-गान के साथ ही छहकावो का नाम-निर्देश किया गया है। द्वितीय सर्ग के १० कवचों में अपमन्यु का गृहत्याग तथा तृतीय सर्ग के २४ कवचों में अपमन्यु के केवलज्ञान की उत्पत्ति समीपकरण की रचना और उसमें उपस्थित हुए शीशो के निमित्त इन्द्र के स्वर्ण का वर्णन किया गया है। चतुर्थ एवं पञ्चम सर्गों के अन्त में २४ एवं २१ कवचों में छह शब्दों पर विचार प्राप्त करने के बाद मूल के वृत्त का बाहुबलि के पास गमन तथा बाहुबलि का गृहत्याग एवं केवलज्ञान की उत्पत्ति का वर्णन है।

छठवीं सर्ग के २३ कवचों में मुकोचना-स्वयम्बर तथा मेघेश्वर का अर्कचरित (मरुत-पुत्र) के साथ संग्राम का वर्णन है। सप्तम सर्ग के २ कवचों में मुकोचना-मेघेश्वर के पाणिग्रहण संस्कार का वर्णन किया गया है।

आठवीं सर्ग के ३२ कवचों में कुबेर-निषा के जीवन-मनो का वर्णन तथा उसकी स्वर्गप्राप्ति के उत्सव के बाद नवमी सर्ग के ४ कवचों में हिरण्यवर्म प्रकाशित के पुनर्मनो का वर्णन है। दशवीं सर्ग के २१ कवचों में भीम मटटारक का निर्वासन-गमन तथा ग्वाहवी-बारहवीं सर्ग के २४-२४ कवचों में अमरा धीपास-चक्रवर्ती का हार तथा उसके मोक्ष-गमन का वर्णन विस्तारपूर्वक किया गया है। अन्तिम ग्वाहवी सर्ग में १४ कवच हैं जिनमें पूर्वार्ध में मेघेश्वर का निर्वासन एवं अन्त की अन्त प्रशस्ति मिली गई है।

काव्य-कला की दृष्टि से यह रचना उत्कृष्ट की है। इसमें कवि ने कुबेर, गाहा, चामर, चत्ता पट्टिया समागता मत्स्यद्वार विविध शस्त्रों में अमर, बीर, भीमर, शीघ्र एवं शान्त आदि रसों की प्रथम-वच सुन्दर उद्गातना की है। इसका रसा भाग परम्परा-प्राप्त होने पर भी कवि ने अपनी नवीन शैली तथा उत्प्रेक्षा अपना स्वयं अक्षरों की योजना करके, उसे वादी शरत् एवं आकर्षक बना दिया है।

आद्य प्रशस्ति में अन्य सूचनाओं के साथ ही कवि ने पूर्ववर्ती साहित्य एवं साहित्यकारों की वादी सूची उपस्थित की है जो निम्न प्रकार है —

बाणरि सुररि रमणरि । हृष पुण आशि कवच पुणायर ॥

सुय पवचो बुभिय मिच्छारय । वीरसेयु^१ कव चरित विहियय ॥

देवचरि^२ चरि विजयार्थरि । जयविहित वायरनु महारि^३ ॥

छद्मसु पमामु^४ पविसे^५ । विरयत् पामिन् विनययसे^६ ॥

पठमचरितु^७ मथित रविसे^८ । हरिचमु^९ वि पायड विनसे^{१०} ॥

मेहेसरु^{११} चरित सुरसे^{१२} । चरित जयमनु^{१३} विपययसे^{१४} ॥

पुमु वि चयमु^{१५} महारि आयत् । चयमु^{१६} पुष्पयत्^{१७} विजययत् ॥

इय अवर वि आहि वरयत् आयत् । ति चरयत् मह फुरद भवाय ॥ (मेघेश्वर १।१।१)

उक्त कवियों में देवचरि मथि (अपर नाम पुष्पपाद आचार्य) तथा उनके द्वारा विरचित जैन-म्यावरण आचार्य रविपण तथा उनका परमपति विनयेन तथा उनका हरिचय पुराण प्रकाश में आ चुके हैं। इसी प्रकार महारि स्वयम्भू तथा पुष्पदन्त के विषय में भी जानकारी प्राप्त हो चुकी है।

चरियेन (वचसेन ?) इस पद्यपूर्ण-सामग्री ग्रन्थ एवं दिनचरयेन इत "जनम चरित" का उल्लेख कवि ने किया है जैन इनकी जानकारी प्राप्त नहीं हो सकी है। कवि ने एक अन्य रचना "मेघेश्वर-चरित" तथा उसके कर्ता सुरसेन का उल्लेख किया है। आमेर शासन मन्थार में देवसेन इत "मुकोचना चरित" की स १५१ की एक हस्तलिखित प्रतिलिपि प्राप्त हुई है। सम्भव नहीं कि रत्न के सुरसेन यही देवसेन तथा मुकोचना-चरित ही मेघेश्वर चरित हो।

रत्न ने चयमु (चयुर्मुक्त सम्भवतः ८वीं सदी के पूर्व) का भी उल्लेख किया है। इसका पूर्व महारि चयम (१ की

घटी) मयनन्दि (११वीं घटी) देवशम गणि (१३१५ई के पूष) आदि ने उनका उल्लेख किया है। स्वयम्भूतस्तोत्रीय रचनाओं का भी उल्लेख किया है (१) हरिवंश पुराण (२) पञ्चमखरित तथा (३) पञ्चमीखरित विष्णु इनमें से कोई भी रचना उपलब्ध नहीं हो सकी है।

कवि ने इस रचना में मुक्तकीर्ति के पट्टसिन्धु यद्यकीर्ति भट्टारक (वि सं १४८९-९७) को अपना ब्रह्म माना है, जिन्होंने कवि को आशीर्वाद दिया था कि 'हे रघू, तू मेरे प्रसाद से निमग्न बन जाओगे।' इसके बाद कवि ने अपना रचना स्वाम योदावत् बताने उसका वर्णन तथा राजा जगत्सिंह और उनके पुत्र राजा श्रीसिंह का परिचय दिया है।

मेघोदधर खरित की एक-दो एसी प्रतियाँ भी प्राप्त हुई हैं जिनमें इस रचना के बर्त के रूप में रघू के स्थान पर सिंहसेन का उल्लेख है। पं. जगन्निन्दोराजी गण्डार ने सिंहसेन को रघू का बड़ा भाई माना है लेकिन यह कवन उचित नहीं है क्योंकि उनके भाईयो के नाम तो बाहोळ एवं माह्यसिंह थे जिनका उल्लेख स्वयं रघू ने किया है। मध्यम प्रसीवी ने रघू एवं सिंहसेन को एक ही माना है। रघू की ही एक अन्य रचना "समाप्ति जिन खरित" में एक उल्लेख प्राप्त होता है, जिसमें वेणु नामक एक ब्रह्मचारी ने स्वाकस्मिन् में जन्मग्रन्थ भगवान् की मूर्ति का निर्माण करा कर भट्टारक यद्यकीर्ति से वर्णन देय सुना। उसी समय उसके मन में एक इच्छा होती है कि वे महावीरस्वामी का पावन-खरित उसके किये सिद्ध हो। उस यद्यकीर्ति महाकवि रघू का परिचय देते हुए कहते हैं कि —

एतन् महाकवि विशदह मुहमय ॥

रघू नामे मुचगणधारत ।

सो पो लखह वयण तुम्हारत ॥ (सन्मति १५१८-९)

त विमुषिणि मुक्ता गच्छन्तु गुणवार्द्धं सिंहसेपि मुचवि मणि ।

पुढ छठि पठिउ सीक अकठिउ मनिउ तेव त तम्मि कणि ॥ (दे वही १५१९-११)

आप भी विदना कवन है वह प्राय सभी रघू पर लागू होता है। इस सबसे यह सिद्ध होता है कि रघू का सम्बन्ध ब्रह्म नाम सिंहसेन भी था।

हरिवंश पुराण —

हरिवंश पुराण हरिवंश से सम्बन्ध रखने वाले खरितों की एक पिठापी है जिनका वर्णन महाकाव्य की संज्ञा में किया गया है। कवि ने इसकी समाप्ति १४ संधियों के १-२ बरकको में की है। इस ग्रन्थ का दूसरा नाम नेमिखरित अथवा नेमिपुराण भी मिलता है लेकिन विषय सूची देखने से प्रतीत होता है कि इसका नाम हरिवंश पुराण ही उपयुक्त है क्योंकि नेमिप्रकरण दो अन्तिम एक या दो संधियों में ही प्राप्त होता है। निम्नलिखित विवरण से इस ग्रन्थ का विषय परिचय मिल सकता है —

संधि	कवक	विषय
१	११	राजा मेधिक का समोसरण में जाना तथा वहाँ परितम स्वामी से हरिवंश विषयक प्रश्न पूछना।
२	२१	अधम-खरित का वर्णन।
३	१४	हरिवंशोत्पत्ति-वर्णन।
४	१८	मगुदेव तथा उनके पूर्वजों का वर्णन।
५	४२	मगुदेव का इष्ट-उत्तर भटवना रोहिणी के शान पाणिग्रहण संस्कार तथा सम्भु-नाम्नो से उनकी भेंट।
६	२२	कछ बरमथ तथा गारायन के भर्षों का वर्णन।
७	२	गारायन का जग्मोदधर तथा कछ का वध।
८	२५	पाण्डवों का जूए में हारना तथा उनका युष्ठा वेद्य-निर्वाह।
९	२६	पाण्डवों का प्रकट होकर हारना जाना।

१	१८	प्रद्युम्न को विद्याप्राप्ति तथा उसका द्वारका-गमन ।
११	३२	अराधन-वच तथा कृष्ण का राज्याभि सुखभोग ।
१२	१३	शोषणी पीर हरण ।
१३	१४	द्वारका-वहन ।
१४	२७	अरिष्ट नमि का परिनिर्वाण ।

उक्त ग्रन्थ की रचना कवि ने जामिनीपुर (दिसली) की उत्तर विधा में स्थित किसी नगर में साहु काहा के सुपुत्र साहु कोषा के निमित्त की थी । नगर के नाम का उल्लेख आरा की प्रति में 'शणुसणपुर' आया है जो स्पष्ट नहीं होता । यह नगर दिवार, जहाँ रहते हुए कवि ने अपने कुछ ग्रन्थों की रचना की थी नहीं हो सकता क्योंकि कवि ने उसकी स्मृति जोगिनी पुर के परिचय में बतायी है^१ ।

हरिवंश पुराण में रघु ने महाकवि जिनसेन तथा रविसेन एवं उनके श्रवण भगवत् महापुत्राज तथा पद्मचरित का उल्लेख किया है^२ । इससे प्रतीत होता है कि इन दोनों आचार्यों को रघु अपनी रचनाओं के जिन आदर्श रूप मानते थे । जिनसेन एवं रघु दोनों के हरिवंश पुराणों के मिलान करने पर कुछ बातों को छोड़ कर बाकी सभी समय समान हैं ।

महाकवि रघु ने प्रस्तुत रचना में अपनी पूर्ववर्ती लिख्य रचनाओं का उल्लेख किया है । रचनाओं के साथ उनके विशेषण दृष्ट्य है जिनसे कि रचनाओं के विषय भी ज्ञात हो जाते हैं । यथा —

सिरितेसदिठुरिसुषुणमविह रघु महापुत्राज^३ जयचरित ।

तह भेहेरु^४ सेणावह चरित कोमुह कह्यबन्नु^५ सुषमरियत ॥

बसहरचरित^६ जीववयोसणु, बिससार^७ सिद्धत पयासनु ।

जीमवराहु^८ बिपासह चरित बिरबि^९ मुबनसत असमरित । ये हरिवंश १।३।६-९॥

रघु की इस कृति में यह उल्लेख मिलता है कि मैं कमलकीर्ति (बि स १५ ६-१) का एक पद्वत बनकादि (सोना-बिर, म प्र) में स्थापित किया गया था जिसके पट्टवर म गुमचन्द्र^{१०} (बि स १५३) थे । रघु की इस ऐतिहासिक सूचना से यह पता चलता है कि बनकादि इस समय बिद्या का अच्छा केन्द्र बना हुआ था ।

कलमद्र पुराण —

बनमद्र पुराण का अपर नाम रामचरित अथवा पद्मचरित भी है । इसमें ११ सर्गियाँ तथा सम्मम २४ कवचक हैं । इसकी रचना ग्यासियर के श्री बाटुसाहु के सुपुत्र श्री हरसी साहु क निमित्त की गई थी । इस ग्रन्थ में कवि ने बड़ी ही नामिक शैली में राम सीता सख्यमम राजन आदि का चरित्रचित्रण किया है ।

आद्य प्रसंग में कवि ने मयछाचरण के बाद न बेवसेन बिससेन बमसेन आबसेन सहसकीर्ति यद्यकीर्ति (बि स १४८६-९७) तथा उनके एक अत्यन्त शिष्य सोमचन्द्र नामक मट्टारक का उल्लेख किया है । उक्त मट्टारक में यद्य कीर्ति का समय ही निश्चित ज्ञात हो सका है, बाकी के मट्टारक उनसे पूर्व हुए हैं लेकिन उनका समय ज्ञात नहीं हो सका है^{११} ।

प्रस्तुत रचना में कवि ने अपना गुप्त जीपाक बह्म^{१२} आचार्य को माना है जो कि यद्य कीर्ति के तीन चिह्नों में से तृतीय थे । इसमें कवि ने अपनी एक पूर्ण रचना का भी उल्लेख किया है जिसका नाम है "हरिवंशपुराण" या नेमिचरित जो कि सोहल नामक किसी मुमुक्षुजन के निमित्त लिखी गई थी^{१३} ।

१-३ सम्मति १।१।४

२-३ हरिवंश १।२।९-१

३-३ हरिवंश १।२।१२-१३

४-३ बनमद्र १।१।९-१४

५-३ मट्टारक पृ २४६

६-३ बनमद्र १।१।८

७-३ यही १।१।९-१

स्वयं का परिचय देते हुए कवि ने इस रचना में बताया है कि उसने पञ्चाशति पुराणों के ब्रह्मसिंह संन्यास के वर्णन पञ्चम में ज्ञान दिया था । वे तीन भागों में बाँटकर साहससिंह एवं रघु —

सिरि पोमावह पुराण वसु, पंचर हस्तिमुख संन्यासी पाशु संसु

पता—'बाह्य साहससिंह विनयवत् इह रघु कह तीमर वि धरा ।

मोक्षिक समाधत्त कसमुज पाणत्त पंचर महिमलि सो वि धरा ॥ (ब्रह्मसिंह ११।७।१०-१२)

कवि ने अपने पाण्डित्य का परिचय कथनोपकथन की शैली में बड़े ही अद्भुत ढंग से दिया है । मनरसेठ की हस्ति सिंह साहस ने किसी समय महाकवि रघु की प्रशंसा सुनी होगी । वे उनकी सेवा में पहुँचते हैं और विनम्रपूजक प्रार्थना करते हैं —

ओ रघु पश्चिम धुणविहास पोमावह वरर्षसहं पहाणु ।

सिरिपास बहा आचरिय सीस महवयणु धुणहि सो बहुमिरीष ॥

सोहक पिपित्त पेमिह पुराण विरपत्त बह कचवज विहिव माणु ।

सहं रामचरितु वि महु भवेहि, कसवज सनेर इत्त मणि मुनेहि ॥

महु पाशुपत्त मुह मित जेन विनयति मज्जु अबहारि विष ।

महु नाम सिहहि चबहो विमानु, इयवयणु मुह विनयति ठाणु ॥ ब्रह्मसिंह ११।७-१२ ॥

हस्ति सिंह साहस की मह प्रार्थना सुनकर महाकवि रघु अपनी असमर्थता व्यक्त करते हुए कहते हैं —

पता — हो हो कि मुत्तत्त एत्तु मज्जुत्तत्त हत्तं मिहम्वं मुत्तत्त ॥ ब्रह्मसिंह ११।१४ ॥

मज्जुत्तत्त मज्जुत्तत्त को उबहि ठोत्त को उबहि सिरमणि पयस्य विनोत्त ।

पञ्चालनमुहि को विवह हत्तु विनु सुत्तं महि को रवह वत्तु ।

विनु बुद्धि एत्तं कम्बह पहाव विरएणियु वज्जमि केन पाव ॥ ब्रह्मसिंह ११।१४ ११।१५-१६ ॥

बर्णात् "अरे-अरे, (बापने) यह क्या कह दिया ? यह (बापका कथन तो) अयुक्त है । मैं तो ब्रह्मसिंहों में उलझा हुआ हूँ । बड़े से समुद्र का जल कौन भरेगा ? अस्तक-स्तक मणि वाले सुवर्ण के साथ कौन विनोद करेगा ? सिंह के मुख में कौन अपना हाथ डालेगा ? छंदार में बिना बाने के कौन बरस बुल सकता है ?

(चुड़ी प्रकार) बिना बुद्धि के क्या काव्य का प्रसार (रचना) हो सकता है ? (ब्रह्मसिंह पुराण जैसे महाग्रन्थ की) रचना के निर्माण में मैं कैसे पार पाऊँगा ?

इसके प्रत्युत्तर में हस्ति सिंह साहस प्रेरणा करते हैं —

मुह कम्बु धुरवत्त वीसहारि सत्त्वत्तमुत्तत्त बहु विषय वारि ।

करि कम्बु पित परिहरीहि मित मुह मुहि विवहत्त सरसह पवित ॥ वे बड़ी ११।१५-१६ ॥

बर्णात् विरोध काव्य रचना में परम्परा, आचार्य में कुशल एवं विनयशील है मित आप (मन की) पिता छोड़ (ब्रह्मसिंहपुराण नामक) काव्य की रचना कीजिये । आपके भीमुख में तो पवित्र सत्यवती का निवास है ।

इस प्रकार यह कथनोपकथन आगे भी इसी ढंग से चला है । इसमें कवि ने अपनी अत्युद्धि तथा अर्बुकीता बर्णित करते सज्जन-वर्जित प्रशंसा-निष्ठा की भी बर्णा की है । इस भाष्य में कवि ने वस्तुतः पूर्ण परम्परागत सिद्धाचार का निर्वाह तो दिया ही किन्तु इस विविध शैली से उसने अपनी क्वालि प्रसिद्धा एवं पाण्डित्य का परिचय दे सकने का एक सुन्दर प्रयत्न भी उपनिषत् कर लिया तो उसकी कुशल-प्रतिभा का धोतक है । अस्तु, विषय-वस्तु एवं काव्यकला की दृष्टि से रघु की यह रचना उत्कृष्ट है ।

पञ्चपुराण १—

प्रस्तुत धन्य में २३ में सीकैर मलनाम पार्ष्णीनाम के चरित्र का वर्णन किया गया है । कवि ने इसे स्वयं ही 'काव्य-रसमय' की सजा दी है । कवियों की विविधता तथा विविध रसों एवं अलंकारों की योजना के कारण कवि की कृत संज्ञा उपबुद्ध की है । इसमें कुल ७ सर्गियाँ हैं, जिसमें आदि एवं अन्त में महत्त्वपूर्ण प्रसस्तियाँ प्राप्य हैं । इन प्रसस्तियों में कवि ने 'पोमावह'

नगर, बह्म के नरेश तथा बह्म के महारक्षों आदि का सुन्दर परिचय दिया है। नगरों का मुद्र बताते हुए कवि ने गोपाक्षय नगर, बह्म के नरेश तथा महारक्षों आदि का सुन्दर परिचय दिया है। श्रेष्ठतम नगरों का पण्डित एव मुद्र बताते हुए कवि ने गोपाक्षय का वर्णन करते हुए कहा है —

महिषीहि पहाजत न भिरिपणत सुहृं वि मणि विमल जणित ।

कलसीसहि मंडित न इह पण्डित गोपाक्षय नामे भणिते ॥ पार्श्व १११:१५-१६ ॥

गृह कच्छी जसामय न रयामय बहुयन जूह न ईश्वर ।

सत्त्वत्पहि सोहित जलमणु मोहित न करमयह एह मुद्र ॥ पार्श्व १११:१७-१८ ॥

वैसे तो कवि की अधिकतर रचनाओं में व्यासिन्धु का श्रुताधिक वर्णन मिलता है तथा हरेक रचना का वह वर्णन अपनी कुछ न कुछ विशेषता सिद्धे हुए है किन्तु पादचतुराश की प्रशस्ति में कवि ने जितना सूक्ष्म एव सुन्दर विस्तृत वर्णन किया है वह वर्णन बल्लभा ही है, जो इतिहास की दृष्टि से भी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। राजा जयचिह्न तथा उनके राजकुमार राजा कीर्तिचिह्न के समय में तो व्यासिन्धु-सुग्रीव साहित्य सस्कृति एवं कला का यश था ही बाद में भी उसके उस रूप में बनी न जा सकी थी। कई जैन साहित्यकारों ने रघुवंश का बाद साहित्य के लक्ष्य की उस परम्परा को अशुभ्य रखा था। महाकवि बापक मेघविजय जी ने अपनी एक रचना "देवानन्द महाकाव्य" (रचनाकाल स १७२७) की रचना भी उसी व्यासिन्धु युग में की थी। उसकी अन्त प्रशस्ति में कवि ने लिखा है —

एकादश दश स्तोत्रं दशोक्तो कौके समेषताम् । बापकैऽभ्यापके चास्य देवानित्यर्थं समेषताम् ॥

गोपाक्षयि विदुर्लोक्य के लक्ष्मी के लक्ष्मन्मनम् । बापकैर्मेघविजयै हृतं सुहृत् हेतवे ॥

इतिहास से यह बात सिद्ध है कि गोपाक्षय की सुरक्षा एवं शान्ति की स्थापना के निमित्त राजा जयचिह्न को बड़ी ही मूर्खता या सामना करना पड़ा था। कभी-कभी तो कई रातों बोझ की पीठ पर ही बितानी पड़ी थी। मुगलों के आक्रमणों से छोड़ा सेना बस समय देवी खीर थी। फिर भी राजा जयचिह्न ने बड़ी ही युद्धमय सूक्ष्म से अपने समूहों को भीषा बिरादर अपन पक्ष को सुरक्षित बचाकर उसे समृद्ध बनाया था। कवि ने उनका परिचय देते हुए इनके सबेरे भी निम्न पद्य में दिये हैं —

उहि शोमरकुसुमिरिपयहसु, युगलनरयबाद स्रजसु ।

जन्माय-जन्मायसाधन पनीनु वंशंग मय सत्त्वहं पनीनु ॥

भरिपय उरत्पक्षि दिण्णवाहु समरगणि पत्तव विजयसाहु ।

सम्पणि इहिय वे मिच्छन्सु बसकरिय करिय वे विसंनु ॥

गिब पट्टाक्षियि विरलमासु अतुम्पि बस बल्लभुसपक्षयकास ।

धिरिणिब गणेशवयु पयडु न शोरलस्य मिहिणववसडु ॥

सत्तयवज्ज भर दिण्ण सधु सम्माणबाण दोसिय सधु ।

नरबास पट्टि विपकुयि जीह पम्पव विवड वय बल्लभ सीह ॥

अह विमम साह सुहाम वामु सायरडु तीर सत्तयवामु ।

सत्तीसाउह वयडन पसिड साहण सायक जसदिडरिडु ॥

यथा—परबलसत्तासुणु निवपयसासुणु न सुरवड बहुयनजणित ।

पयजलहूर बल्लव पडु पुहरी धर डगरिडु नामे भणिते ॥ दे बली १११:१-१२ ॥

रचनाका इतिहास —

महारक्षों में घटसकौति युष्कीति यश नीति एव उनके शिष्य जयमन्त्र का उत्सव करते हुए कवि न लिखा है कि मूल मनी अधिपति न विद्यास बुद्धि दी है।^१ आगे चलकर उमने कीपास बल्लु वा नामील्लभ भी दिया है।^२ किन्तु उक्त उल्लसो

१—देवानन्द महाकाव्य अन्तप्रशस्ति निजी सीरीश बम्बई में प्रकाशित

२—दे पार्श्व ११२:२४

३—दे बली ११:११

से स्पष्ट नहीं होता कि उनके गुरु कौन थे। पूर्वोक्त भट्टारकों में से कोई एक अथवा श्रीपादब्रह्म ? श्रीपादब्रह्म का उल्लेख जिस वातावरण में मिलता है उससे विचित होता है कि सम्भवतः वही इसके गुरु थे। श्रीपादब्रह्म के भविष्यद्विचार (भविष्य जिनमंदिर) में एक दिन ब्रह्मसाहब पहुँचते हैं वहाँ उन्हें श्रीपादब्रह्म के दर्शन होते हैं। उसी समय उनकी वृद्धि सरस्वती-निष्ठ रहभू पवित्र पर जाती है। ब्रह्मसाहब उन दोनों से समापन करते हैं। इतने में महाकवि रहभू उनके बानारि की प्रशंसा करते हुए कहते हैं कि मैं पारंपरागत चरित्र की रचना करना चाहता हूँ। इसका सार (सम्भवतः आधिक) आपको प्रह्व करना है। इसे सुनकर ब्रह्मसाहब बहुत ही प्रसन्न होते हैं और उनका गुणानुवाद करते हुए उस भार को से लेने की अपनी स्वीकृति दे देते हैं। इस प्रकार इस रचना का प्रारम्भ हो जाता है।

जब प्रस्तुत ग्रन्थ की रचना समाप्त हुई तो रहभू ने अत्यंत प्रसन्नता के साथ ब्रह्मसाहब के लिए वह समर्पित कर दी। इसे पाकर ब्रह्मसाहब इतने अधिक खुश हुए कि उन्होंने हीप हीपाखरो से प्राप्त हुए सुन्दर-सुन्दर आभूषण बस्त्रादि भेंट दिये। कवि ग भी उनसे बहुत ही अधिक आशीर्वाद दिया। वह पद्य निम्नप्रकार है —

बह्मना विरचयिषु सुहृदयेन रहभू नामेन विपक्षनेन ।

सपुत्र्य करेपिषु पयस्य बन्धु खेते साहस्य भविष्यत् मत्स्य ।

दीव्यतर आयस्य विविध बन्धु पतिरविष्य अहोहा पत्स्य ।

आह्वयहि भविष्य पुत्र पतिरिष्य इच्छावार्धे रविष्यत् पितृ ।

समुद्रतः पवित्र गिर्य अस्मिन् आसीत्वात् वि विष्णुत्त अस्मिन् । (दे पार्ष्वपुराण ७।१।१२-८)

पार्ष्वपुराण की एक विषयता और भी है। कवि सन्देह साहित्य की तरह ही इसके अंत में "मरुत बाल्य" भी दिया है जिसमें उसने राट्ट गरीब जिन शासन मुनिमय आचरण तथा भी कर साहू के प्रति अपनी विभिन्न श्रमकामनाएँ व्यक्त करते हुए उनके और इस पार्ष्वपुराण के 'यावत्प्राज्ञ विद्याकरी' तक अमर रहने की मंगल वाणी भी है —

मिष्यत्त मिष्यत्त सयस्वेसु पयस्यत्त नवत्त पुत्र्य करेसु ।

विपत्तासन्नुपवत्त दोसमुपवत्त मुनिमय पयस्यत्त उहि विषयमुपवत्त ।

गंधह साधमयन पक्षिमयन जो पितृपति विद्यावीर्य पाव ।

सिरिसेक साहू सुभस्मि रत्त नंदवत्त समत्त नवत्त बहुत्त ।

नवत्त महि विरचित अमुह कम्भु जो वीरवपाव परमभम्भु ।

अहिमत्त पातपुराण एह सज्जनवगाह वि अविष्य नहु ।

कंचन महिह्व आसति विविधु का पुत्र्य महिषिन्नु ससमहिह्वरिषु ।

का सक्क सन्नि गुरुरिय सविद्ध ता सत्त पवत्त अत्तसिद्ध । (पार्ष्व ७।१।१३-८)

महान्वि रहभू की समस्त रचनाओं में से यह रचना भाषा भाग एक टीका की दृष्टि से बड़ी ही रोचक बन पड़ी है। इनके प्रगल्भत सैद्धान्तिक विवेचन की टीका को देखते हुए विचित होता है कि रहभू के बाद साक्षात्सिद्धों तक यह रचना बड़ी ही कोनप्रिय रही होगी। य हील्लरामजी (स १८९१) इस 'छद्मनाम' का अधिकार भाग इस रचना को पढ़ने के बाद लिखा गया प्रमाण होता है।

धन्यकुमार चरित्र :-

प्रस्तुत पद्य रचयित एक चरित्र नाम्य में हमनी ४ अधियों के ७४ पद्यों में कवि ने धन्यकुमार के चरित्र का वर्णन है। इसका कथानक भी परम्परा प्राप्त ही है। कवि ने हमनी प्रथम अधि में धन्यकुमार के जन्मस्थान का वर्णन द्वितीय अधि में उसकी प्रथम-निधि के नाम का वर्णन तृतीय अधि में पूर्वजों का वर्णन तथा अन्तिम अधि में उसने निर्वर्ति-अमन का वर्णन किया है। इन ग्रन्थ की रचना भारतीय (शास्त्रिक) के निवासी श्री पुष्पात्तः । गुप्त की पुष्पात्त के निमित्त राजा गणपतिह के पुत्र राजा कुमारिह (जि स १४८१-१५१) ने राज्य में शास्त्रिक की मर्दी की।

बन्धुमार चरित में कवि ने अपनी पूर्वचरित ४ रचनाओं का उल्लेख किया है जिनके नाम हैं (१) पार्श्वचरित (२) बन्धुगुण (३) ममि चरित (हरिचर) एवं (४) वर्धमान चरित ।^१ कवि ने अपन गुरु गुणकीर्ति के आदेश से उक्त चरित की रचना की थी वैसे कि कवि ने उल्लेख किया है —

इय त्रिण मुनिवर विभु साहसि मजबकाए ।

पुनू पयबसि जगिसम्बु मुरगुणकिरिपमाए ॥ (बन्धुमार १।१।१।१)

इस रचना में म० गुणकीर्ति का गुरु के रूप में उल्लेख मिलने से कवि के रचना काल के निर्णय में पर्याप्त सहायता प्राप्त होती है। गुणकीर्ति का समय वि० में १४६८-७३ ई। अतः यही काल रघु की अन्य-रचना का आरम्भ काल माना जा सकता है ।^२

सन्मतिरिजिन चरित —

प्रस्तुत ग्रन्थ एक सुन्दर चरित काव्य है जिसकी १ सर्गियों के २४६ बह्वर्कों में म महावीर के पुण्य-चरित का वर्णन किया है। इसका कथा भाग प्रायः परम्परा प्राप्त है फिर भी छन्दों की विविधता नामा अक्षराओं एवं रसों की योजना परत एक सङ्गत बाधा धैर्य के कारण यह रचना काफी आकर्षक बन पड़ी है। इस रचना का प्रचलित नाम श्री अर्यन्त महारत्नपूर्ण है जिसमें कवि ने लम्हा बह्वर्कारी तथा उनके द्वारा स्थापित दुर्ग में निर्मित बन्धुप्रम भगवान् की विद्या प्रथिमा^३ हिसार नगर की स्थापना 'सोपाचक वर्धन' आदि कई लम्बिन सूचनाओं के साथ-साथ पूर्ववर्ती एक समकालीन भट्टाचार्य का एक विद्वान् कविओं आदि के नामोल्लेख किये हैं। हिसार-नगर (पंजाब) की स्थापना पीरोजसाह ने की थी इसकी सूचना भी कवि ने की है —

जोषणिपुराउ पञ्चिम दिनाहि मुपसिद्ध नयक बहुमुहुमुसाहि ।

माने हिसारपीरोज (पुरोज ?) कलि बारभित पेरोज साहि ज मलि ।

बनउबनमोहि बरपावकिन्नु पयियजनाह पहरउछिन्नु ।

विद्या लरिगिजि जहाहीर बयहयजरउमडियसीर । (दे सम्मति १।१।४-७)

प्रस्तुत रचना में कवि ने सोपाचक (ग्यामियर) का वैसे वर्णन किया है उससे प्रतीत होता है कि वह एक प्रकार के पमनपुरी ही हो। कवि ने अपनी साहित्य साधना यही की थी। यद्यपि उन्होंने हिसारराज की भाषा की थी तथा यही भी वे अपनी रचनाएँ लिखते रहे लेकिन बहुत कम। सोपाचक ही उनके लिए प्रिय स्थान रहा था। सोपाचक-दुर्ग में बैठकर भी उन्होंने कुछ ग्रन्थ लिखे थे जिनमें सम्मति चरित भी एक था। यथा —

बीबीगारि बुगामि विवमंतउ बहुमुनेन ठहि (सम्मति १।३।९)

म यद्यकीर्ति के विषय लेख्य नामक बह्वर्कारी का उल्लेख भी कवि ने किया है जिसने कि सामारिक राजा से उग्रकर मालिक घाति हनु बन्धुप्रम भगवान् की मूर्ति का निर्माण कराया था ।^४

'सम्मति जिन चरित' में कवि ने अपनी पूर्व विरचित रचनाओं का इस प्रकार उल्लेख किया है —

(१) पार्श्व चरित (२) मेघवन्ध-चरित (३) महापुरुष (४) बुधुमाय-स्तुति (५) मिठवर-माहात्म्य (६) बन्धुगुण (७) मुरमन चरित एवं (८) बन्धुमार चरित । इन रचनाओं में 'बुधुमाय स्तुति' विविष्ट है जिसका उल्लेख कव्य में नहीं मिलता ।

१-२ बन्धुमार १।२।४-७ ।

२-३ बन्धुमार १।१।१ १।२।१-१ १।३।१ १।४।८-९ ४।१९।११

३-४ सम्मति १।४।७-११

४-५ सम्मति १।६।५

५-६ बही १ १२।११५-११ १ १२९।१-३

६-७ सम्मति १।४।०-१३

७-८ बही १।९।१-१

अपने पूर्ववर्ती कवियों में रघू ने बलमुह, स्वयम्भू, पुष्पदन्त एवं वीर का उल्लेख किया है। इसमें से प्रथम तीन कवियों के सम्बन्ध में तो विद्वानों ने काफी प्रकाश डाला है लेकिन चौथे कवि वीर (११वीं सदी) के विषय में विद्वानों का ध्यान बड़े हाथ में गया है। इनकी एक अप्रामाण भाषा मिश्रित 'अर्ध-शासिकमिश्र' नामक रचना मिलती है जो अशकित है।^१

प्रस्तुत रचना में कवि ने अपने पूर्ववर्ती एवं समकालीन महारत्नों की भी एक महत्त्वपूर्ण सूची दी है जो इस प्रकार है—
(१) देवसेन (२) विमलसेन (३) धर्मसेन (४) प्रायसेन (५) उद्धरकवि (६) गुणकवि (मि सं १५८-५९)
(७) यशकवि (मि सं १४८६-१४९७) (८) मधयकवि (मि सं १५२-१५१०) एवं (९) कुशय (मि सं १५१-१५१०)।^२

महाराज यशकवि के लेखक हरिप्रेम तथा श्रीवास-ब्रह्म नामक तीन विद्वानों का उल्लेख भी कवि ने इस रचना में किया है जिनमें से तृतीय विद्वान को कवि ने कुछ रचनाओं में अपना गुरु माना है।^३
प्रस्तुत रचना से यह भी निश्चित होता है कि महाकवि रघू का कुशय नाम सिद्धमेव वा (वे सम्मति १५१०-११)। इसके विषय में 'मिहिरकर चरित' नामक रचना के परिचय में विशेष प्रकाश डाला जा चुका है।
वित्तसार —

वित्तसार महाकवि रघू द्वारा विरचित एक सिद्धान्त-परक ग्रन्थ है जिसमें वंशि के स्वामि में जंक तथा कदम के स्वामि में गाथा कर्म की योजना की गई है। इसके कुल ६ अंकों में ८५ पाद्याएँ हैं। वित्तसार की भूमिका की एक ही भाषा में भी ने अपने ग्रन्थ के सभी अंकों के विषय सूचित कर दिए हैं। वे निम्न प्रकार हैं—

वैलम्बव्यपयधर्म गुणधामाय विकल्प विधिय।

कर्म अनुपेक्षा उणु बन्धनं तह कर्तव्यं कार्य ॥ (१११)

अर्थात् वित्तसार के प्रथम अंक (की १६ गाथाओं) में धर्मपर्याय का निरूपण द्वितीय अंक (की १६ गाथाओं) में विना-एवादि-बीहबुधनुस्वातो के स्वामि विवेक तृतीय अंक (की ७४ गाथाओं) में कर्मव्यवस्था का स्वयम्भूत अंक (की ९ गाथाओं) में अनुमेधा धर्मन पोषण अंक (की ८६ गाथाओं) में उत्तम अर्थात् ब्रह्मवर्मा के अक्षय एवं अन्तिम अङ्गों अंक (की ११५ गाथाओं) में ध्यात (वादि) का वर्णन किया गया है।

प्रस्तुत रचना की आठ छात्रों के मिलित रची गई थी। साधारण प्रपञ्चों से समीचीत होकर उन्होंने महाकवि रघू से विद्या एवं सुन्दर सिद्धान्त परक रचना के निर्माण कर देने की प्रार्थना की थी।

उक्त ग्रन्थ का विषय एवं रचना-शैली स्वात्मिकाधिकेय कृत 'आयुधानुपेक्षा' का स्मरण करती है। सुन्दर, सरल एवं बड़ी ही मानिक शैली से कवि ने इसमें करणानुयोग्य करणानुयोग्य एवं इत्यनुयोग्य का वर्णन किया है। बीच-बीच में कवि उद्धृत अथवा आठ छात्रों को सम्बोधित करते हैं तो ऐसा अनुभव होने लगता है कि मानो किसी पूर्ण रूप में अक्षय अथवा महोपदेशक का प्रबचन अपने सम्मुख ही चल रहा है।

वित्तसार के लेखन में कवि ने "उक्तं च" कहकर कई पूर्ववर्ती आचार्यों की रचनाओं का उद्धरण अपने विषय के सम्बन्ध में किया है, जिनमें महाकवि पद्मनाभ (सम्भवतः ११ वीं सदी) इत एकलव्यव्यवस्था व आचार्य (११ वीं सदी) इत अनगर-अर्धमिश्र देवसेन (११ वीं सदी) इत भागवत-अर्ध आदि प्रमुख हैं। कुछ वारिषिक स्वयं में कवि की वारिषिक पद्मनाभ भी देने की मिलती है और "बीजाभायेति" इति "आचार्य मिथ्यात्व" "वर्षिषाह" आदि कहकर वारिषिक वृत्ति में विषय का प्रतिपादन किया है। कवि ने कुछ गाथाओं का संस्कृत भाष्य भी किया है। इस प्रकार उक्त रचना साहित्यिक शैली तथा विषय प्रतिपादन की दृष्टि से अपना अलग ही स्थान रखती है।

इस प्रकार रघू-साहित्य का परिचय उक्त रचनाओं में देने के बाद मैं अपने इस लेख को समाप्त करता हूँ। यह प्रस्तावना की घोषणा अथवा है लेकिन इसमें ही रघू के सम्पूर्ण साहित्य का परिचय समाप्त नहीं हो जाता। बलुग रघू

१—दे एतत्ति १११२१-२४

२—दे वही १ १२१११ १ ११ ११-२४

३—दे वही १ १२८११-१ ।

साहित्य तो एक ऐसा असाध्य समुद्र है जिसके ओर ओर एवं गहराई अपरिचित ही हैं। इसकी नाव-यात्रा के लिये किसी श्रुति-तुल्य अनुभवबद्ध महान् साधक की निस्वार्थ साधना तथा अथक एवं अनवरत श्रम की आवश्यकता है। ऐसे समुद्र में सहसा ही अन्वेषण करने से सत्य में झूठ होने की सम्भावनाएँ जागते हुए भी उस पर कुछ लिखने का जो साहस महा किया गया है उसका एक मात्र उद्देश्य जन-कार में छिपे हुए एक महाकवि की अत्यन्त महत्त्वपूर्ण किन्तु अप्रकाशित रचनाओं का संक्षिप्त परिचय विज्ञान-पाठकों के समक्ष उपस्थित करना ही है।

प्रस्तुत निबन्ध में उक्त महाकवि की अन्य रचनाओं के विषय में भी कुछ लिखने की इच्छा थी केवल सेव विस्तार के भय से मैं उन्हें यहाँ नहीं ले रहा हूँ। इस निबन्ध में प्रस्तुत रचनाओं सम्बन्धी अन्य आवश्यक उद्धरणों का देन की भी इच्छा थी केवल उन्हें न ले सकने का भी प्रमुख कारण पूर्वोक्त ही है, किन्तु वे सभी मेरे पास नम्रवार सुरक्षित हैं जो आज स्वतन्त्रता-संग्राम के लिये आ सकेंगे।

जैन-भक्तिकाव्य

(ले० डा० प्रेमसागर जैन अध्यक्ष हिन्दी विभाग जैन कालेज, बड़ीत ८ प्र०)

यद्यपि हरिमक्तिरसामुत्तिष्ठन्, भक्तिरसायन मारु भक्तिमूत्र और शाश्वतस्य सूत्रों की भाँति जैन परम्परा में किसी भक्तिग्रन्थ का निर्माण नहीं हुआ किन्तु अनेक जैन साहित्यिक ग्रंथों में भक्ति संबंधी विवेचन उपलब्ध होता है। आचार्य कुम्भ कुम्भ (ईसाई प्रारम्भिक सताब्दियों) में सिद्ध-भक्ति मूल भक्ति चारित्र-भक्ति मोदि-भक्ति आचार्य भक्ति और निर्वाण-भक्ति पर प्राकृत भाषा में लिखा था। ये भक्तिवादी आचार्य प्रभाचन्द्र की संस्कृत टीका और पं. जिनवास पार्ष्णाथ के बराड़ी अनुसार सहित 'वैद्यभक्ति' नाम की पुस्तक में सोलगापुर से सन् १९२१ में प्रकाशित हो चुकी है। इसके अतिरिक्त आचार्य कुम्भकुम्भ के बीच पावुड और मोक्षपावुड में भी भक्तिपरक तत्वों की व्याख्या की गई है।

आचार्य समास्ताति (वि. स. दुसरी सताब्दी) के तत्त्वार्थसूत्र में अष्टा विनय और ब्रह्मचर्य के सम्बन्ध में अनेक सूत्रों का निर्माण हुआ है। उन्होंने एक सूत्र के द्वारा तीर्थचक्रवर्त्तन नामकर्म के उदय में भक्ति को कारण कहा है। आचार्य समास्ताति के इस सूत्र पर आगे के काल में अनेकजनका ध्याय और वृत्तियों की रचना हुई। उनमें आचार्य पुण्यपाद (वि. स. च. च. सताब्दी) के 'सर्वाभिसिद्धि' आचार्य अकलक (वि. स. सातवीं सताब्दी) के 'तत्त्वार्थशास्त्रिक' और आचार्य मुद्रसापर (वि. स. १६ वीं सताब्दी) के 'तत्त्वार्थवृत्ति' नाम के ग्रन्थ अत्यधिक प्रसिद्ध हैं। इनमें उपर्युक्त भक्ति संबंधी सूत्रों की विवेक व्याख्या की गई है। इन भाष्यकारों ने यथास्थान मौलिक तथा गवीन बातों का भी समावेश किया है।

समास्ताति के पश्चात् आचार्य समंतप्रभ के समीचीन धर्म सास्त्र' में अष्टा विनय ब्रह्मचर्य विमोक्ष और बुद्ध-भक्ति पर साहित्यिक रूप से विचार किया गया है। वे अपनी परीक्षा की कसौटी पर कसने के उपरांत ही जिनैत्र के परम भक्त बने थे। उन्होंने अपनी अष्टा की सुप्रशंसा कहा है। उस समय का भारतीय साधारण उनके उत्कृष्ट और पाश्चिम का कोट मानता था।

आचार्य पुण्यपाद ने सर्वाभिसिद्धि के अतिरिक्त ब्रह्म-भक्तिया भी संस्कृत में लिखी हैं। ये ब्रह्म-भक्तभक्ति नाम की पुस्तक में प्रकाशित हो चुकी है। इसी आचार्य के समाहित और इष्टोपदेश में भी समाधि और बुद्धभक्ति से सम्बन्धित अनेक प्रकरण विस्तरे पड़े हैं। भिक्षु की पाँचवीं सताब्दी के ही आचार्य सिद्धसेन के शाश्वतिका स्तोत्र में भी भक्ति के विषय में बहुत कुछ लिखा हुआ मिलता है।

आचार्य मोमीन्दु (छठी सताब्दी ईसवी) ने परमात्मप्रकाश-योगसार की रचना की थी। यह अपभ्रंश भाषा का एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। इसका प्रकाशन परमभूतप्रभावकमण्डल सम्बन्धी, से हो चुका है। इसमें भगवान् सिद्ध और ब्रह्म की एककस्ता बिलाले हुए उनकी भक्ति का निरूपण किया गया है। वा ए एन उपाध्वे ने इस ग्रन्थ को 'रत्नपाटी' कहा है।

आचार्य मतिभूषण (वि. स. छठी सताब्दी) की तिलोपपञ्चवि (शास्त्र) में जिनैत्र के पंचकस्ताक और तत्त्वम्बो भक्ति का विस्तृत वर्णन किया गया है। उन्होंने अष्टविम मन्त्रों के वृत्तियों के विषयों और वेदों की भक्ति के विषय में कवीन्द्र लिखा है। भक्ति के प्रमुख अंग ब्रह्म का विचार, उत्तराध्ययनमूत्र आवश्यकनिर्मुक्ति और बुद्धत्वस्वभाव में सभी वृत्तियों से किया गया है।

आचार्य विद्यार्थोदि (वि. स. सातवीं सताब्दी) के अथर्वती आचरणा ग्रन्थ में जैन भक्ति पर पर्याप्त सामग्री उपलब्ध होती है। उन्होंने जैनधर्म के मुख्य सिद्धान्तों के आधार से भक्ति का विवेचन किया है। इस विद्यात्मक ग्रन्थ में अनेक स्थलों पर पञ्च-परमेष्ठी की अष्टा सेवा विनय ब्रह्मचर्य और अनुराग परक भक्ति की साम्यता सिद्ध की गई है। श्री जिनराज दली (वि. स. सातवीं-आठवीं सताब्दी) की नितीवर्णन में सेवा या सा भक्ति' कहकर जिनैत्र सेवा पर बहुत कुछ लिखा हुआ मिलता है। श्री देवसेन (११वीं सदी ईसवी) ने अपने भाव सग्रह में पञ्चपरमेष्ठी के ध्यान का वर्णन अनेक शीर्षों में किया है। आचार्य सोमदेव के वसतिस्तव (वि. स. ११६) और आचार्य वसुनन्दि के वसुनन्दि याववाचार' (वि. स. १२वीं सताब्दी) में भक्ति के अनेक अव-उपायों की व्याख्या प्राप्त होती है।

जैन मंत्र-मंत्र देव-देवियों की भक्ति से सम्बन्धित हैं। इनमें आचार्य मस्तिष्कपेय का 'मैरव पद्मावतीनाम्' अत्यधिक प्रसिद्ध है। इसमें देवी पद्मावती की साधना के लिये विविध मंत्रों का निर्माण किया गया है। आचार्य हेमचन्द्र की अभिधान विद्यामणि में भी देविया की साधना से सम्बन्धित सिद्धान्तों का उल्लेख हुआ है।

जैन भक्ति का स्वरूप —

आचार्य देवनाम्नि पुरयपात् न 'सर्वार्थसिद्धि' में लिखा है 'अर्हताभायेयु बहुभुतयु प्रवचने न भावविपुल्लिख्युक्तोऽनुरागो भक्तिः। इसका तात्पर्य है कि बहुभुत आचार्य बहुभुत और प्रवचन में भावविपुल्लिख्युक्त होकर अनुराग करना भक्ति है। आचार्य सोम देव ने भी यद्यन्तिसक में "जिने जिनागये भूरी तप धृतपरायण। सर्वभाविपुल्लिख्युक्तोऽनुरागो भक्तिरव्यये॥" लिखा है। विष्णु प्रसन्न तो यह है कि उस बीतराग भगवान् में—जो स्वयं राम रहित है और जो राग त्यागन का उपदेश देता है अनुराग कैसे सम्भव है? राम कैसा ही हो क्यों के बच का कारण है।

आचार्य कुम्भकुम्भ के कथनानुसार बीतराग भगवान् में किया गया अनुराग पाप के बन्ध का यन्त्रिचिह्न भी कारण नहीं है। उनकी दृष्टि से पञ्चपरमेष्ठियों में राग करने वाला सम्मगदृष्टि हो जाता है। आचार्य योगीश्वर का कथन है कि "पर" में हमने राग राम ही बन्ध का हेतु है "स्व" में होनवाला नहीं। बीतरागी परमात्मा "पर" नहीं भविष्य 'स्व' आत्मा ही है। अतः जिनमें राग करना अपनी आत्मा में ही प्रसन्न करना है। "स्व" में राग करनेवाला मोक्षवासी होता है।

इसके अतिरिक्त वह ही राग बन्ध का कारण है जो सांसारिक स्वाधे प्रसन्न होकर किया गया हो। निष्काम अनुराग में कर्मों का बाधने की शक्ति नहीं होती। बीतराग में किया गया अनुराग निष्काम ही है। बीतरागता पर रीतिरूप ही भक्त न बीतराग में अनुराग किया है। इसके उपरान्त में यदि बीतरागी भगवान् अपने भक्त में अनुराग करने लगे तो भक्त का रीतिता ही समाप्त हो जायगा। वह भगवान् से अपने ऊपर न दया चाहता है न अनुग्रह और न प्रेम।

आचार्य हेमचन्द्र के प्रादुर्भूत व्याकरण में यज्ञा का ही भक्ति कहा गया है। पाण्य-सह-वर्ण्यता में भी भक्ति न पञ्चरात्राधिया में सेवा के साथ यज्ञा की भी यज्ञता है। आचार्य समलभस ने समीचीन धर्मशास्त्र में यज्ञान् और भक्ति का एक ही जिन प्राय माना है। वे आचार्य के यज्ञान् को सम्यग्दर्शन कहते हैं। आचार्य उमास्वाति न 'सम्यग्दर्शन' क दर्शन' राज्य का अर्थ यज्ञान् ही किया है। उन्होंने तत्त्वज्ञान के पहले तत्त्वयज्ञान की इच्छा माना है। उनकी दृष्टि न तत्त्वज्ञान तत्त्वयज्ञान के बिना नहीं हो सकता। आचार्य कुम्भकुम्भ ने लिखा है कि आत्मवर्धन ही सम्यग्दर्शन है विष्णु भक्तमन्त्रदेव का मत है कि आत्मा का दर्शन सब सब नहीं हो सकता जब तक वैसा करने की यज्ञा जगत् म ले।

यावत् राज्य के या' का अर्थ भी यज्ञा ही किया गया है। अभिधान राजेश्वरीय में लिखा है यत्नि पवन्ति तत्त्वयज्ञान निष्ठमयस्तीति या'। यावत् यज्ञा के द्वारा ही आत्मसाक्षात्कार का कर पा जाता है। वह अपनी आत्मा को देखन का प्रयास नहीं करता विष्णु जिनैत्र में यज्ञा करता है। जिनग्र और आत्मा का स्वभाव एक ही है। जगत् वह जिनग्र ही यज्ञा से अपनी छान्द आत्मा को जान जाता है। विष्णु वह यज्ञा सम्यक् यज्ञा हमी चाहिये अपयज्ञा का प्रतिनिधि मूल्य की जैन धर्मो में नहीं आता यथा। अपनी मुषयज्ञा के कारण ही आचार्य समलभस जिनग्र क दुष्ट भक्त बन गये हैं। इसका अर्थ है कि जैन आचार्यों न मुषयज्ञा क प्रयास रूप को ही भक्ति कहा है।

निर्धियवृत्ति में "अमृतादामपद्ममहान्-नाय-मुष्णान्नासपद्ममहान्-महाराष्ट्रीहि सेवा जा सा भक्ति" लिखा है। इसका अर्थ है—आचार्य के सम्मान में लभे हो जाना दण्ड ग्रहण करना पाँव पीकना आत्मन सेवा आदि का सेवा है। यह ही भक्ति है। राजेश्वरीय में सेवाया भक्तिविनय बहुचरभक्ति का अर्थ सेवातो लिखा है। सेवा का अर्थ भी विनय किया है। आचार्य उमास्वाति न एक मुख में विनय के ज्ञान-वर्धन चारित्र्याचारः रूप में बार भर पाये हैं। इनमें उपचार विनय का सेवा से सीधा सम्बन्ध है। आचार्य पुरयपात् न उपचार विनय आचार्यों के पीछे पीछे चलने सामान ज्ञान पर राक्ष हो जान अस्मिन् होकर समन्वित करने को कहा है।

एव यदि यह सिद्ध हुआ कि जिनग्र के अनुराग यज्ञा और सेवा करने को भक्ति कहते हैं। विष्णु प्रसन्न तो यह है कि जैन सिद्धान्त क अनुराग जिनग्र न कर्मों है और न मोक्षा किन्तु अपनी स्तुतिमें उसका कर्त्ता क्यों करता है? इसका उत्तर देने का आचार्य समलभस न किया है—बीतराग भगवान् को बुझा बन्धना से कोई सम्बन्ध नहीं है। क्योंकि वे सभी रागा से रहित हैं। निष्ठा से भी उनका कोई प्रयोजन नहीं है, क्योंकि उनमें से बरमाव विनय भुवा है। फिर भी उनका मुख

पुष्पों का स्मरण मन्त्र के चित्त को पाप भर्त्ता से पवित्र करता है। भगवान को भक्त के इस स्मरण का मान भी नहीं होता किन्तु उन्हीं के पुष्पों के स्मरण से भक्त का चित्त पवित्र बना और पाप मरु भुंके। अतः वह तो उन्हें कर्ता कहता ही है। इसी दृष्टि को लेकर जैन भक्त अपनी रचनाओं में जिनेन्द्र से कभी याचना करता है, कभी प्रार्थना और कभी निन्दा। प्राचीन मक्ति-परक काव्य —

स्तुति-स्तोत्र स्तव-स्तवन बनना पूजा और भगसाधरण के रूप में जैनो का प्राचीन मक्ति काव्य बहुत अधिक है। यह साहित्य प्राकृत संस्कृत और अपभ्रंश तीनों ही भाषाओं में लिखा गया था। प्राकृत का 'जयतिहुमन स्तोत्र' सबसे अधिक प्राचीन माना जाता है। बृहद्ब्रह्मसंहिता की ब्रह्मवेदवत् संस्कृत टीका के आभार पर सिद्ध है कि इसके रचयिता भगवान् महावीर के प्रमुख भगवत् भक्त थे। भगवान् महावीर के समकक्षरूप में प्रसिद्ध होते ही गीतम में इसी स्तोत्र से उनको नमस्कार किया था भगवान् स्वामी का 'जयसाधन स्तोत्र' भी बहुत प्राचीन है। उसमें भगवान् पार्श्वनाथ की मक्ति से सम्बन्धित पाँच पदों की रचना हुई है। भगवान् भगवान् महावीर के निर्वाण के १७ वें वर्ष मोक्ष गये थे। आचार्य कुम्भकृष्ण ने मक्ति-परक वक्त्र स्तुतियों का निर्माण प्राकृत भाषा में ही किया था। उनका उल्लेख ऊपर हो चुका है। इसके अतिरिक्त उन्होंने 'चित्तमस्तुति' की भी रचना की थी। इसमें बाट भाषाएँ हैं जिनमें चौबीस हीर्षकटो की स्तुति की गई है। इसे 'जोरसप्त' भी कहते हैं। मानसुवसुरि (चौधरी सही है) का २१ पद्यात्मक भगवत् स्तोत्र भी प्राकृत भाषा का एक मनोहारी काव्य है।

संस्कृत भाषा में तो उत्तमोत्तम जैन स्तुति स्तोत्रों की रचना हुई। आचार्य समन्तभद्र के स्वयम्भू-स्तोत्र तथा स्तुति-विद्या समूचे भारतीय भक्ति-साहित्य के जगमगाते रत्न हैं। हृदय की मक्ति परक ऐसी कोई वक्त्रक नहीं जो इनमें सम्मिलित के शान अभिव्यक्त न हुई हो। मान और कला का ऐसा अनूठा सम्मेलन भारत के किसी अन्य स्तोत्र में दृष्टिगोचर नहीं होता। ब्रह्म-आचार्य के भक्त गोविन्द और जयदेव के गीतगोविन्द में स्वरकहरी मते ही मनमोहक हो किन्तु उनकी भावनाओं में 'स्वयम्भू स्तोत्र' जैसा अद्भुत प्रभाव नहीं है। आचार्य सिद्धसेन (वि स पाँचवीं शताब्दी) के 'कल्याणमन्दिर स्तोत्र' विद्यानाथ पात्रकेसरी (ईसा की पाँचवीं-छठी शताब्दी) के 'बृहत्पद्मनमस्कार स्तोत्र' मानसुवसुरि (वि स सातवीं शताब्दी-मुनि चतुर विजय) के 'भक्तानन्द स्तोत्र' भट्टकर्मक (वि स सातवीं शताब्दी) के अकर्मक स्तोत्र बप्पमदिट्ट (ई ७४१-८१८) के 'चतुर्विंशति जिन स्तोत्र' वर्णमय (वि स आठवीं-नीवीं शताब्दी) के विद्यापहार स्तोत्र और आचार्य हेमचन्द्र (वन सं ११४५, मृत्यु सं १२२९) के 'गीतराग स्तोत्र' में मक्ति रस चरम जागृत् की छीमा तक पहुँच गया है। इनमें भी भक्तानन्द स्तोत्र की ब्याप्ति सबसे अधिक है। इसमें ४८ पद हैं। धारुण विषादक उपमा उत्प्रेक्षा और वक्त्रों के प्रयोग से विस्मय प्रतिविम्ब मात्र की ऐसी शक्ति अभिव्यक्ति कम स्तोत्रों में देखी जाती है। भक्तानन्द स्तोत्र का पढ़ने वाला मात्र भी भाव-विमोह और तमस हुए बिना नहीं रहता।

कुछ विद्वानों का कथन है कि अपभ्रंश में स्तुति स्तोत्रों का निर्माण नहीं हुआ। इसी कारण पर वे हिन्दी के मक्ति-नम्य को अपभ्रंश से प्रभावित नहीं मानते। किन्तु जैन भक्तों की बोझ के आभार पर सिद्ध हो चुका है कि संस्कृत और प्राकृत की भाँति ही अपभ्रंश में भी स्तोत्र और स्तवनों की रचना हुई थी। कवि बनपाक (वि स ११ वीं शताब्दी) ने 'सर्वपुटि महावीर उत्साह' जिनवत्त सुरि (जन्म १११२, मृत्यु १२११ वि सं) ने 'चर्चरी' और 'नवकाराग्रजकुल' तथा देवसुरि (जन्म ११५३, मृत्यु १२११ वि सं) ने 'सुमित्रासुरि स्तुति' का निर्माण अपभ्रंश में ही किया था। एक ही जिनप्रम सुरि हुए हैं जिनको डा विष्टरनिष्ठान सुस्तान श्रीरज (वि स १२२०-१२९६) का समकालीन बताया है। वे जिनप्रमसुरि, विष्टरनीर्षक के रचयिता जिनप्रमसुरि से भिन्न थे। उन्होंने चर्चरी-स्तुति जिनप्रममह स्तोत्रम् जिनप्रममथियेक जिनमहिमा और सुमित्रासुरि स्तोत्रम् की रचना की थी। श्री वर्मपोषपुरि (वि सं ११२-११५५) ने भी महावीर-कथा का निर्माण अपभ्रंश में ही किया था। पाठक के जैन भक्तों में अपभ्रंश का मक्ति-साहित्य इतना अधिक है कि उस पर पुनः शोध की आवश्यकता है। जैनो में अनेक कवि ऐसे भी हुए हैं जिन्होंने एक स्तोत्र में छः भाषाओं का प्रयोग किया है। उनमें सोमसुन्दर सुरि (वि स १४३०-१४९९) का 'वज्रभाषामय स्तोत्राभि' प्रसिद्ध है। वह जैन-स्तोत्र समुच्चय में प्रकाशित हो चुका है।

जैन वैश्विकों की मक्ति में भी अनेक स्तुति स्तोत्रों की रचना हुई थी। मैंने भी एक डी०के० के त्रिपुटि विमो गये अपने पौत्र निबन्ध में देवी पदावली, अविद्या चक्रवर्ती व्याकामादिनी सरस्वती सविद्या और कुकुब्जा के पुण्यविधान देखिए।

संस्कृत और वैज्ञानिक विवेचन के साथसाथ भक्ति परक स्तुति-स्तोत्रों का भी निरूपण किया है। मस्तिषेभमूरि (वि सं ११वीं शताब्दी) ने 'मैत्र पद्यावतीकल्प' की रचना की जो देवी पद्यावती से संबंधित महत्त्वपूर्ण ग्रंथ है। इसके १ अध्यायों में ४ स्तोत्र निबद्ध हुए हैं। इसका ही सरा अध्याय 'भगवती वराधना' के नाम से गुंथा गया है। यह ग्रन्थ 'महमदाबा' और मूल से प्रकाशित हो चुका है। महमदाबाद वाले प्रकाशन में जिनप्रममूरि (११वीं शताब्दी ईसवी) की पद्यावती वस्तुतः रिक्त भी बन चुकी है। इसमें ३७ पद्य हैं। इसी मूरि की ने प्राप्त आपा में भी पद्यावती वस्तुतः रिक्त की रचना की थी, जिसमें ५५ पाद हैं। जैन स्तोन संघोह के "म" परिशिष्ट में एक पद्यावत्यष्टक दिया है जिसकी वृत्ति के रचयिता की पार्श्वदेवगि (वि सं ११७१) ने। मूल वाले मैत्र पद्यावतीकल्प में पद्यावती सहस्रनाम पद्यावतीकल्प और पद्यावती-स्तोत्र दिये गये हैं। इनके अतिरिक्त श्री वप्पममूरि (आठवीं सदी ईसवी) ने सरस्वती स्तोत्र भी वेणुमूरि ने कुरुकुता देवी स्तवनम् त्रिपदायूरि (१२वीं शताब्दी वि सं) ने अम्बिका स्तुति और जिनदत्तमूरि ने जगद्वरी स्तोत्र का निर्माण किया था। इनसे स्पष्ट है कि जैन देवियों की भक्ति जिनोन्म के सर्वांगों की भक्ति है। जैन देवियाँ हिन्दू देवियों की भाँति स्वतन्त्र नहीं थी। उनको जिनेश्वर की शासनदेवी कहा जाता है। उन पर भी तात्त्विक युग का प्रभाव है किन्तु उनमें मात्र भयना भर खिन्न का पाप और व्यभिचारों से भरी प्रवृत्तियों का कमी लग्न नहीं हुआ है।

उत्पन्न स्तुति-स्तोत्रों की भाँति ही पूजा बन्धना और संगसाधारणों के रूप में जैन-भक्ति की विविध प्रवृत्तियों का प्रत्युत्पन्न हुआ है। इन सब में संयमाचरण का महत्त्वपूर्ण स्थान है। आचार्य यतिवृषभ की तिळोपपञ्चति और आचार्य विद्यानन्धि की बानरपीठा में ममक का तात्त्विक विवेचन किया गया है। जैनो का सबसे प्राचीन संगसाधारण 'समो अष्टांग' नामा मंत्र है। वैसे तो इस मंत्र को अनादि निघन कहा जाता है किन्तु उपलब्ध साहित्य में भगवन् पुण्यदत्त मूलक के पदलगागम का प्रारम्भ इसी संयमाचरण से हुआ है। प्राप्त संस्कृत और अपभ्रंश के सभी जैन ग्रंथों का प्रारम्भ किसी न किसी संगसाधारण से हुआ है। ये संयमाचरण जैन भक्ति के सर्वोत्तम निदर्शन हैं। इनमें सबसे बड़ी विधयता है कि इनके नाम पर विमानिता को छोड़ा भी प्रमय नहीं दिया गया जब कि शिव-पार्वती की भक्ति में सिद्धे पय अनन्त संयमाचरण बनी मात्र माओं का नियन्त्रण नहीं कर सके।

बन्धना भी जैन भक्ति का मुख्य अंग है। बन्धनक सूत्र पर लिखी गई 'मन्त्राहुनिधुक्ति' में उत्तराध्यायन सूत्र और आचार्य मूर्ति में 'हरिममूरि' के बन्धना पंचाशक में तथा बट्टकेरुड मूलाचार ने बन्धना का वैज्ञानिक निरूपण किया गया है। बट्टकेरुड और वैद्यनन्दन पर अनेक स्तुतिस्तोत्र उपलब्ध हैं। श्री जिनदत्तमूरि के वैद्यनन्दनकुलक में २८ गायत्रि हैं। जिनप्रममूरि के बंधन स्थान विवरण में १५ प्राप्त की गायत्रि हैं।

आचार्य समन्तमोह ने वैवाहिक जिनोन्म के बन्धनों की परिचर्या अर्थात् सेवा करने की ही पूजा कहा है। अष्टाध्यायन पूजा का उत्तम सबप्रथम आचार्य यतिवृषभ की तिळोपपञ्चति में उपलब्ध होता है। इसके उपरान्त पञ्चरमेष्ठी विविध शीर्षक नन्दीवर दीप कृतिम और अष्टजिम वैद्यालया की भक्ति में अधिवाधिक पूजाओं का निर्माण हुआ। ये पूजाएँ बहुत कुछ संस्कृत और हिन्दी में ही रची गईं। इनके अन्त में विविध जयमालाएँ भक्ति-साहित्य का मुख्यतः अंग हैं। इन पूजाओं के अन्त सबसम प्रकाशित हो चुके हैं जिनमें भारतीय ज्ञानपीठ-पूजात्रय महत्त्वपूर्ण है। हिन्दी में दाननराम की पूजाएँ, सती लक्ष्मी और माया सती वृत्तियों से उत्पन्न हैं। जैन और अजैन पूजा साहित्य के मुक्तानामक विवेचन से बने कई बातें जान हो सकती हैं।

हिन्दी का जैन भक्ति-काव्य —

हिन्दी का भक्ति-काव्य अपनी ही उपर्युक्त पूरा परम्परा से अनुप्राणित है। उनका विमानन-निष्पन्न भक्तिपादा और नाम भक्तिपाद के रूप में दिया जा सकता है। निष्पन्न बड़ा सिद्ध हो रहने हैं। मित्र अक्षय हैं और समूह आचार्य से मिले हैं। वे लोग में विद्यमान हैं। उनमें सम्पूर्ण ब्रह्म ज्ञान कीर्तन मूलतः अवधारण अक्षरानुम और अक्षराक्षर नाम के रूप में होते हैं। आचार्य योगीश्वर ने सिद्ध और मूल आचार्य का एक ही रूप माना है। आचार्य पूज्यार का बन्धन है कि वह बन्धों के नाश से मूल आचार्य की प्राप्ति होती है उसे ही सिद्ध रहने हैं और एसी मित्र करने आचार्य ही सिद्ध रहता है। व अक्षर पर मित्र पाद की व्युत्पत्ति करने हुए लिखा है "मिद्रि" स्वाभाविकता का नाश कर डीन मिद्रि।"

पुर्णों का स्मरण भक्त के चित्त को पाप मलों से पवित्र करता है। भगवान को भजन के इस स्मरण का मान भी नहीं होता किन्तु उन्हीं के पुण्य के स्मरण से भक्त का चित्त पवित्र बना और पाप मल भूते। अब बहुत ही उम्हें गर्जो बढ़ता ही है। इसी शक्ति को लेकर जैन भक्त अपनी रचनाओं में विनोद से बड़ी याचना करता है। कभी प्रार्थना और कभी विनयी। प्राचीन भक्ति-परक काव्य —

स्तुति-स्तोत्र स्तव-स्तवण बचना पूजा और भगवाधरण के रूप में जैनों का प्राचीन भक्ति काव्य बहुत अधिक है। यह साहित्य प्राकृत संस्कृत और अपभ्रंश तीनों ही भाषाओं में लिखा गया था। प्राकृत का 'अपठितुञ्जल स्तोत्र' सबसे अधिक प्राचीन माना जाता है। महाश्वरस्यभट्ट की महादेवकृत संस्कृत टीका के आधार पर मित्र है कि इसके रचयिता भगवान् महावीर के प्रमुख यक्षर गीतय थे। भगवान् महावीर के समयव्यवस्था में प्रविष्ट होते ही गीतय ने इसी स्तोत्र से उनका वन्दन किया था। भगवान् स्वामी का 'उपसगहूर स्तोत्र' भी बहुत प्राचीन है। उसमें भगवान् पादवनाश की भक्ति से सम्बन्धित पाँच पद्यों की रचना हुई है। यशवाह भगवान् महावीर के निर्वाण के १७ वें वर्ष मोक्ष गये थे। आचार्य बुद्धकृत ने भक्ति-परक बनेक म्पुलियों का निर्माण प्राकृत भाषा में ही किया था। उनका उत्कल उपर हो चुका है। इसके अतिरिक्त उन्होंने 'वित्तनरत्न' की भी रचना की थी। इसमें बाळ भाषाएँ हैं, जिनमें चौबीस टीर्थंकरों की स्तुति की गई है। इसे 'सोहरसतुत' भी कहते हैं। मानवर्णसूरि (टीर्थी सरीई) का २१ पद्यात्मक भगवद स्तोत्र भी प्राकृत भाषा का एक मनोहारी काव्य है।

संस्कृत भाषा में तो उत्तमोत्तम जैन स्तुति स्तोत्रों की रचना हुई। आचार्य समस्तस्य के स्वयम्भू-स्तोत्र तथा स्तुति विद्या समूचे भारतीय भक्ति-साहित्य के जयमालाएँ हैं। हृष्य की भक्ति परक ऐसी कोई यक्षन नहीं जो इनमें सम्पन्न के साथ अभिव्यक्त न हुई हो। नाम और कला का ऐसा अनूठा सम्मेलन भारत के किसी अन्य स्तोत्र में दृष्टिगोचर नहीं होता। संकट-चर्म के भव मोक्ष और ब्रह्मदेव के नीलमोक्ष में स्वरसहृष्ट भले ही मनमोहक हो किन्तु उनकी भावभारा में 'स्वयम्भू स्तोत्र' पैसा वन्दन प्रवाह नहीं है। आचार्य सिद्धसेन (वि सं १०११ की छाया) के 'कल्याणमन्दिर स्तोत्र' विद्यानि पात्रकेषरी (ईसा की १०११-१०१२ की छाया) के 'महाश्वरमन्दिर स्तोत्र' मानवर्णसूरि (वि सं १०१२-१०१३) के 'मन्दागिर स्तोत्र' भट्टककक (वि सं १०१३-१०१४) के 'चतुर्विंशति जिन स्तोत्र' वनवय (वि सं १०१४-१०१५) के 'विपापहार स्तोत्र' और आचार्य हेमचन्द्र (वय सं ११२५-११२६) के 'वीरघात स्तोत्र' में भक्ति-रस भरम जानकर ही सीमा तक पहुँच गया है। इनमें से मन्दागिर स्तोत्र की रचना सबसे अधिक है। इसमें ४८ पद्य हैं। साध्व्य विषयक उपमा उल्लेख और कथकों के प्रयोग से विमल प्रतिविम्ब भाव की ऐसी सफ़ल अभिव्यक्ति कम स्तोत्रों में देखी जाती है। मन्दागिर स्तोत्र का पढ़ने वाला जान भी भाव-विमोह और उत्थन हुए बिना नहीं रहता।

कुछ विद्वानों का कथन है कि अपभ्रंश में स्तुति स्तोत्रों का निर्माण नहीं हुआ। इसी आधार पर वे हिन्दी के भक्ति-काव्य को अपभ्रंश से प्रभावित नहीं मानते। किन्तु जैन भक्ताओं की बोझ के आधार पर सिद्ध हो चुका है कि संस्कृत और प्राकृत की भाँति ही अपभ्रंश में भी स्तोत्र और स्तवनों की रचना हुई थी। कवि वनपात्र (वि सं ११ की छाया) ने 'सत्यपुटेन महावीर उत्साह' विनयत सूरि (वय ११२२, मृत्यु १२११ वि सं) ने 'चर्चरी' और 'नवकारसम्पन्न' तथा देवसूरि (वय ११५१ मृत्यु १२११ वि सं) ने 'मुनिचन्द्रसूरि स्तुति' का निर्माण अपभ्रंश में ही किया था। एक ही जिनवन्दन-सूरि हुए हैं, जिनको डा विष्टरमिस्त ने सुस्ताल फीरोज (वि सं १२२०-१२२९) का समकालीन बताया है। ये जिनप्रसमूर्ति, विविधटीर्थंकर के रचयिता जिनप्रसमूर्ति से भिन्न थे। उन्होंने चर्चरी-स्तुति विमलमह स्तोत्रम् विनयमार्गपेक विमलहिमा और मुनिपुष्ट स्तोत्रम् की रचना की थी। श्री वनवर्णसूरि (वि सं ११२-११५०) ने भी महावीर-कथा का निर्माण अपभ्रंश में ही किया था। पाठ्य के जैन भक्ताओं में अपभ्रंश का भक्ति-साहित्य इतना अधिक है कि उस पर पुनः बोझ की आवश्यकता है। जैनो में अनेक कवि ऐसे भी हुए हैं जिन्होंने एक स्तोत्र में ७० भाषाओं का प्रयोग किया है। उनमें सोमसुन्दर सूरि (वि सं १४१०-१४१९) का 'ब्रह्मापाम स्तोत्रार्थि' प्रसिद्ध है। यह तीन-स्तोत्र समुच्चय में प्रकाशित हो चुका है।

जैन भक्तियों की भक्ति में भी अनेक स्तुति स्तोत्रों की रचना हुई थी। मेने पी एच डी के रूप में प्रस्तुत किये गये अपने तीन निबन्ध में देवी पद्मावती, अम्बिका, अम्बेक्षरी तथा कामाक्षिी सरस्वती, राधिका और कुन्दकुम्भा के पुरातात्विक, ऐतिहा-

सिद्ध और ईशानिक विवेचन के सावसाव भक्ति परक स्तुति-स्तोत्रों का भी निरूपण किया है। मल्लिकार्जुनसूरि (वि सं ११वीं १२वीं शताब्दी) ने 'मेरक पद्मावतीकल्प' की रचना की जो देवी पद्मावती से संबंधित महत्त्वपूर्ण ग्रंथ है। इसके १ अध्यायों में ४० श्लोक निबद्ध हुए हैं। इसका तीसरा अध्याय 'भगवती श्रावणा' के नाम से गुंथा गया है। यह ग्रन्थ महामाया और मूढ से प्रभावित हो चुका है। महामायावाच वाले प्रकाशन में जिनप्रसमसूरि (१२वीं शताब्दी ईसवी) की 'पद्मावती चतुष्पदिका' भी छप चुकी है। इसमें ३७ पद्य हैं। इसी सूरि जी ने प्राकृत भाषा में भी पद्मावती चतुष्पदी की रचना की भी जिसमें ४६ पद्याएँ हैं। जैन स्तोत्र संग्रह के "ब" परिशिष्ट में एक पद्मावत्यष्टक दिया है जिसकी श्रुति के रचयिता की पार्वतीदेवमणि (वि सं ११७१) ने। मूढ वाले मेरक पद्मावतीकल्प में पद्मावती सहस्रनाम पद्मावतीकवच और पद्मावती-स्तोत्र दिये गये हैं। इनके अतिरिक्त श्री बल्यमट्टसूरि (आठवीं सदी ईसवी) ने सरस्वती स्तोत्र श्री वेङ्कटसूरि ने कुङ्कुमा देवी स्तवनम् त्रिलोकसूरि (१२वीं शताब्दी वि सं) ने अम्बिका स्तुति और जिनवत्ससूरि ने शङ्करवती स्तोत्र का निर्माण किया था। इनसे स्पष्ट है कि जैन देवियों की भक्ति जिनैश्वर्य के मन्त्रों की भक्ति है। जैन देवियाँ हिन्दू देवियों की भाँति स्वतन्त्र नहीं थी। उनको त्रिलोक की आसनदेवी कहा जाता है। उन पर भी तांत्रिक युग का प्रभाव है किन्तु उनमें माँस मल्लज नर-स्त्रीर का पाल और ध्यमिचारदि जैसी प्रवृत्तियों का कभी जन्म नहीं हुआ है।

उपर्युक्त स्तुति-स्तोत्रों की भाँति ही पूजा बन्धना और संगकाचरणों के रूप में जैन भक्ति की विविध प्रवृत्तियों का प्रस्तुतन हुआ है। इन सब में संगकाचरण का महत्त्वपूर्ण स्थान है। आचार्य यतिवृषभ की तिळोपपञ्जलि और आचार्य विद्यानन्दि की बाणपरीक्षा में संगस का तात्त्विक विवेचन किया गया है। जैनों का सबसे प्राचीन संगकाचरण 'शमो अर्चुताम' बाबा मंत्र है। वैसे ही इस मंत्र को बनादि विधान कहा जाता है किन्तु उपर्युक्त साहित्य में भगवत् पुण्यवत् मूढभक्ति के पदप्रयोग का प्रारम्भ इसी संगकाचरण से हुआ है। प्राकृत संस्कृत और अपभ्रंस के सभी जैन ग्रंथों का प्रारम्भ किसी न किसी संगकाचरण से हुआ है। ये संगकाचरण जैन भक्ति के सर्वोत्तम निदर्शन हैं। इनमें सबसे बड़ी विषयता है कि इनके नाम पर विद्यानन्दि को पोड़ा भी प्रथम नहीं दिया गया जब कि सिद्ध-पार्वती की भक्ति में लिख गये अनेक संगकाचरण बड़ी भावनाओं का निपन्न नहीं कर सके।

बन्धना भी जैन भक्ति का मुख्य अंग है। बन्धनक मूल पर किसी गई भद्रबाहुनिर्मुक्ति में उत्तराध्ययन सूत्र और बाबू रूपू में हेरिमसूरि के बन्धना पद्याद्य में तथा बट्टकेरुत मूलाचार में बन्धना का ईशानिक निरूपण किया गया है। बट्टनक्यन और चैत्यबन्धन पर अनेक स्तुतिस्तोत्र उपलब्ध हैं। श्री जिनवत्ससूरि के चैत्यबन्धनकुक्कुट में २८ पद्याएँ हैं। जिनप्रसमसूरि के बंधन स्थान विवरण में १५ प्राकृत की गाथाएँ हैं।

आचार्य समन्तमूढ ने देवाधिपति जिनैश्वर्य के चरणों की परिचर्या अवशिष्ट सेवा करने की ही पूजा कहा है। अष्टद्वय्यरूप पूजा का उत्तम सर्वप्रथम आचार्य यतिवृषभ की तिळोपपञ्जलि में उपलब्ध होता है। इसके उपरान्त पञ्चपरमेष्ठी विविध दीर्घदेव नन्दीश्वर दीप कृष्णि और अकृष्णि चैत्याकर्षों की भक्ति में अधिकाधिक पूजाओं का निर्माण हुआ। ये पूजाएँ मूल मूढ संस्कृत और हिन्दी में ही रची गईं। इनके अंत में किञ्चि जयमालाएँ भक्ति-साहित्य का मूल्यवान् अंग हैं। इन पूजाओं के अनेक संस्करण प्रकाशित हो चुके हैं जिनमें भारतीय ज्ञानपीठ-पूजाभक्ति महत्त्वपूर्ण है। हिन्दी में धाननराय की पूजा, धर्मीय जन भाव और भाषा सभी श्रुतियों से उत्पन्न है। जैन और अजैन पूजा साहित्य के तुलनात्मक विवेचन से अनेक नई बातें ज्ञात हो सकती हैं।

हिन्दी का जैन भक्ति-काव्य :—

हिन्दी का भक्ति-काव्य अपनी ही उपर्युक्त पूर्व परम्परा से अनुप्राणित है। उसका विभाजन-निष्पन्न भक्तिबारा और इष्ट भक्तिबारा के रूप में किया जा सकता है। निष्पन्न बड़ा सिद्ध को कहते हैं। सिद्ध बहुवचन है और स्वरूप आचार से होता है। वे मोक्ष में विराजमान हैं। उनमें सम्पन्न बर्तन ज्ञान भीम मूढमता अवगाहन अमूल्यम और अम्याबाध नाम के बाढ़ पुत्र होते हैं। आचार्य योगीशु ने सिद्ध और मूढ आत्मा का एक ही रूप माना है। आचार्य पूम्पराद का कथन है कि बाढ़ ननों के भाव से मूढ आत्मा की प्राप्ति होती है उसे ही सिद्ध कहते हैं और ऐसी सिद्ध करने वाला ही सिद्ध कहलाता है। वे आचार्य ने सिद्ध शब्द की व्युत्पत्ति करते हुए लिखा है "मिद्धि" स्वाश्रीपकथि" सजाया यत्प इति सिद्धि।

धारणा भी निराकार है अशुद्ध है । हिन्दी के जैन कवियों ने अपने मुक्तक पद्यों में सिद्ध और भारता दोनों ही को सम्बोधन करते अपना भाव प्रकट किया है ।

छन्द बड़ा सरलता को कहते हैं । भार भाषिमा कर्मों का शय करने से अर्हत्पद मिलता है । अर्हत् को चार बरासिमा कर्मों के साथ होने तक सप्तरा में रकना होता है । वे समवधारण में बैठकर संसार को उपदेश देते हैं । उनके घरों में होता है वे दिखाई देते हैं । हिन्दी के भक्त कवियों ने अर्हत् की भक्ति में बहुत कुछ लिखा है । इसी सकल भक्ति-भाष में आपने उपाध्याय साहू, बेब-वेबियो और मूर्ति गम्हिर और तीर्थक्षेत्रों को किया जा सकता है । ये सब घरों में ही और दिखाई देते हैं । किन्तु जैन हिन्दी के भक्त कवियों को भिन्नतर और सकल भक्ति धाराओं में पृथक-पृथक नहीं बाँटा जा सकता ऐसा कि प० रामचन्द्रशुक्ल ने निर्गुण और सगुण भक्ति-धाराओं के रूप में स्पष्ट विभाजन किया है । हिन्दी का ऐसा कोई जैन कवि नहीं है जिसे हम केवल सिद्ध या अर्हत् का ही भक्त कह सकें । अथर्व जैन कवि ने यदि एक ओर सिद्ध और भारता की भक्ति में अपने भाव अभिव्यक्त किये तो दूसरी ओर अर्हत् आचार्य या किसी बेब-वेबी के चरणों में भी अपनी मर्मा के कुछ किन्ने । वीरगाथा काल में जैन भक्त कवि —

डा हमारी प्रसाद दिवसी के कथनानुसार पं रामचन्द्र शुक्ल ने जिस काल को वीरगाथा काल नाम दिया है उसमें वीरगाथाओं की अपेक्षा धार्मिक कृतियाँ अधिक थी । पं शुक्ल ने उन कृतियों की सूचनामात्र करते छोड़ दिया था । इन कृतियों में धर्म भक्ति सम्बन्धी रचनाएँ हैं । उनमें धार्मिकता है तो साहित्यिकता भी । धार्मिक होने मात्र से ही कोई रचना साहित्यिक नहीं हो जाती । मूल प्रवृत्तियों का भावोन्मेष ही साहित्य है फिर मन्त्रे ही उसका मुख्य स्वर बने वरना अन्य किसी विषय से सम्बन्धित हो । इसी कारण कबीर ग्रन्थावली और रामचरितमानस साहित्य के ग्रन्थ माने जाते हैं ।

हिन्दी साहित्य के इतिहास में वीरगाथा काल वि सं १५ (सन् १८६३) से वि सं १६०९ (सन् १९१८) तक निर्धारित किया गया है । इसके पूर्व बहुत पहले ही प्राकृत और अपभ्रंस के अवस्थित देश भाषा का जन्म हो चुका था । वर्तमानवी भारत में जिसा है कि 'संस्कृतः प्राचीनतमः शिष्यमनुवृत्तः । देशभाषाद्युपायैश्च बोधयेत् ॥ गुरु स्मृत ॥ डा प्राचीनप्रसाद आदिसंसार का कथन है कि आचार्य देवसेन (वि सं १९) के पहले ही देश भाषा प्रचलित हो चुकी थी । आपने देवसेन ने अपने आदिकाचार में जिन बोझों का उपयोग किया है वे देश भाषा के ही हैं । इस ग्रंथ की हस्तलिखित प्रति कारवा के सेनमय मन्दिर के पुस्तक भंडार में मौजूद है । इसमें आचार्यों के विषये जिनेश और पंचगुह भक्ति का अनेक स्थानों पर उल्लेख हुआ है । एक बोझ इस प्रकार है —

ओ विनसासण भासियव सो भइ कहियव साब ।

ओ पासे सह माठ करि सो तरि पावइ पाव ॥

इसमें प्रयुक्त शब्द रूप विनसित और बागुण्य प्रायः सभी देशभाषा के हैं । देश-भाषा को ही प्राचीन हिन्दी नहीं है । यह भाषा ही आगे चलकर विकसित हिन्दी के रूप में परिणत हुई । आचार्य हेमचन्द्र ने अपभ्रंस और देश-भाषा में अंतर स्पष्ट रूप से स्वीकार किया है । अपभ्रंस देशभाषा अथवा प्राचीन हिन्दी नहीं है । इसी कारण स्वयंम् (वि० स १ बी छठवीं) के पठनचरित और पुष्पान्त (वि सं १२९) के महापुराण को हिन्दी के ग्रन्थों में नहीं गिना जा सकता । इनमें विचारे हुए कुछ स्वयं देश भाषा के हैं किन्तु वे अलग ही हैं । पुष्पान्त के ४ वीं उपखण्ड हुए श्रीचन्द्र का कथाकोष देश-भाषा में लिखा गया है । इसकी व्यवस्था कथाने जिनेश-भक्ति से संबंधित है । इसा की ११वीं सर्ग की वनवास की धृतराष्ट्री कथा में भी देश भाषा का ही प्रयोग हुआ है । मूल पंचमी कथा का मूलस्वर विन-भक्ति से युक्त है । ऐच्छवी छठवीं के प्रादम्भ के बर्हि विनयचन्द्र मूरि ने 'मेमितावचउपई' का निर्माण किया था । मेमिताव के वीरग्य केने पर, उनके विमोक्ष में राणीमती विलाप करती है । इस 'वचउपई' में उनका वियोग वर्णन विललासा गया है । एक वृष्टान्त देखिये —

भगद लखी राजक मन रोह

नीचुह मेमि न अप्यन्त होह ।

संचित सवि बरि गिरि भिज्जति

विमह न भिज्जइ सामलकति ॥

विनयचन्द्र मूरि के राजकाशीन शाकिप्रहमूरि के बाहुबलि रास में अपभ्रंस का प्रयोग हुआ है । श्री विनयचन्द्रमूरि (वि

सं १२७६) के "उपदेशरसायनरास" में पुरुषभक्ति के अनेक दृष्टान्त हैं किन्तु उसकी भाषा-शैली भाषा नहीं है वह तो दुरुह ब्रजभाषा का निरवर्तन है। श्री जिनपदसूरि का "सूक्तिमहफण" भाषार्थ स्पृशमत्र की भक्ति में लिखा गया है। भाषायस्फुटिमत्र महाबाहू स्वामी के समकालीन थे। उनका निर्वाणस्थल गुलजारबाग पटना स्टेशन के सामने बरमबरह में बना हुआ है। यह रचना भाव और भाषा दोनों ही दृष्टियों से उत्तम है। भाषा हिन्दी के प्रारम्भिक रूप को धिये हुए है। ऐसे गरम फार्मों की सम्पूर्ण परम्परा बि स की अठारहवीं शताब्दी तक उपलब्ध होगी है। प्रस्तुत काव्य के पावस वर्णन का एक पद्य इस प्रकार है —

सीयक कोमल सुरहि बाय जिम जिम नायते।
माण-मडकुर माणभिय तिम तिम नायते ॥
जिम जिम अलवर भरिय मेह ययणगभि मिठिया।
तिम तिम कामीतणा नयक नीरहि छलहकिा ॥

नमिषत्र मंडापी छतराण्णीय जिनस्वर सूरि के पिता थे। बि सं १२५६ के लगभग जिनबल्लभसूरि गुजबर्जन' का नाम से एक स्तुति लिखी थी जो जैन ऐतिहासिक काव्यसंग्रह में प्रकाशित हा चुकी है। यह स्तुति आचार्य-भक्ति का वृत्तान्त है। महेश्वरसूरि के शिष्य श्री बर्मसूरि न बि सं १२६६ में जम्बूस्वामीचरित और स्फुटिमत्रराम की रचना की। दोनों में बरम ५२ एवं ४७ पद्य हैं। बरमान् महावीर के निर्वाण के उपरांत केवल तीन के बची हुए, जिनमें जम्बू स्वामी अन्तिम थे। स्फुटिमत्र के विषय में किछा ही का चुका है। छाहरण्य (बि सं १२७८) ने 'जिनपदिसूरिपबलगीत' लिखा था। यह 'जैन ऐतिहासिक काव्य संग्रह' में छप चुका है। मजिबर बन्धुपाक का भर्माचार्य श्री विजयनेनसूरि न बि सं १२८८ में रेणमिरि रासो का निर्माण किया था। यह प्राचीन पुर्वरकाव्य संग्रह में प्रकाशित हुआ है। इन सब की भाषा हिन्दी है। नमिषत्रमंडापी का एक पद्य देखिये —

पणमभि सामि नीर जिम्बु वगहर गोषम सामि।
सुबरम सामिय तुछनि सरणु, जम प्रधान सिवगामि ॥

विजय सबत् की चौदहवीं शती में अनेक जैन कवि हुए हैं। उनकी भाषा हिन्दी थी। उनकी बहिनार्यों का मूल स्वर बल्लभसूरि था। छतराण्णीय जिनपदिसूरि के शिष्य जिनस्वरसूरि ने बि सं १३३१ के लगभग अनेक ऐसी स्तुतियाँ की रचना की जो पुरु, भाषार्थ और जिनेश्वर की भक्ति से सम्बन्धित थी। जिनस्वर सूरि के शिष्य श्री जयसिद्धक ने बि सं ११७ में महावीररास का निर्माण किया था जिसमें केवल बस पद्य हैं। यह रास श्री अष्टरचन्द्रकी माहटा के निजी संग्रह में मौजूद है। लक्ष्मीनिष्ठक का 'राष्ट्रनाथरास' और सोमसूरि का 'जिनस्वरसूरि जयमयीविषाहवर्णनरास' प्रसिद्ध कृतियाँ हैं। हिन्दी के मकिस-काल में जैन कवि और काव्य —

वसिष्ठ रामचन्द्र सुकृत ने भक्ति-काव्य बि सं १४ से १७ तक माना है किन्तु जैन किन्ही भक्ति काव्य की दृष्टि से उसको बि सं १८ तक मानना चाहिये क्योंकि जैन-हिन्दी के भक्ति-काव्य की प्रारंभ रचना बि सं १७ से १८ के मध्य ही हुई।

राजराजसूरि (बि सं १४ ५) का जय्य प्रदमबाहुन कुल में हुआ था। वे शिवसूरि के शिष्य थे। उनका सम्बन्ध शक्ति बग की मध्यम शाखा के हर्षपुरी मण्ड से था। उन्होंने हिन्दी में 'नेमिनाथकाव्य' की रचना की थी। यह २७ पद्यों का एक एक छोटा सा काव्यकाव्य है। इसमें नमिनाथ और राजकु की कथा है। राजराजसूरि एक संन्यास कवि थे। भावों और रूपों को विनियम करने में उन्होंने अद्भुत प्रतिभा का परिचय दिया है। विवाह के लिये सभी राजकु के पूरे जिन की वनियम पालना देखिये —

जिम किम राजरुदेवि तज्ज सिवगार भजवठ।
कपड गोपी अहपो^१ बमि चदनु मजठ ॥
सुनु मराविठ जाह नुमुम नम्पूरी सारी।
सीमंजह सिद्धरेह माणीसरि मारी ॥

विजयम उगाध्याय (बि सं १४१२) छतराण्णीय के जैन साधु थे। उनके पुरु का नाम बाबा जिनसुखसूरि था।

उनकी प्रभुत्व रचना का नाम 'सीतमरासा' है। यह इति मगवान् महावीर के प्रथम गणवर गौतम की भक्ति से सम्बन्धित है। इसमें स्वान स्वान पर उपप्राप्ति के सहारे गौतम स्वामी की शोभा का चित्र अंकित किया गया है। इसके अतिरिक्त विमलप्रभ उपप्राप्ति की कृतियों में ५ स्तुतियाँ और हैं। उनमें विविध तीर्थंकरों के गुणों का काव्यमय विवर्णन है। प्रारम्भ में ११-२९ के लगभग पद्य हैं। इनमें 'सीमन्वर स्वामिस्तवन' 'एन्सियट जैन हिम्स' में प्रकाशित हो चुका है। सीमन्वर स्वामी पूर्व विदेह के विहर्मान बीच तीर्थंकरों में एक है। उनका सासन अभी चर रहा है। यह २१ पद्यों का एक मनोरम स्तवन है। यदि न सिखा है कि मेरुमिरि के उत्तुग सिधर, गगन के टिमटिमाते वारागण और समुद्र की तरलमाजिका सीमन्वर स्वामी का स्तवन करते ही रहते हैं।

मेरुन्दन उपप्राप्ति के बीष्ठागुण का नाम जिनोदयसुरि बा। उन्होंने वि सं १४१५ के उपरान्त दीक्षा ली थी। मेरुन्दन उपप्राप्ति की तीन रचनाएँ उपलब्ध हैं—जिनोदयसुरि विबाहुल अतिरिक्तस्तवनम् और सीमन्वर स्वामी स्तवनम् टीना ही भक्ति से सम्बन्धित हैं। पहले में गुरु-भक्ति और अवशिष्ट दो में तीर्थंकर भक्ति है। जिनोदयसुरि विबाहुल में आचार्य जिनायय का बीष्ठागुण के साथ विबाह हुआ है। यह एक क्लृप्त काव्य है। अतिरिक्तस्तवनम् में अतिरिक्त और शान्तिनाम की तथा सीमन्वर स्वामी स्तवनम् में सीमन्वर स्वामी की स्तुति की गई है। ये दोनों ही स्तवन जैन-स्तोत्र सभोह के प्रथम भाग में प्रकाशित हो चके हैं।

मट्टारक सत्सकीति अपने समय के एक प्रसिद्ध विद्वान् थे। उनका सङ्कलित भाषा पर एकाक्षिपत्य बा। उन्होंने सङ्कलित में १७ प्रयोगों की रचना की थी। प्रत्येक उत्तमकोटि का ग्रन्थ है। मट्टारक सत्सकीति प्रसिद्धाचार्य भी थे। उनके द्वारा प्रसिद्धित मूतियों में उत्कालीन इतिहास की अनेक बातें अंकित हैं। मट्टारक का समय १५ वीं शती का उत्तरार्ध माना जाता है। वे वि सं १४४४ में ईश्वर की मट्टारकीय गद्दी पर आसीन हुए और वि सं १४९९ में महासना (गुच्छर) में उनका स्वर्णवास हुआ। वे हिन्दी के सफल कवि थे। राजस्थान के जैन शास्त्र मण्डारों में उनकी हिन्दी में लिखी हुई अनेक कृतियाँ उपलब्ध हैं जिनमें आराधना प्रतिबोधसार, गणोबारफलसीत और मेरीस्वर पीत का भक्ति से संबंध है।

वि सं की १६ वीं शती जैन हिन्दी अक्षि-काव्य की मुक्तक रचनाओं के सिधे प्रसिद्ध है। मुनि चरित्रवेन (वि सं १६ वीं शती पूर्वार्द्ध) की 'समाधि' नाम की रचना में समाधि और समाधि स्थानों के प्रति अक्षि भाव प्रकट किया गया है। यह इति हिन्दी के अक्षिद कानूर के जैन पंचायती मन्दिर के शास्त्र मण्डार में सीमन्वर है। इन्हीं के समकालीन महात्मनिवेन हुए हैं। उन्होंने 'आनन्दसिद्ध' का निर्माण किया था। इसकी एक हस्तलिखित प्रति आमेर के शास्त्र मण्डार में रक्षी है। इस रचना में ४३ पद्य हैं। यह परमार्थप्रकाश और पाहुल बोधा की परम्परा में लिखी जा सकती है। संत कवियों की भाँति ही मुनि महात्मनिवेन ने जिनोदय का निवास देह में माना जैसे ही जैसे पुण्य में परिमल रहता है। देह के भीतर अपने नाम से सब विद्वान्मन्य जिनोदय की जो पूजा करता है वह स्वयं भी आनन्द-मण्डल के सीतार स्थित हो जाता है। अर्थात् उनकी चिरन्तन आत्म्य की प्राप्ति होती है। उन्होंने तीर्थ प्रथम की धर्म प्रमाणित करते हुए लिखा है—आनन्द तीर्थों में गद्दी अविनु आत्मा में है और वह आत्मा प्रत्येक के पास होती है। जो बलु अपने पास है उसकी ओर न देख कर बाहर मटकना शर्मना है। मुनि जी न बकीर की भाँति ही कहा कि चित्त में मरा पाप-अक्ष बाह्य स्नान से गद्दी अविनु जिनोदय के ध्यात-स्त्री आत्मिक में रहन से मरगा। तीर्थक्षेत्र की धर्मता सम्बन्धी एक वृत्तान्त इस भाँति है—

मठस्थि तीर्थ परियमर, मुझा मरहि समय।

आपा बिदु न आगही जानया घट महि देत वधनु ॥

यदि जनमक बा जन्म शीमासना में हुआ था। उनके पिता का नाम जयवत था। चरमक न जैन पुराणों का अध्ययन किया और उनका मन मनीस्वरक व चरित्र में बिनाप रूप से गया। उन्होंने वि सं १५७१ में मेरीस्वर जीन की रचना की थी। यह एक छोटा सा गीतकाव्य है। मट्टारक ज्ञानमुपण मूलस्थ के शास्त्रकी मण्ड के बसन्तारण्य की परम्परा में हुए हैं। जैन धानु प्रमाणिक मण्ड से स्पष्ट है कि वे वि सं १५३२ से १५५७ तक मट्टारक पद पर प्रसिद्धि पर। वे मण्डन पुत्रगर्णी और हिन्दी की विद्वान् थे। हिन्दी में लिखी हुई उनकी दो रचनाएँ उपलब्ध हैं—आरीरकण्य और पालनारण्य। आरीरकण्य एक उत्तम इति है। मट्टारक धूमकन्त पचनवि की परम्परा में सम्बन्धित है। उनका रचना का वि सं १५७३ से १५९३ तक माना जाता है। वे जैन मण्ड के परम्पराय विद्वान् थे। उनका मण्डन भाग पर अक्षि

रात्रि वा । वे 'पदमाया कवि जननी' कहलाते थे । उन्होंने हिन्दी में तरबहारूहा की रचना की है । इसी हस्तलिखित प्रति बरपुर के ठोठियों के जन मन्त्र में भी ब्रूय है । इस रचना में संत काव्य की ही भाँति बग और जाति के भेद को कुचिप्त माना गया है, गुरु की महिमा का उल्लेख है और चिन्तानन्दरूप आत्मा के चिन्तन से मोक्ष का मिश्रण कहा गया है । इसी की रची हुई एक दूसरी हिन्दी की कृति चतुर्विधति स्तुति भी प्राप्त हुई है ।

विनयचन्द्रमणि इसी घाँटी के एक सामर्थ्यवान् कवि थे । वे मायूरसेधीय भट्टारक मारुचन्द के शिष्य थे । वे विनयचन्द्र मूरि से स्पष्टतया पक्क हैं । विनयचन्द्र मूरि चौबहरी घाँटी के रत्नसिंह मूरि के शिष्य थे । मुनि विनयचन्द्र मिरपुर के राजा जयनन्द के राज्यकाल में हुए हैं । उनका समय वि सं १५७९ माना जाता है । उनकी तीन कृतियाँ उपलब्ध हैं—चूनी जिन्हें पंचमी कथा पञ्चम्याचक्राणु । चूनी एक कथक काव्य है । इसमें कुल ३१ पद्य हैं । इनमें एक पत्नी से बरपुर से प्रार्थना की है कि उनका पति ऐसी चूनी कावे जिसके सहारे वह भव-समुद्र से पार हो सके । निम्न पंचमी कथा में पञ्चम्याचक्र के परम भक्त भविष्यवत्ता का चरित्र दिया हुआ है । कथा का मूल स्वर मणि से सम्बन्धित है । पञ्चम्याचक्र एवम् में जैन तीर्थंकरों के पञ्चकल्याणकों के प्रति भक्ति भाव प्रदर्शित किया गया है ।

कवि ठकरणी (वि सं १५७८) काण्डेसवाल जाति में उत्पन्न हुए थे । उनका गौत्र पहाड़िया था । उनके पिता का नाम हानू था जो एक कवि थे । उनकी माता धर्ममिष्ट थी । ठकरणी की प्रसिद्ध रचना 'इणजलित' पढ़ने से ही विदित है । इन काव्य का मुख्य अंश इपस की इपसता से सम्बन्धित होते हुए भी भक्ति से युक्त है । इनके अतिरिक्त इनकी मनीषी इतिवृत्ति केवलाकाव्यरत्ना पञ्चेन्द्रियवत्ता नमीमुर की बल पार्वसकुल सत्ता बरीही गुणवत्ता चिन्तामणि जयनाथ और धीमन्तर स्वामी लखन विविधघाटन भण्डारो से प्राप्त हुई हैं । इनमें काव्य शौन्य की वृष्टि से पञ्चम्याचक्र नमिस्वर की बेल और मुमुरेन उत्पन्न है ।

मनहरी घाँटी के जैन हिन्दी कवियों का भक्ति परक काव्य भाव और भाषा बोधा ही वृष्टियों से प्रीत है । इस घाँटी के जैन कवि महाकवि हैं । उनकी गणना यदि एक ओर कबीर और जायसी की कोटि में होली चाहिये तो दूसरी ओर वे मूर और तुमरी की पक्ति में बैठने योग्य हैं । कुमुदचन्द इसी घाँटी के आरम्भ में हुए थे । उनकी रचनाओं में अष्टम-विवाहना और भल-बाहूबली-छात्र उत्पन्न हैं । ब्रह्मरायमस्त (वि सं १९१५) में अतकानेक हिन्दी काव्य की रचना की । इनकी भाषा बल है और प्रवाह मुख से युक्त । ये रायमस्त १९ की घाँटी के प्रसिद्ध पंडित राजमस्त से वृषक हैं । इनका जन्म हूबड बंध में हुआ था । उनके पिता का नाम मालू और माता का नाम चम्पा था । उनकी माता जिनेन्द्र भक्त थी अतः वे भी जिनादरक मयुर बन सके । इनके मुँह का नाम भगवत्कीर्ति था । नमीस्वरराय हनुवतचथा प्रमुष्मचरित मुमुरांतराध धीमन्तराध और भविष्यवत्ता बहा ब्रह्मरायमस्त की हिन्दी की कृतियाँ हैं । इनमें नमीस्वरराय और हनुवतचथा की भिन्न श्रवणियाँ हैं । हनुवत चथा में बालक हनुमान के औदसीक्य का चित्र लीखा गया है । यह रूप बालक के उवाचतरारव पद्य की युक्त करता है । एक पद्य देखिए —

बालक जब यह उदय कराय ।

बंधवार सब जाय पलाय ॥

बालक सिंह होय बलि मूरो ।

बलिपात करे बचपूरो ॥

मयम बृक्ष बन अति बिम्बारो ।

रत्नी बलि करे पद छारो ॥

जो बालक सत्रिय को होय ।

मूर स्वभाव न छोड़े बोन ॥

हुताश्रमर्ममन्त्र के राजा हरराय के आश्रित कवि थे । राजा हरराय का समय मन्त्रहरी घाँटी का प्रथम पात्र माना जाता है । हुताश्रम का रचनाकार भी यही था । अनेक विद्वानों की विनिर्णय है कि हुताश्रम का राज्याश्रम का और शान्तिश्री मारु या हुताश्रम की ही भक्ति की भाषा में लिखा प्रख्यातमन्त्रा उपाध करने का प्रयास किया था । हुताश्रम मन्त्रपत्र के मर्मपूर अमरवेक उपाध्याय के शिष्य थे । ऐसा प्रतीत होता है कि जैसे उन्हें कविता का ज्ञान

ही मिली है। उन्होंने मक्ति शृंगार और भीर जैग रखी पर अधिकार पूर्वक लिखा। उनकी रचनाओं में ही पूम्पबाह्वीन स्मृतिमय स्तम्भन पास्तनाय स्तम्भनम्, गौड़ी पास्तनायस्तम्भनम् और नवचारछन्द मक्ति वा सम्भित है। यो पूम्पबाह्वीन गीत की विषयता है कि उसमें गुरु के विरह से उत्पन्न हुई शिष्य की अनुभूतियों का सरस वर्णन किया गया है। गुरु की महता उद्घाषित करने वाले शार्ङ्ग से हिन्दी साहित्य मय पड़ा है। किन्तु गुरु-विरह के इस सरस भाव अग्नयन देखने को नहीं मिले।

छापुगीति (वि सं १६१८) लखनऊस्थीय अमरनाथिष्य के शिष्य थे। उन्होंने स्थान-स्थान पर जिनकनमूरि का स्वरूप दिया है। छापुगीति भक्त कवि थे उन्होंने जनक स्मृति स्थोत्रों की रचना की है। उनकी कृतियों में पद्य-संग्रह चुनकी सत्रजयस्तम्भन विमलगिरिस्तम्भन आदिनाथस्तम्भन सुप्रतिनाथस्तम्भन नेमिस्तम्भन औरनेमिगीत मुख्य है। छापुगीति मुख्य काव्या के रचने में सिद्धहस्त थे। उदयराज शर्मा ने भी जनक भक्तिपरक काव्यों का निर्माण किया है। उनका रचना नाम वि सं १६६७ के आसपास माना जाता है। वे बोकपुर के समीप बिष्टी स्थान के रहने वाले थे। उनके गुरु लखनऊस्थीय भद्र चार थे। उन्होंने भजन छत्तीसी गुरु बाधनी बीबीछ जिन सर्वथा मन्त्र प्रयासो बोहा और बीछ बिट्टीभी प्रबन्ध की रचना की थी। इनमें बीछबिट्टीभी प्रबन्ध एक कपट काव्य है। हीराचन्द मुन्नीम आचारा के स्वातिप्राप्त जीहरी थे। छहबाहा तमीम से उनका बनिष्ठ सम्बन्ध था। उन्होंने सम्प्रेषणितर जी की यात्रा के सिन्धे संक्षिप्त लिखा था। शाह हीराचन्द कवि भी थे। उनकी अध्यात्मवाचनी एरा कवि है। उनका मूर्च्छार रहस्यबाह से सम्बन्धित है। हेमचन्द्रयमूरि (वि सं १६७०) गुरु शाखा के आचार्य विजयमन सूरि के शिष्य थे। सम्प्रदा अक्षर तं विजयसेन सूरि की आचारे में बुलाया था और उन्हें मयार् हीराचन्द्र की उपाधि न सुघोषित किया था। हेमचन्द्रय मन्त्रे थे। उन्होंने हीराचन्द्र और विजयसेन सूरि की प्रशंसा में छन्द छोट जनक पद्य बताये हैं। उन्होंने टीर्थनरो या भी स्तम्भन छटी-कोटी स्तुतिपा से लिखा है। 'नमिनाथ के पद उनकी सफल रचना है। जब नेमीचर रामुल के विवाह द्वार से तीन पयुओं की बहन पुषार सुनकर, गिरिलार पर लप करने बल मय उस समय रामुल की बत्ती का एक चित्र देखिय। गिरिलार की ओर भावनी हुई रामुल को सखिया ने पकड़ लिया है। यह उनका सम्बोधन करके बहती है—

कहि रामनी मुमटी सपिमान कु, एक खिन्क लपि रहुरे।

सपि पी सपिपी अमूटी मूठी बाहि करपि बहुत इस मिहुरे ॥

बबही लबही बबही बबही मयुराय ब् बाप दनी कहुरे।

मुनिहेम के साहिब नेम जी हू। अब तोरन तें तुम्ह क्यू बहुरे ॥

जैन कवि मुखरनाथ हिन्दी के सन कवि मुखरनाथ से पुष्य थे। जैन कवि बाबक प्रान के रहनेवाले थे। बाबकाई माहाराज न उनका पहल कविपद्य फिर महारविराम की पक्षी प्रवान की थी। उन्होंने मुखर शृंगार, पालक पञ्चासिक मुखर मन्त्रम् और मुखर बिकाम का निर्माण किया था। इनकी प्रशंसियां निन्दी के कबीर, बाग, मुखरनाथ आदि सन कवियों के मिलनी जुझती हैं। इनका समय वि सं १६७५ के आस-पास माना जाता है। पाठे रूपचन्द सत्तन के प्रभाव सिद्धात् थे। उन्होंने बमराम में शिक्षा प्राप्त की थी। प्रसिद्ध कवि कबीरदास न उन्हीं से गोमटसार-जीवबाह पड़ा था। इनका उत्तरय अष्ट बधानरु में हुआ है। पाठे रूपचन्द एक प्रशंसा मन्त्र कवि भी थे। बिडला और कविश यकिन का एसा सम्बन्ध अग्नयन बम ही बलन को मिलता है। उमरु गीत नाम्यों पर आध्यात्मिकता की छाप है। परमावी बोहा छठक, मीन परमावी भक्तगीत प्रबन्ध नमिनाथ रामा लटोन्नामीन और अध्यात्म सर्वथा उनकी प्रसिद्ध कृतियां हैं। इनके अतिरिक्त जयपुर के शास्त्र मन्त्रार में उनकी दो रचनाएँ छोटहस्त्यक तथा जिनमुक्ति और प्राप्त हुई है। अनेकनाम के अनु गार उनका देहावमान वि सं १६९४ में हुआ।

हाराजीति (वि सं १६८६) की मुख्य रचनाओं में अध्यात्म और भक्तिरस की अधिरता है। उन्होंने पंचमयि बेल नमिनाथरात्रक गीत मयिरकरवीन बीम टीर्थनर जनकी अनुभूतिबेल भजन व पदा का निर्माण किया था। कनरजीति भी इनकी के समयकीन थे। उनकी हिन्दी कृतियां में गीत अधि हैं। उनका नवच विभी टीर्थ या अधि मुनि की शक्ति है। उनकी इतिवी मयकुमारगीन जिनगजमुनि विननी श्रीबाकमुनि और पद हैं।

कवि बमामीराम जैन हिन्दी साहित्याचार्य के जनमदाने सूर्य हैं। उन्होंने नाममात्रा नाटक समयमार, बनारसी विनाय

बर्हवाण्ड मोहविनेत्र मुक्त मांसा और स्मृत पदों का निर्माण किया था। उन्होंने १४ वर्ष की अवस्था (वि. सं. १६५७) में एक "नवरत्न" नाम का ग्रंथ भी लिखा था। उसमें एक हजार दोहा चौपाई के विन्तु बाध में उसे अत्यधिक अस्वीकृत मानकर उन्होंने गोमती में बहा दिया था। सामान्यतः एक कोषग्रथ है। उसकी रचना वि. सं. १६७ में हुई थी। नाटक समयभार बनारसीराम की सर्बोत्कृष्ट कृति है। यद्यपि इसका मुख्य आधार आचार्य कुन्दमुन्द का समयपाठ्य और उस पर लिखी गई अमृतनन्दाचार्य की भाष्यरचयिता टीका है किन्तु उसमें मौलिकता भी पर्याप्त है। सबसे बड़ा अन्तर तो यह है कि नाटक समयभार में ब्रह्म की आधुनिकता प्रमुख है। जब कि समयसारपाठ्य में दार्शनिक का पाठित्य। मैने अपन सोध निबन्ध में नाटक समयभार की परीक्षा भक्ति-परक दृष्टि से की है। मुझे उसमें निर्गुण और सगुण दोनों ही भक्ति धाराओं का समन्वय दिखाई दिया है। बनारसी विद्यालय में बनारसीदास की ५ मुक्तक रचनाएँ संग्रहीत हैं। इनका संकलन आनन्द के बीरान बपीराव ने वि. सं. १७१ में किया था। बनारसी ब्रह्मसङ्घ बहुत पहले ही प. माधुराम प्रसा के सम्पादन में बम्बई में प्रकाशित हो चुका है। बर्हवाण्ड की रचना वि. सं. १६९८ में हुई थी। इसमें बनारसीदास के ५५ वर्ष के जीवन की आत्म कथा है। पं. बनारसीदास चतुर्वेदी का माताप्रसाद गुप्त आदि बड़े-बड़े विद्वानों में भी इसकी प्रशंसा की है। इसमें १७५ दोहा-चौपाई हैं। इसमें उत्कालीन भारतीय समाज का वर्णन परिलक्ष्य प्राप्त होता है। मोह विवेक मुक्त मांसा और बहिष्य पर न प्योत्र में उपलब्ध हुए हैं। बनारसीदासक अध्यात्म-परक चिंतनों में ध्यात्म्य भाव की अभिव्यक्ति हुई है। जन्मान जन्मा का पति और मुमति को पत्नी बनाया है। पत्नी पति के वियोग में ठकपते हुए वर्धनामिकाया प्रवृत्त करती है —

मे बिदहिन पिय के आधीन ।

यो लक्ष्म ज्यो जस बिन मीन ॥

होहु मगन मे दरसन पाय ।

ज्या हरिया मे बन समाय ॥

पिय को मिली अपननो जोय ।

जोना गल पानी ज्या होय ॥

इसी पत्नी में मनराम कुबेरपाक यशोविजय उपाध्याय और महात्मा आनन्दधन प्रतिमा सम्पन्न ब्रह्मच। मनराम का मनराम विकास कुबेरपाक के पत्र यशोविजय जी का जब ब्रह्मसङ्घ और आनन्दधन की आनन्दधन बहुमति' प्रौढ कृतियाँ हैं। भगवां का सम्बन्ध दा की निराकार आत्मा और मित्र भयना अरुण की भक्ति से है। पाठे इमराज (वि. सं. १७३-१७४) एक प्रसिद्ध ब्रह्म माने जाते हैं। उनकी भित्तपत चौपाई लोक हिन्दी प्रकाशक और युवराज नाम की कृतियाँ पढ़ने में ही प्राप्त की। किन्तु जब द्वितीयवेद बाह्यवर्ग उपदेश दोहाबाजी और मैमिटाजीनी जलदी भी प्राप्त हुई है। इन्हें मन्दाय की परम्परा में गिनना चाहिये।

जिनप (वि. सं. १७११-१७१८) अद्वैतजी घाटी के एक सामान्यगामी ब्रह्मच। इनके गुह का नाम बाबट फाल्गुन है। जिनप ने उन्हीं से चिट्ठा प्राप्त की थी। जिनप एक जन्मजात ब्रह्मच। उन्हीं ने पञ्चमा स्तुति स्तवन राम और ब्रह्मणा की रचना की है। वे मुख्य यज्ञराजी लेखक थे। किन्तु इसका हिन्दी पर भी अधिकार था। उन्होंने हिन्दी में ब्रह्मसङ्घाजी उपदेशाष्टोत्ती नीरीनी नमि-राजीनी बारहमास मन्त्रा नैमि बारहमासा महावीर छन्दसिद्धबन्धनपन और ब्रह्मजीन का निर्माण किया था। जिनरत्नमूर्ति (वि. सं. १७३१) का जन्म बीरान पति के निष्पन्नता में हुआ था। उन्होंने जैनधर्म में वि. सं. १६७८ प्राप्त हुए ७ का जिनराजमूर्ति में बीराना भी थी। पाठ्यराज का पुत्र दाग म उन्हें युग-प्राप्त के पद से विमुक्ति किया था। उनकी रचनाओं में प्रबोपराजी रणबन्धनी चतुर्विंशति जिन-स्तोत्र विनायकि पाठनाम-स्तवन प्रसिद्ध हैं। प्रथम दो में जिनप और अन्तिम दो में मन्त्र ब्रह्म की भक्ति है।

इस मधुबी पत्नी में भैया भयवर्णीदास अपनी ओजस्वी ब्रह्मणा के लिए प्रसिद्ध हैं। उन्होंने भक्ति के दाय में भी जीव को प्रपन्न की है। भैया भयवर्णीदास आगरा के रत्नेबाब के। उस समय औरबन्धन का राज्य था। उन्होंने उसके राज्य की रक्षा की है। भैया का प्राहुन और सन्तान पर अधिकार था। उनकी हिन्दी कुबराजी और बयला में विनय गति की और बर्हवाण्ड पानी के भी जानकार थे। उनकी १७ रचनाओं का संकलन ब्रह्म-विजय के नाम से मन्. १३ में हिन्दी उपकारार चारुकिर बम्बई, से प्रकाशित हुआ था। 'भैया' की सभी कृतियाँ गिरण भयरा सगुह भक्ति म सम्पन्न हैं।

मीर बरो घिर दुसह के कर कंकण बांध गई कस खोरी ।
 कृष्णस ज्ञानन में झलके अति भास में लाल बिराजत रोरी ॥
 मोतिन की रज जोमिन है छवि बेगि सने बगिता सब गोरी ।
 लाल बिनोबी ब साहिब के मूर देखन को बुनियाँ उठ खोरी ॥

मूपरवास (वि स १७८१) एक प्रतिभामय्यत्र कवि थे । उनकी रचनाएँ अपन प्रसाद गुण और भाव सामर्थ्य के बिने प्रसिद्ध हैं । जैनधर्मक मूपरवास पञ्चग्रंथ अलङ्करी बिनतियाँ बारह भावनाएँ, बाईस परीपह और स्तोत्र उनकी मुक्तक इतिहास हैं । उन्होने पादबपुत्राय नाम के एक महाकाव्य का भी निर्माण किया था । यह एक उच्छकोटि का मौलिक काव्य है । इसमें महाकाव्य के सभी गुण समिहित हैं । इसकी रचना वि सं १७८९ में हुई थी । कवि भवानीदास (वि स १७९१) के लिख हुए १८ मुक्तक काव्यों का पता चलता है । श्री अण्णबन्ध जी नाहुटा ने उनकी हस्तलिखित प्रतिमा को बनारस के रामबाट के एक जैन मन्दिर में देखा था । इन रचनाओं के आधार पर सिद्ध है कि वे आगरे के रहने वाले थे और उनकी जन्म स्वतन्त्रता आदि में हुआ था । इन कृतियों में बीबीस जिनबाळ बीबीसी के कवित्त मणि हिण्डोसना और नेमिनाथ राजमयी गीत प्रसिद्ध हैं ।

बबयराज पाटमी (वि सं १७९२-१७९४) आमेर के रहने वाले थे । उनकी वाणि लखसबाळ और गोन पाटमी था । उन्होने पार्वनाथ-साहूजी की रचना वि सं १७९३ में की थी । वे रूपक काव्यों के लिखने में सिद्धहस्त थे । उनके बिने हुए बरना-बठपई, मिबरमणी का बिबाह और जिन जी की रसाई एत ही गीत हैं ।

—

कन्नड जैन साहित्य

(ले०—विद्याभूषण पं० कै० मुजबली शास्त्री सं० गुरुदेव मूर्तविद्वो)

मानवोत्थर्प के इतिहास में भाषा के लिये एक महत्त्वपूर्ण स्थान है। मानव के आन अपने को अत्युत्तम नागरिक बहकाने में भी मूल कारण भाषा ही है। जैसे एक सिन्धी अपनी कल्पना क्षमि एव चतुरता को सुस्वर सिन्ध के द्वारा प्रकट करता है और जैसे एक बिबकार अपन मनोभाव को मन्थविचो के द्वारा व्यक्त करता है वैसे ही मानव अपने बौद्धिक संस्कार को भाषा के द्वारा ही प्रकट कर सकता है। सुप्राचीन काल से सबसे मानव ने प्राणि पक्ष पर पैर रखा उसके आन तक उनके बहरे विचार, हृष में उत्पन्न मौखिक भावनाएँ अन्धान्य बाल में प्राप्त उनके महत्त्वपूर्ण अनुभव भाषा के द्वारा ही अपनी परपक्ष तक पहुँच सके। किपि के अन्वेषण से भाषा और विकसित हो एककृता को प्राप्त होने में समर्थ हुई। मानव वाणि एवं सांस्कृतिक अभिवृद्धि के इतिहास में भाषा और केवलनका को प्रमुख स्थान प्राप्त है। भाषा के अभाव में मानव कस्तु पशुओं की दप्पी में गिरा जाता। मानवीय सर्वतोमुखी अभिवृद्धि में भाषा ही एकमात्र कारण है। अस्तु।

दक्षिण भारत में प्रचलित प्रसिद्ध पाँच द्राविड भाषाओं में कन्नड भाषा भी अन्यतम है। इस भाषावर्ग की छेप चार भाषाएँ तमिल, तेलुगु, मलयालम एवं तुलु है। द्राविड भाषाएँ संस्कृत और प्राकृत आदि आर्य भाषाओं से भिन्न इसलिये मानी जाती हैं कि एक दो इन भाषाओं में व्यावहारोपयोगी स्वल्प सब्ब प्रचुर माना में पाये जाते हैं। अर्थात् इन भाषाओं को किसी भी आर्य भाषा से उपचार करने की आवश्यकता नहीं पड़ती। वृत्ती बात यह है कि इस भाषा वर्ग का व्याकरण संस्कृत आदि आर्य भाषाओं के व्याकरणों से बहुत भुक्त भिन्न है। इसके लिये कतिपय उदाहरण इस प्रकार हैं—द्राविड भाषाओं में किंग बर्बपरक है, सचिक्रम भिन्न है, छद्मांशों के एकवचन और बहुवचन में एक ही प्रकार की विभक्तियाँ हैं, पुनर्वाचक शब्दों में उत्तम मात्र नहीं है, उन्वयार्थक सर्वनाम का सर्वथा अभाव है, कर्मणि प्रयोग कम है, क्रियाओं में निषेधस्वरूप है और वृत्तवित प्रत्यय स्वरूप है।

ऊपर कहा गया है कि द्राविड भाषाओं में व्यावहार-पर्याप्त स्वर्तंत्र शब्द अधिक मात्रा में पाये जाते हैं। किन्तु इसका वह अर्थ नहीं है कि इस भाषा वर्ग में संस्कृत और प्राकृत आदि आर्य भाषाओं के ही शब्द हैं ही नहीं। पीछे समय के प्रभाव से संस्कृत और प्राकृत आदि आर्य भाषाओं के शब्दों को कान कड़े कमख इसमें उर्दू अंग्रेजी आदि विदेशी भाषाओं के शब्द भी यथष्ट जा मिले हैं। विदेशी शब्दों का यह आगमन केवल द्राविड भाषाओं में ही नहीं प्रत्युत सभी भारतीय भाषाओं में इसी प्रकार होता रहा। इस प्राकृतिक अचल नियम को कोई रोक नहीं सकता। एक वृष्टि से यह भी उपादेय। शब्दवा किसी भी भाषा के शब्द भाष्यार की वृद्धि नहीं हो सकती। इतना ही नहीं प्रत्येक भाषा की सीमित शब्दावली से काम भी नहीं चल सकता। अतः भाषास्वरूप के बुरबुर बिडान् या कास्कीमेक के मतानुसार अथक अत कुटि कोट, नीर, पल्लि मीग एव मवत हेरव अट्ट नाम् अल्लि मुकुम कुतल पाळि मव काक, मावक मेक सीर, ताक वरुक् उरुक् उट्टिप्प, मल्लय आळि कळि गळ कळि जलीन उत्प कल्य और अर्दू आदि शब्द द्राविड भाषाओं से ही संस्कृत कोशों में लिये गये हैं। इसी प्रकार बीनार होरा आदि शब्द संस्कृत में लैटिन ग्रीक आदि से लिये गये हैं। कई पाश्चात्य भाषा शास्त्रियों का मत है कि संस्कृत व्याकरण में अग्नि विषयक आसकरटवगिरर द्राविड भाषाओं से ही लिये गये हैं।

ये ठो मोहनदासजी और हरपा आदि स्थाणों में उपकम्ब विभक्तिपियों से द्राविड भाषाओं का मूल पैर पूर्वकाष्ठ विड होता है। बाइली लिपि की तरह उस समय भी इन भाषाओं की लिपि सीखी थी। फिर भी खेब है कि इसी छताम्बी के पूर्व का कन्नड साहित्य अभी तक प्राप्त नहीं हुआ है। हाँ द्वितीय छताम्बी के कतिपय कन्नड लिंकासेज अनस्य उपकम्ब हुए हैं।

१ "कवटिक कविचरिते" भाग १ की प्रस्तावना देखें।

२ 'कन्नड संस्कृति' पृष्ठ ८ देखें।

साथ ही साध मासम हुआ है कि मिय में इसी सताब्दी के लिखे गए एक माटक में भी कुछ कन्नड शब्द बतमाते हैं।^१ इसी प्रकार बीड बम के धर्मों में भी पोहोटे तुल्य तिन भावि कन्नड शब्द उपलब्ध होते हैं। प्राचीन जैन धर्मों में जो बने से भी कन्नड एवं मिक सके हैं।

सुदीर्घ काल से ही कन्नड साहित्य की ओर ध्यान देने का प्रयत्न किया गया है। इसी किये जिस समय हिन्दी बँगला मराठी और बुजराती आदि भाषाओं का जन्म भी नहीं हुआ था उस समय भी कन्नड साहित्य का माण्डार अनेक बहुमूल्य प्रचरलों से भरा हुआ था। प्राचीन कन्नड साहित्य को उच्च एवं प्रौढ बनाने का संपूर्ण ध्येय जैन भाषाओं एवं कवियों को प्राप्त है। यह बात निविदाव सिद्ध है कि जैनों के ही द्वारा कन्नड भाषा का उत्थार तथा प्रसार हुआ है और उन्होंने ही इस भाषा के साहित्य को एक उच्च स्तरी की भाषा के ओर ध्येय बनाया है। कन्नड साहित्य का उत्पत्ति के प्रथम क्षिप्रा पर पहुँचाने में बनीम प्रयत्न कर उन्होंने उक्त साहित्य में सदा के किये अपना नाम अमर कर दिया है। इसी से आज भी साध कर्नाटक बड़े भार के साथ इनके सुपुत्र के मीत था या कर अपनी कृतज्ञता प्रकट करता है। तेरहवीं सताब्दी तक कन्नड भाषा के जितने उन्नत ग्रंथ लिखे गए हैं वे प्रायः सबके सब जैन हैं। 'कर्नाटक कविकविते' के मातृ सपादक महात्महोपाध्याय स्व. भार. वर्तमानार्थ एम. ए. के धर्मों में "जैन ही कन्नड भाषा के भावि कवि हैं। आज तक की उपलब्ध सभी प्राचीन एवं यत्न इतिहास कवियों की ही हैं। ग्रंथ रचना में जैनों के प्राबल्य का नाम ही कन्नड साहित्य की उत्पत्ति स्मिति का काव्य माना जाता है। प्राचीन जैन कवि ही कन्नड भाषा के सौन्दर्य एवं कावि के विशेष कारणभूत हैं। उन्होंने छंद और मीर छंदी में ग्रंथ रचकर ग्रंथ रचना कौशल को उत्तम स्तर पर पहुँचाया है। प्रारम्भिक कन्नड साहित्य उन्हीं की संपत्ती द्वारा लिखा गया है। कन्नड भाषाभ्यसन के सहायभूत छंद अक्षरकार, व्याकरण और कोश आदि ग्रंथ विद्यमान जैनों के द्वारा ही रचे गये हैं।

बोस-बास की भाषा को ग्रंथरूप देने का सारा ध्येय जैन कवियों को प्राप्त है। उपलब्ध कन्नड साहित्य में नृपवंश का कवि एवं मार्ग ही आदिम ग्रंथ एवं कवितामार्गार्थ महाकवि आदि ग्रंथ ही भावि कवि हैं। इसी प्रकार महारवि नामधर के द्वारा प्रनमि अमिनबालादेवी' उपाधि आर्यो कवि आदि कवियित्री हैं। विद्याल कविता धामर्ष प्राप्त महारवि पद्म अमिनीय गीतधामी कवि था। कन्नड काव्यों में 'कविकविते' उपाधि प्राप्ता पोन्न रत्न तथा जन्न ये तीनों वस्तुतः "रत्नत्रय" हैं। कविकविते महारवि रत्न काव्यनिर्माण कला में महारवि अममूर्ति से कम नहीं था ऐसे एक काव्यमर्मज्ञ विद्वान् का जन्म है। जिन-समय दीपक यह रत्न वस्तुतः कन्नड साहित्य का एक समुत्थक रत्न था।

कन्नड जैन पुराणों में आदि ग्रंथ (ई. सन् ९४१) का आदि-पुराण पोन्न (ई. सन् लगभग ९५) का धानिनाथपुराण रत्न (ई. सन् ९९१) का अमिननाथपुराण बाबुडराय (ई. सन् ९७८) का विपत्तिजलापुराण नागचन्द्र या अमिनरत्न रत्न (ई. सन् लगभग ११) का अमिननाथपुराण कर्णार्थ (ई. सन् लगभग ११४) का मेनिनाथपुराण अमरत्न (ई. सन् ११८९) का अमिनपुराण आचल्य (ई. सन् ११०५) का बलमान पुराण मेनिचन्द्र (ई. सन् लगभग ११७) का अमिन पुराण कर्णार्थ (ई. सन् लगभग १२) का हरिचण्डपुराण पादर्व पञ्चन (ई. सन् १२०१) का पारवनाथ पुराण द्वितीय गुणवर्मा (ई. सन् लगभग १२२५) का पुण्यवन पुराण बलमभव (ई. सन् लगभग १२१५) का पानीरवर पुराण कर्ण (ई. सन् लगभग १२८५) का कर्णनाथपुराण अमरत्न (ई. सन् १५८) का नमिचित्रनेत्र मरनि धार्मिकीनि (ई. सन् १५९९) का धानिनाथपुराण बोहब्ब (ई. सन् १५५) का अमिनपुराण प्रभु। इन सब में पद्मनाथ्य प्रभार और मोच्छ आदि काव्योक्ति सभी गुण मौजूद हैं। इसी प्रकार पद्मपति धर्मों में अमरत्न (ई. सन् १५८) का अमिननाथपुराण कुमुद (ई. सन् लगभग १२७०) का रामायण भास्कर (ई. सन् १४०४) का जीवपरचरित नागार्थीनि (ई. सन् १४१०) का शाकबंशामुख्य बोम्मरत्न (ई. सन् १४८५) का मण्डुमार चरित मोच्छ (ई. सन् १५) का जीवपरचरित और अमरत्न (ई. सन् १५८) का जयनारायण सामर्थ्य धर्मा में रत्नावरणी (ई. सन् १५५०) का मनेन-वेनर पद्मनाथ (ई. सन् लगभग १९८) का रामपुराण अमरत्न (ई. सन् १६५) का गोमटदेवरचरित और बाह्यकी

१— 'कर्नाटक कविकविते' भाग १ और २ की प्रस्तावना देखें।

(ई सन् १५५१) का माग कुमारचरित छतक प्रबंध में रत्नाकरवर्णी (ई सन् १५५७) का छतकप्रतिष्ठाकरण प्रबंध में मागवर्णी (ई सन् १५५९) के भाषायूपन और चन्द्रस्मृति के छिटाख (ई सन् १५६१) का चन्द्रमणिचरण मट्टाकलक (ई सन् १५६४) का चन्द्रानुवाचन छंद प्रबंध में मागवर्णी (ई सन् १५६५) का छंदोनुधि असकार प्रबंध में भूपतुग (ई सन् ८१४) का चरित्राख भाग मागवर्णी (ई सन् १५६५) का काव्यावलोका उपवाचित्य (ई सन् ११५५) का उपवाचित्यलोकार और सात्व (ई सन् १५५५) का रत्नाकर आदि बहुत प्रसिद्ध हैं ।

पूर्वोक्त प्रबंधों के अतिरिक्त जैन कवियों ने वैदिक ज्योतिष गणित सुपद्यास्त्र कामशास्त्र आदि लोकोपकारी विषयों पर भी ग्रंथ रचना की है । वैदिक प्रबंधों में सोमनाथ (ई सन् ११५५) का नस्यापकारक संगराज (ई सन् ११५५) का लघ्वेन्द्रमणि चरण श्रीचरवेव (ई सन् १५५५) का वैद्यामृत शास्त्र (ई सन् १५५५) का वैद सात्व वैदन्तमुनि (ई सन् १५५५) का बालकवृत्तिकृष्णा कीर्तिवर्मा (ई सन् ११२५) का गोबेद । ज्योतिष प्रबंधों में श्रीचरचार्य (ई सन् १५५५) का आतकटिकक क्षुम्भचन्द्र (ई सन् १५५५) का नर्तपण्डित । नवित प्रबंधों में रत्नावित्य (ई सन् १५५५) के व्यवहारगणित व्यवहारित व्यवहाररत्न लीलावति चित्रहनुमे जैन पण्डितकी-वाहुरण आदि विमुक्त हैं ।

सोमनाथ का नस्यापकारक आचार्य पूज्यपाव के 'नस्यापकारक' का कन्नड स्वास्तर है । ग्रंथ महत्त्वपूर्ण है । इसी प्रकार संगराज या मंगरस का 'लघ्वेन्द्रमणिचरण' वैदिकवैद संघर्षी श्रेष्ठ ग्रन्थ है । यह ग्रन्थ मन्त्रास विषयविद्यालय की ओर से प्रकाशित हो चुका है । इसमें सभी प्रकार के विषयों की चिकित्सा बतलाई गई है । सोमनाथ का 'नस्यापकारक' भी मैसूर विश्वविद्यालय की ओर से प्रकाशित होने वाला है । वैद्यामृत वैदसावत्य और गोबेद उदार प्रकाशकों की प्रतीक्षा में हैं । डॉ 'आतकटिकक' भी हाल ही में मैसूर विश्वविद्यालय की ओर से प्रकाशित हो चुका है । यह कन्नड साहित्य में एक महत्त्वपूर्ण रचना है । मंगरस का सुपद्यास्त्र भी छीय ही मैसूर विश्वविद्यालय की ओर से प्रकाशित होने वाला है । महाकवि रघुनाथ मुकुंद (कामशास्त्र) वैदिक कन्नड साहित्य परिपक्व की ओर से प्रकाशित हो चुका है । ये ग्रंथ हिन्दी में अनुबाद करने योग्य हैं । अस्तु ।

उपरोक्त कवियों में महाकवि मागचन्द्र या अभिनव पय यदि बराबरनामिय हैं तो कवि नेमिचन्द्र पहले श्रुतापीठाधिकारी हैं । कविचन्द्रवर्णी जल मगर अहिंसाप्रमी हैं तो विरक्त कवि बभ्रुवर्मा अध्यात्म प्रिय हैं । इसी प्रकार महाकवि जगज्ज्वर सत्तव पक्षपती हैं तो कवि अजय्य कन्नड पक्षपती । सर्वप्रथम सत्तव भावा के बहुमूल्य सुन्दर मूल्यों को पहनाकर कन्नड भाषे की सज्जान का श्रवण एव बाब में छल अन्धकार मारते हुए ही उसे छल मार से मुक्त करने का श्रेय दोनों जैन कवियों को ही प्राप्त है । साथ ही साथ कन्नड भाषा में जब कन्नड चिकित्सा आने लगी तब उसमें वृद्धा आने वाला वैदिकरण के छिटाख भी जैन भा । इस प्रकार प्रत्येक पक्षको से जैन कवियों ने कन्नड भाषा की अजब अद्वितीय सेवा की है, जो कभी भी मुसलमानी नहीं कर सकती । जैन काव्यों में हमें केवल काव्यात्मक ही नहीं किन्तु आत्मवाद साम्यवाद अपेक्षाभाव अहिंसावाद और स्वाध्याय आदि सभी मिलते हैं । पुराणों में भी हमें असीष्ट महापुरुषों की जीवनी के साथ-साथ अनुकरणीय आदर्श वरिष्ठ का संकेत भी मिलता है । अगर इनके पूर्वार्द्ध में श्रुतारण की स्तम्भ यमुना बहती है तो उत्तरार्द्ध में नियम से श्रुतारण की विमल पया बहती मिलेगी । किसी भाषा के हो जैन पुराण एव काव्यों में यह एक लक्ष्मणीय साधन युक्त है । साथ ही साथ जैन कवि कभी भी अपनी इतियों का नाथक सामान्य व्यक्तियों को नहीं बनाते । इसीलिये महाकवि नरहरिचन्द्र ने "मुनिसुखराज्य" नामक अपने महाकाव्य के प्रारम्भ में "हरत्तवी कल्याणता स का धर्मवैधित्यम् विन पारिवर्त । विमुच्य कावीरुत्तम्येष्वाप्योपयेष्ट प्रादुर्गताम्येषु ॥ ऐसा स्पष्ट कहा है । जैन कवि सदा तीर्थंकर आदि महापुरुषों को ही अपनी रचनाओं का नायक चुनते हैं ।

पय रत्न मागचन्द्र और जल इल जैन कवियों के नाम कन्नड साहित्य में आचार्य अमर रहेंगे । अजय्य और नेमिचन्द्र जैसे प्रौढ़ कवियों ने लौकिक कलाओं को भी सिखा है जो कि बीसवीं शताब्दी के उपन्यासों से किसी भी दृष्टि से कम नहीं है । उचित कवि रत्नाकर का मरुतामैत्रव तो एक अद्भुत जीव है । इसमें रत्नाकर के विद्यालय अध्ययन तथा व्यापक ज्ञान का समष्टि परिचय मिलता है । पय और रत्न का महाभारत और मागचन्द्र की रामायण बुद्धिमान तथा राजक जैसे व्यक्तियों

में भी आदर बुद्धि उत्पन्न करती है। सारांशतः जैन कवियों ने हमें काव्य काव्यमयज्ज जीवनोंपयोगी ज्ञान आदि सब कुछ दिया है। गंगा चण्डूट पास्तक्य होयसस विजयनगर और मैसूर आदि घातक पूर्वोक्त माय कवियों के पापक एव प्रोत्साहन बन रहे। इन्हीं राजा-महाराजाओं का आग्रह पाकर पण रत्न पांश और जज्ञ जैसे महाकवियों ने अपनी अमर बुनियाद द्वारा कन्नड भाषे की का मुख उत्खनन किया है। जिस प्रकार अन्यत्र प्राप्ति में विज्ञान के द्वारा अपने-अपने साहित्य का नाम निर्धारित है उसी प्रकार कन्नड साहित्य का नाम भी प्राचीन माध्यमिक और वर्तमान ऐसे व्यवसायान्तरप्रचारक एव वैज्ञानिक नाम के जोर से तीन श्रेणियों में विभक्त है। प्राचीन नाम नवमी शताब्दी से बारहवीं शताब्दी तक माध्यमिक नाम बारहवीं शताब्दी से सप्तहवीं शताब्दी तक वर्तमानकाल सप्तहवीं शताब्दी से लेकर आज तक माना गया है। कन्नड साहित्य का नाम तीन धर्मगुरुओं के ही हाथ में रहा। जिस समय जिस-जिस धर्म की प्रधानता थी उस समय प्रधानतया उस धर्म के अनुयायियों ने पूर्ण रीति से साहित्य सेवा की है। प्रायः ई. सन् नवमी शताब्दी से बारहवीं शताब्दी तक जैन का बिना प्रभाव का। अतएव कन्नड भाषा का प्रारम्भिक साहित्य उन्हीं की सेवनी द्वारा लिखा गया है। इस सम्बन्ध में कन्नड साहित्य के सर्वत्र विद्वान् पण की पारिषदादे के शब्दों में सुनलें—“समय ई. सन् छठी शताब्दी से बीसवीं शताब्दी तक के सप्त सप्त छी वर्ष धर्मकी जैन के अन्त्युप प्राप्ति-निमित्त जो बाह्यमय है उसका अवलोकन करना समुचित है। तदनुसार करीब २८ कवियों में ६ कवियों को स्मरणीय एक सफल कवि मान लेने पर इनमें ५ जैन कवियों के नाम ही हमारे सामने आ उपस्थित होत हैं। इन ५ जैन कवियों में ४ कवियों को निम्नोक्त हम प्रमुख मान सकते हैं। औदिक चरित्र तीर्थंकर के पारमार्थिक पुराण और आर्चनिक आदि अन्यान्य भी प्रथम जैनों के द्वारा ही जैन पाठ, कन्नड साहित्य के ऊपर अपना प्रभाव धारण बनाए हुए हैं।

जैन के बाद बारहवीं शताब्दी से सप्तहवीं शताब्दी तक शिवायनों (शैव) का प्राधान्य रहा। अतः इन शताब्दियों में प्रधानतया कन्नड साहित्य इन्हीं के हस्तगत रहा। सप्तहवीं शताब्दी से आज तक ब्राह्मणों की प्रधानता में बहूनीय शताब्दियां स इस धर्म के कवि साहित्य सेवा कर रहे हैं। प्राचीन समय में धर्मोपनिषत् के साथ-साथ साहित्य का सबब बढ़ा सुन्दर रहा। साथ ही नाम बहु विद्वत् रूप से अपन ऐतिहासिक रहस्य को भी प्रकट करता है। यद्यपि कन्नड भाषा का प्रारम्भिक नाम 'जैन भाषा' माध्यमिक काल 'विभाषित काल' और वर्तमान काल 'ब्राह्मण काल' कहलाता है अतएव फिर भी शिवायन या शैवमान काल में जैन अपनी परंपरागत पवित्र साहित्य सेवा को भूले नहीं। इन समयों में भी अनेक जैनधर्म रचे गये हैं।

अब मैं जैन समाज के समस्त एक परमावश्यक प्रस्ताव उपस्थित करना अपना कर्तव्य समझता हूँ। यह यह है कि कन्नड जैन साहित्य के मौलिक धर्मों का अनुवाद या तात्पर्यार्थ हिन्दीभाषा भाषी जनता के सामने आ जाना परमावश्यक है। गामवर भी इतनी समृद्ध प्राप्ति आदि भाषाओं में नहीं मिलती है उनका तो प्रकाश में आना अनिवार्य ही कहा जा सकता है। जो समृद्ध प्राप्ति आदि भाषाओं में प्राप्त होते हैं अतः उन्हीं के आदर पर कन्नड में रचे गये हैं उनका प्रवर्धन भी अनुपाय नहीं कहा जा सकता क्योंकि हमने तुलनात्मक अध्ययन द्वारा प्राचीन त्रिक जैन सत्त्व का पता पान में पर्याप्त सहायता मिली है। अब यह कन्नड जैन साहित्य का साहित्य परिषद है।

तमिलु जैन साहित्य

(विद्यामण्यप १० के० मुजबलि शास्त्री संपादक "गुरुदेव" मूकबिंदी)

यह बात स्पष्ट विदित होती है कि तमिलु साहित्य प्रारम्भ से ही जैनधर्म और जैन सत्कृति से प्रभावित रहा। साथ ही साथ यह भी सुनिश्चित है कि जैनधर्म उत्तर भारत में उचित होने से इसका आर्यसंस्कृति से सम्बन्ध सम्बन्ध था। प्रथम सम्बन्ध से हमें मना सगता है कि सिंधु की घाटी में आर्यों की अवस्थिति के आधिकांश से ही उन आर्य लोगों में ऐसा भी वर्ण रहा जो बलि विधान का विरोधी एवं अहिंसा-सिद्धान्त का समर्थक था। ऋग्वेद-संहिता में भी मान्य विज्ञान जैनो के आदि तीर्थंकर ऋषभदेव और ब्राह्मणे तीर्थंकर अरिष्टनमि अर्वात् नमिनाथ का उल्लेख पाते हैं।

ब्राह्मण साहित्य भी आर्यों के दो प्रमुख समुदायों के मध्य में आग विद्यमान राजनीतिक और सांस्कृतिक मेलों को बतलाता है। सतपथ ब्राह्मण में बताया गया है कि कुछ एवं पाषाणकालीय ब्राह्मणों का पूर्वीय देशों में जाना सुनिश्चित नहीं है। क्योंकि इन देशों के आर्य लोग वैदिक विधि विधान सम्बन्धी धर्मों को मूल्य नहीं देते हैं। इतना ही नहीं उन्होंने बलि देना स्वीकार किया है। बल्कि उन्होंने एक नये धर्म को प्रारम्भ किया है, जिसके अनुसार बलि न देना ही यथार्थ धर्म है। ऐसे अवैदिक आर्यों से हुए जिस सम्मान की मांग कर सकते हैं। जिन्होंने धर्म के प्रति आदर सम्मान का भाव ही छोड़ दिया है। इतना ही नहीं वेदों की भी भाषा से भी जिन्होंने अपना सम्पर्क नहीं रखा है। इसके विचारों इन पूर्वीय देशों के सन्निध अपने को ब्राह्मणों से बड़े मानते हैं। पञ्चविंश ब्राह्मण के एक प्रमाण से यह अनुमान लगाया जा सकता है कि कुछ समय तक आर्यों के विद्याकाण्ड के विरोधी यत्नों का विषय प्रारम्भ का और वे इन्हें पूजा तथा यज्ञात्मक क्रियाकाण्ड के विरुद्ध उपदेश देते थे। बल्कि इन उपदेशों की मुद्रित मूढ मतिधर्मों के रूप में बनाया है। जैनोत्तर साहित्य में वर्णित ये सब बातें विशेष महत्त्व की हैं। क्योंकि वे अहिंसा धर्म की प्रारम्भिकता की ओर संकेत करती हैं। अब जैन साहित्य की ओर देखिय। इसमें ऋषभदेव से लेकर महावीर पर्यंत के बीबीसा तीर्थंकर सन्निध बस के बड़े गये हैं। साथ ही साथ यह भी कहा गया है कि ऋषभदेव ने अहिंसा सिद्धान्त के उपदेश पूर्ण उपर्यर्षा और योग द्वारा आत्मसिद्धि की ओर मानियों का ध्यान आकषिप्त किया था। जैन तीर्थंकरों में से अधिनतम पूर्वीय देशों से सम्बन्धित हैं। अयोध्या से ऋषभदेव गगय से महावीर और मध्यवर्ती तीर्थंकरों का उन देशों से सम्बन्ध था जो पूर्वीय भाग देशों में सम्मिलित हैं। बल्कि इन लोगों ने साक्षात्कृत जनता की बोधचारु की भाषा प्राकृत में ही अपना पवित्र उपदेश दिया था न कि वैदिक संस्कृत भाषा में। सारासत्य ऐतिहासिक दृष्टि से यह कहना अवधार्य नहीं होगा कि पूर्वीय आर्य लोग या यज्ञविधि के विरोधी थे जिनके नेता भी सन्निध थे एवं अहिंसा सिद्धान्त में विश्वास रखते थे वे जैनो के पूर्वज थे।

तमिलु प्रदेश में जैनता का आगमन बड़ हुआ यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता। बलनबलनगोल में प्राप्त लिखा जाता है कि के आधार से कश्मिर में आर्यों के गुरु धुनेबली भद्रबाहु की बलिग यात्रा के बाल में अर्थात् ई. पू. २९७ में बलिग में जैनता का आगमन हुआ ऐसी अनेक पाषाणय और पीछलिय विज्ञानों की राय है। पर कई अन्येय विज्ञान इस बात को नहीं मानते हैं। उनका मत है कि इससे पूर्व ही जैनधर्म यहाँ पर मौजूद था। अथवा अपने अनुयायियों से धूम्य इस उत्तम भारत में हजारों साधुओं को से आने का साहस सुनकर भी भद्रबाहु नहीं नहीं करते। बलिग की ओर इस भाषा में भद्रबाहु का आगमन हुआ होगा कि हजारों साधुओं की संयुक्त भावपूर्ण आति द्वारा हासिक स्तहदुर्म स्थापन प्राप्त होता। यह बात तर्क सत्य भी है। इस तर्क के अतिरिक्त अन्य आधार भी हैं। 'महावंश' और 'बौद्ध धर्म' में वर्णित मित्रादीन के वर्णन में मित्रादी (जैन मुनियों) का उल्लेख मिलते हैं। सारवेय के हाथीमुपुत्र बाले केर में यह बात स्पष्ट मिलती है। मित्रादी है कि भद्रात्त गान्धर्व ने गन्धारीयक के समय पाण्डव नरेश में कई बहाना सरकर उत्तार भेजे थे। सारवेय प्रमाण जैन मद्रात्त व और पाण्डव नरेश जमी धर्म में अनुयायी थे। पाण्डव नरेश जैन वर्तमानुयायी थे यह बात तमिलु साहित्य में मिलता मिलता है भी स्पष्ट है। साधरी भाष तमिलु 'ब्रह्म नालदिगार' में मध्य में यह कहा जाता है कि उत्तर में कुप्ताम के कारण बाट द्वारा जैन साधु पाण्डव देश में आय थे। कुप्ताम के बाट में साधु अपने देश को वापिस जाना चाहते थे। पर उत्तरा वापिस जाना पाण्डव नरेश को 'नहीं' था। अतः उन सबों ने एक रात्रि को पाण्डव नरेश की राजधानी को त्याग दिया।

बाद समय प्रत्येक ने एक-एक ताड़ के पत्ते पर एक-एक पद्य लिखा था और उसे वही खपल स्थान पर छाड़ दिया था। इन पद्यों के संग्रह से ही 'नाट्टवियार' नामक ग्रंथ बना। ग्रंथ का यह नाम ही पूर्वोक्त कचन का प्रमाण है। इस परंपरागत कचन को दक्षिण के जैन तथा जैनतर परंपरा से मानते हैं। इस कचन से इस बात का समर्थन होता है कि तमिलु देश में महाकाव्य के आगमन के पूर्व भी जैन गुरुओं की स्तुति थी।

देवनागरी की कन्नड 'रत्नावलि' में भी इससे संबंध रखने वाला एक उल्लेख मिलता है। वह उल्लेख यह है कि मुनि चक्रवाह ने दिव्यज्ञान के द्वारा अपने अवसान को जानकर प्रमुख शिष्य विशालाचार्य को बुलाकर बताया कि आप १२ विद्वान् मुनियों के साथ जाल और पाण्ड्य देशों में जाकर जैनधर्म का प्रचार कीजिये। विशालाचार्य अपने श्रुतकेवली गुप्त की आज्ञानुसार विज्ञानियों के साथ तमिलु देश में गये और वहाँ पर उन सबों ने आनन्दपूर्वक पवित्र जिनान्त्यों का दर्शन किया एवं वहाँ के स्वर्णमयी भाइयों को जैनधर्म का रहस्य बतलाया। इस उल्लेख से भी चक्रवाह की वसति माना के पूर्व ही तमिलु प्रदेश में जैनधर्म का अस्तित्व सिद्ध होता है। एक प्रमाण और है। वह यह कि मागध [पंचमस्कंध] का कहना है कि मगधान् गुरुदेव न जैनधर्म का प्रचारार्थ कोंक (कोकण) बेंक और कुटक (काठगु) आदि देशों में शीघ्रकाल तक पर्यटन किया था। कावच और कोकगु ये दोनों कर्णाटक प्रांत के ही दो विभाग प्रदेष्ट हैं। इन सब प्रमाणों से सिद्ध होता है कि साधारण लोगों को विरक्त आत्मकल्याण के इच्छुक प्रचार प्रणी जैन धर्मानुयायियों को एकांत निर्जन और प्रधात दक्षिण भारत बहुत पहले से ही प्रिय लगता था तथा स्वाभाविक है। अस्तु, अब प्रस्तुत विषय पर आये।

भाषा साहित्यों ने संसार की सभी भाषाओं को तीन विभागों में विभक्त किया है। वे तीन विभाग ये हैं—आर्य सेमिटिक और तुर्कनी। संस्कृत आदि उत्तर भारतीय भाषाएँ और ग्रीक लैटिन आदि पाश्चात्य भाषाएँ आर्य विभाग में हैं। बरबी भाषाएँ सेमिटिक विभाग में। मलबी तुर्की आदि भाषाएँ तुर्कनी विभाग में गयीं हैं। कार्दवेल आदि पाश्चात्य विद्वानों ने तमिल भाषा को भी तुर्कनी विभाग में रखा था। चिन्तु आधुनिक विद्वान् इस मान्यता को स्वीकार नहीं करते। शक्ति भाषाएँ उपर्युक्त तीन विभागों से भिन्न हैं। ऐसा इन विद्वानों का मत है। धर्ममार्ग के पूर्व उत्तर भारतीय अन्य भाषाओं की तरह तमिल भाषा भी संस्कृत जन्म है। वह जतिपय विद्वानों की राय थी। पर भाषा विद्वान् कार्दवेल ने इस मान्यता का समर्थन खोप सिद्ध कर दिया है। कार्दवेल का कहना है कि वेस्तुतः कुछ एक मकेयाल भाषाएँ कमजोर अथि नाविक परिभाषा में संस्कृत शब्दों को किये हुए हैं और ये भाषाएँ कभी संस्कृत से संबंध स्थापन नहीं हो सकती। तमिल भाषा भी बात ऐसी नहीं है। यह संस्कृत शब्दों का आसानी से परिचय कर सकती है। अतः उसकी सहायता के बिना भी यह एक उच्च स्थिति को प्राप्त के क्षम्य समर्थ है।

धर्मत तमिल साहित्य को हम तीन युगों में विभक्त कर सकते हैं—संघकाल, शीघ्र नैगार और बौद्ध अलवारकाल और बर्बाती काल। इन तीनों युगों में रचित ग्रंथों से तमिलु देश में जैनो के जीवन और कार्य का अच्छा पता लगता है। तमिलु देश के मतानुसार संघकाल भी प्रथम संघ द्वितीय संघ और तृतीय अथवा अंतिम संघ के नाम से तीन प्रकार है। बौद्ध विद्वानों की राय से ई.पू. पाचवीं शती से ई. सन् पाचवीं-छठी शताब्दी तक अर्थात् लगभग एक हजार वर्ष का काल संघकाल या संघनकाल माना गया है। इस काल में भी ई. सन् द्वितीय शताब्दी तक प्रथम संघ का काल ई. सन् द्वितीय शताब्दी से चौथी शताब्दी तक द्वितीय संघ का काल और ई. सन् पाचवीं और छठी शताब्दियाँ तृतीय संघ का काल निश्चित किया गया है।

इसमें एक नहीं है कि तमिल एक मुद्रापीन भाषा है। आधुनिक भाषा विद्वानों का मत है कि ई. पू. से बहुत पहले ही वह बहुत उत्तम स्थिति में थी। साक्ष ही साक्ष इन भाषासाहित्यों का यह भी अभिप्राय है कि मुद्रापीन काल में विषयवर्त के दक्षिण भाग में एक ही भाषा बोली जाती थी। बाद में इसी भाषा से समस्त दक्षिण भाषाएँ पैदा हुईं और वह दक्षिण भाषा प्राचीन तमिल भाषा से बहुत कुछ मिलती है। कुछ भी हो इसमें तमिल भी संदेह नहीं है कि दक्षिण भाषाओं ने तमिल भाषा सर्वप्राचीन है। इस भाषा के उत्तर संस्कृत भाषा का प्रभाव बहुत कम पड़ा है। प्राचीन तमिल ग्रंथ में ब्रह्म-भुमारी के दक्षिण भागस्थ पर्वत मही एवं नगरो आदि का वर्णन उपलब्ध होने से यह भाषा मुद्रापीन तथा उम काल में उन भाषा में यही भाषा व्यापार में रही होगी ऐसा शोधकों का मत है। यहाँ तक संक्षेप में तमिल भाषा का इतिवृत्त हुआ। अब तमिल जैन साहित्य को कीजिये।

में ऊपर यह चुका है कि दक्षिण भारत में जैन धर्म ई. पू. १६ बहुत पहले ही प्रचार में था। तृतीय संघ के काल में वैदिक धर्म के धाम यह भी मौजूद था। कई विद्वानों की राय है कि ई. सन् तृतीय शताब्दी से छठी शताब्दी तक वैदिक धर्म से जैन धर्म विशेष प्रबल रहा। संघकामीन धर्मों में 'विष्णुपुराण' ही अन्तिम ग्रंथ है। इससे पूर्व के धर्मों में कुछ ही ग्रंथ उपलब्ध हुए हैं। तृतीय संघ की स्थापि कमसे कम होकर ई. सन् तृतीय शताब्दी में यह नाम धोष हुआ। ऐसी परिस्थिति में भी जैन संस्कृत साहित्य एवं गौरवपूर्णक तमिल भाषा को बढ़ाते गये। ई. सन् छठी शताब्दी तक इन्होंने तमिल में अनेक ग्रंथों की रचना की है, किन्तु आजकल उन ग्रंथों में से बहुत से लुप्त हो चुके हैं। अवशिष्ट ग्रंथों से भी जैनो का ज्ञान और पाश्चिम स्पष्ट प्रकट होता है। शाब्दिक भाषाओं में कमसे कम भाषा की तरह तमिल भाषा भी जैनो की विशेषता नहीं है। जब तीर्थ प्रमुख तमिल जैनग्रंथों का थोड़ा सा परिचय दिया जाता है।

लोकाप्ययन—यह तमिल भाषा का एक प्राचीन एवं प्रामाणिक व्याकरण ग्रंथ है। इस महत्त्वपूर्ण व्याकरण के लेखक के धर्म के सम्बन्ध में विद्वानों में मतभेद है। स्व. प्रो. ए. चक्रवर्ती ने जीवविभागादि कवियन मठरय समीक्षा के द्वारा इस ग्रंथ को एक जैन विद्वान की रचना बतलाया है। कहते हैं कि अत्यन्त प्राचीन यह तमिल व्याकरण ग्रंथ प्रायः एक ऐसे जैन विद्वान द्वारा रचा गया था जो संस्कृत व्याकरण और साहित्य में समान रूप से प्रवीण था। तमिल भाषा के बाद के व्याकरण ग्रंथों की मही बज है। तमिल भाषा का यह महान व्याकरण द्वितीय संघ काल का कहा जाता है। उपर्युक्त सभी तमिल ग्रंथ तृतीय संघ काल के माने जाने से यह व्याकरण ग्रंथ सम्पूर्ण उपर्युक्त तमिल साहित्य का पूर्ववर्ती माना गया है।

कुरल—आचार्य की दृष्टि से यह नीति-ग्रन्थ तमिल साहित्य में सबसे अधिक प्रधान है। ग्रंथ का यह कुरल नाम इसमें प्रयुक्त शब्द के कारण पड़ा है। यह बौद्ध विद्वान के आचार पर रचा गया है। संघर्ष ग्रंथ में बौद्ध धर्म की स्तुति की गई है। तमिल प्रांत के श्रेष्ठ व्यक्तित्व प्रायः सभी सम्प्रदाय इस रचना को अपनी-अपनी बताते हैं। जैनो का कहना है कि यह जैनधर्म की छति है। जैन परंपरा इस महान् ग्रंथ का संबंध कुछकुछ अपर नाम एकाचार्य से मानती है। कुल्लुर का नाम ई. सन् की प्रथम शताब्दी है। कुरल के ज्ञान अभ्यस से एक मिश्र विद्वान् बौद्धधर्म प्रधान इस ग्रंथ को जैनधर्म प्रवीण ही मानेगा। एक परंपरा के आचार पर इसके लेखक कोई विश्वस्तुतर्क नहीं करते हैं। इसमें तीन विषयों पर प्रधान बल मया है—धर्म अर्थ और काम। धर्म के प्रकरण में स्पष्ट लिखा है कि हमारी धर्मों के करने की अपेक्षा निजी प्राप्ति का बल न करना और मजबूत करना अधिक अच्छा और श्रेष्ठ है। इससे स्पष्ट सिद्ध होता है कि लेखक दार्शनिक अविश्वान के विरोधी है। शाकाहार का वर्णन करने वाले दूसरे अध्याय में ग्रंथकार स्पष्ट शब्दों में बसाई के यहाँ से मांस खरीदने के बोझों के विद्वान को मूर्ख बतला है, क्योंकि मोक्ष के निमित्त प्राणिहिंसा का बाधित प्रचलनमा विरुद्ध के ही ऊपर है न कि बसाई पर। यहाँ पर स्पष्टतया उसका निराकरण है। नीलकेशि नामक ग्रंथ का जैन-टीकाकार इस कुरल अपनी अपने अन्तरमों में जैसा कि हमारे धर्मों में कहा है" यो स्पष्ट रूप से कुरल को महत्त्वपूर्ण जैन धर्म मानता था। यद्यपि कुरल ग्रंथ के मंगलाचरण में किसी भी भगवान का स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता। फिर भी विद्वानों की राय है कि 'वैष्णवधर्म' 'अष्टगुणयुक्त' आदि भगवान् के विश्व रूप में प्रयुक्त जैनो के इन पारिभाषिक शब्दों से कुरल का रचयिता जैन धर्मावलम्बी सिद्ध होता है।

नालकिरार—कुरल और नालकिरार ये दोनों ग्रंथ तमिल देशवासियों के चरित्र और आचर्यों के नियमों में प्रधान कारण रहे हैं। इस ग्रंथ का नामकरण ठीक कुरल के समान इसके छंद के कारण हुआ है। इस रचना में चार ही शीर्षाद्वी हैं। यह संस्कृत ग्रंथ है। मुनि परंपरागुणार प्रत्यक्ष पद्य जैन मुनि के द्वारा रचा गया है। इस बात का उल्लेख में ऊपर कर चुका है। बिम्बार से बतान के लिये यहाँ पर स्थान नहीं है। इस ग्रंथ का निर्माणक बतला नहीं है। ई. यह तमिल भाषा के नीति के मुद्रापीन धर्मों में एक है और प्रायः कुरल का समरासीन अथवा इससे कुछ पूर्ववर्ती है। तमिल भाषा के अठारह नीति ग्रंथों में कुरल और नालकिरार अत्यन्त महत्त्वपूर्ण समझे जाते हैं। तमिल साहित्य के ज्ञान के लिये इन दोनों ग्रंथों का अध्ययन करना आवश्यक है। जब तक इन दोनों महान् ग्रंथों में प्रवीण नहीं होता है तब तक कोई भी व्यक्ति तमिल विद्वान् बने जाने का अधिकारी नहीं होता। इन ग्रंथों के अतिरिक्त नीति के अठारह ग्रंथों में निरूपित नीति विद्वान् सभी धर्मावलम्बीयों के लिये उपादेय मान जाते हैं। इन ग्रंथों के अतिरिक्त नीति ने अठारह नीति ग्रंथों में सम्मिश्रित अन्तरिचचारम् पञ्चमोक्त आदि भी मुख्य जैनधर्मों की इतिहास है।

ब्रह्मकाव्य साहित्य पर आधे । महाकाव्य और लघुकाव्य के भेद से काव्य साहित्य दो प्रकार का है । महाकाव्य संज्ञा म पाँच है—वीरचरितामणि धिष्ण्यधिकारम् भण्डिसाले बरैयापति और कुंडलकेसि । इनमें वीरचरितामणि धिष्ण्यधिकारम् और बरैयापति म तीन जैन ग्रंथ और छेप दो बौद्ध ग्रंथ हैं । इन पाँच महाकाव्यों में से इस समय तीन ही उपलब्ध हैं । बरैयापति और कुंडलकेसि ये दोनों अनुपलब्ध हैं । इसलिये इन ग्रंथों ने सबब से विद्यप कुछ भी नहीं कहा जा सकता । एकर-उपर इन दोनों के सिद्ध कुछ पद्य उपलब्ध हैं ।

त्रिभुवणधिकारम् —तमिल में यह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण ग्रंथ है । तमिल साहित्य के काळ निर्णय में यह ग्रन्थ विद्यप महामह है । इसके लब्ध पेर के मुखपत्र हैं जो कि पीछे एक जैन मुनि हो गये थे । इसके तीन खंड हैं । साथ ही साथ तीन अध्याय भी । इस महाकाव्य में दक्षिण भारत के इतिहास से ब्रह्मवर्ती रत्ननाथ के विद्वानों के किय सप्त सामग्री मौजूद है । विद्वानों की राय से यह महाकाव्य ई. सन् द्वितीय शताब्दी का है । इस कथा में तीन प्रमुख एवं मुख्यतः सरय विद्यमान हैं—(१) अगर एक तरेख सत्य के मार्ग से उनिक भी बिचलित होता है तो वह अपनी अनीतिमत्ता के फलस्वरूप अपने तथा अपन राज्य के ऊपर संकट कांबा (२) धीक के मार्ग पर चलने वाली महिमान केवल मनुष्यों के द्वारा प्रसिद्धि एवं पूजित होती है किन्तु देवों और मुनियों के द्वारा भी (३) कर्मों की गति इस प्रकार की है कि उनका फल अवश्यम्भायी है इसने कोई बच नहीं सकता ।

वीरचरितामणि —यह ग्रंथ पाँच महाकाव्यों में सबसे बड़ा और उपलब्ध तमिल साहित्य में निरंवेह सर्वोत्कृष्ट है । ब्रह्मना की महत्ता वीरों की मुख्यता और प्राकृतिक सौन्दर्य के वर्णन में यह तमिल साहित्य में बेजोड़ है । बाद के तमिल जैन ग्रन्थकारों को यह केवल एक अनुकरणीय उदाहरण ही नहीं रहा परन्तु एक मोहक आदर्श भी । यह अतीव बहुमुद्र महाकाव्य है । इसके रचयिता त्रिभुवणदेव हैं । यह वीरचरित नाम रचित है । इसमें प्रम तथा सौन्दर्य के विविध रूप का समावेश है । यह ८वीं शताब्दी के बाद की रचना है । इसमें तीन अध्याय हैं । पहले में कथानायक का जन्म एवं धिष्ण्य वर्णन है और अन्तिम अध्याय उसके निर्वाण के वर्णन के साथ समाप्त होता है । वीरचरित की कथा संस्कृत साहित्य में बहुलता से पाई जाती है । अब इस विषय में अधिक लिखने की जरूरत नहीं ।

घोषाचर काव्य —इसके रचयिता एक मुनि हैं । इनका नाम अज्ञात है । प्रो. चन्द्रवर्ती का अनुमान है कि मायबाबाय के द्वारा यह सर्वप्रथम हिंदुधर्म के सिद्धान्त में संशोधन होने के पश्चात् की यह रचना है । मायबाबाय न बैदिक क्रियाकांड में यह कल्याणकारी संशोधन किया कि बाबल के आते की बनी हुई वस्तु के द्वारा पशुबलि का नाम निजाता जा सकता है । घोषाचर काव्य की कथा का स्पष्ट उद्देश्य यह है कि इस प्रकार के घोषाचर के साथ भी बैदिक यज्ञविधि त्याग्य है । हाँ प्रसंगिक इसमें जैनधर्म संबंधी अनेक सिद्धान्तों का वर्णन किया गया है । तमिल के पाँच लघुकाव्यों में घोषाचर काव्य अग्रगण्य है । छेप बार है—ब्रह्मनामि जयननूचरै नामकमार-काव्य और नीलकेसि । इन पाँचों के रचयिता जैन बनि हैं ।

ब्रह्मनामि —इसका आधार आचार्य जिनसेन के महापुराण की एक पौराणिक कथा है । कथा के नायक त्रिभिष्य नामक एक बानुदेव हैं । यह बानुदेव जैन परम्परा से माले जाग बाले भी बानुदेवा में से अग्रगण्य हैं । इसमें कुल १२ म और २११ पद्य हैं । श्री दामोदर विल्के की राय से यह ग्रंथ महाकाव्यों के पूर्व का होगा चाहिए । पद्य सुन्दर हैं ।

नीलकेसि —यह लघु काव्य एवं जैन धार्मिक कवि की रचना है । यह भारतीय दर्शनशास्त्र में सबभ रूपनेवाका एवं सर्वज्ञ पद है । इस पर मेव महार पुराण के रचयिता नामनमुनि रचित 'समय विचार' नाम की एक सुन्दर टीका है । ऐसा प्रतीत होता है कि यह 'नीलकेसि' बौद्धों के उस 'बुद्धकेसि' ग्रंथ का प्रतिबाह स्वरूप है जो कि इस समय लुप्तप्राय है । नीलकेसि की कथा बुद्धकेसि के साथ में इसी हुई है और बुद्धकेसि ने दानिज विचारों के गहन क किय ही यह निर्दिष्ट हुई है । यह तमिल साहित्य का बहुत प्राचीन ग्रंथ है । इसमें ८९४ पद्य हैं । अवशिष्ट बा लघुकाव्यों के बारे में मुझ कुछ लिखना बरी है । इन दोनों के नाम से ही ग्रन्थगत विषय स्पष्ट मान्य पड़ता है ।

उत्पत्तिगत प्रश्नों के अनिश्चित मेरुवरपुराणम्, धीपुराण मयूरमुनिराजिकी (व्याकरण) मयूरमुनि (व्याकरण) मनितावन् (व्याकरण) मानूल (व्याकरण) अक्षमनिषे (छन्द) और जिन प्रमायि (ज्यामिण) आदि ग्रंथ भी हैं । इन बुद्धि के भय से इस समय इन ग्रंथों के बारे में भी मैं कुछ नहीं लिख रहा हूँ । बस इस प्रकार तमिल जैन साहित्य का संक्षिप्त परिचय हुआ है ।

जैन धर्म में दक्षिण भारत पर बहुत प्रभाव डाला है। वेदी सायाजों की उत्पत्ति करते हुए जैनान् बलिपालो में आर्य विचारों और आर्यविद्या का अपूर्व प्रचार किया जिसका परिणाम यह हुआ कि द्राविड़ साहित्य में उत्तर भारत से नवीन संश्लेष की नीपणा की। दि. फेजर ने अपन भारत के साहित्यिक इतिहास (A Literary History of India) नामक पुस्तक में लिखा है कि यह जैनो के ही प्रयत्नो का फल था कि दक्षिण में नये आशयों नये साहित्य और नये भावो का उचार हुआ।' राम स्वामि अय्यंगार के शब्दो में 'जैनो की उपासना आदि के विधान ब्राह्मणों की अपेक्षा सीधे सारे रूप के से और उनको अपने मध्य में स्थान दिया। यहाँ तक कि अपने धार्मिक जीवन में उन्हें अत्यन्त आदर और विश्वास का स्थान दिया। जैन लोग यहे विद्वान् और व्रत रक्षयिता न। वे साहित्य और कला प्रेमी थे। जैनो की तमिल सेवा तमिल वेदवा-सिधो के लिय बमूल्य है। तमिल भाषा में सश्रुत शब्दो का उपयोग पहले पहले सबसे अधिक जैनो ने ही किया। उन्होन सश्रुत शब्दो को उच्चारण की सुसमता की दृष्टि से अष्टोत्तर रूप में व्यवहारा। कुराट्ट के पश्चात् के युग में प्रचानत जैनो की तर-कता में तमिल समक्षिप अपने विकास की चरम सीमा तक पहुँचा। तमिल साहित्य की उत्पत्ति का यह सर्वश्रेष्ठ काल था। यह जैनो की विद्या और प्रतिभा का समय था।" यही अत्यन्त संक्षेप में तमिल जैन साहित्य का परिचय है।

मराठी जैन साहित्य

(ले० एस जे० किलेदार)

प्रारम्भ —

मराठी भाषा का प्रथम वाक्य सन् १८३१ में कर्नाटक प्रदेशात्पर्वत मण-बेल्-मोल के गोमटवररकी जगप्रसिद्ध मूर्ति के नीचे सदा हुआ है। किन्तु सन् १४ तक किसी भी जैन मराठी ग्रंथकर्ता की कोई भी कृति अभी तक प्राप्त नहीं हो सकी। जैन मराठी साहित्य की शुरुआत करने वाले सबसे पहले तक कैसे सुरु रही यह आश्चर्य की बात है। इसका एक कारण हो सकता है। महापद्म के मराठी भाषी जैन लोग उत्तर की ओर मुंबाई भाषा से ईशान्य और पूर्वी दिशा में हिन्दी से तथा दक्षिण दिशा में कन्नड़ी जैसी प्रभावशाली भाषा से घिरे हुए थे। हो सकता है सर्वसामान्य स्त्री-पुरुष अपनी धार्मिक विज्ञाना गुप्त पढ़ी व कलनी में लिखे गये ग्रंथों द्वारा पूर्ण करते रहे हों। पंडित लोगों के लिए संस्कृत तथा प्राकृत का ग्रंथ भंडार उपलब्ध था। मराठी भाषा को जैन साहित्य का अभी तक बहुत अज्ञात ही उपक्रम हो सका है। अभी भी बहुत सारा साहित्य प्रकाश में आना छोप है।

जिनवास —मराठी जैन साहित्य में पहिले ज्ञात ग्रंथकर्ता जिनवास हैं। उन्होंने 'हरिवंशपुराण' नामक ग्रंथ का निर्माण 'देवगिरि' (मराठवाडा) नामक स्थान पर किया।

उनका समय सन् १६५५ से १७ तक होना चाहिए। उन्होंने भट्टारक मुनकीर्ति का अपने गुरु के रूप में उल्लेख किया है। म. मुनकीर्ति का समय सन् १६४३ से १६६२ सुनिश्चित है। किन्तु वे 'हरिवंश पुराण' का पूर्वाह्न लिखकर परमेश्वरी हो गए। इस ग्रंथ के पूर्वाह्न में 'कालीस जन्माय' है। इस ग्रंथ में महापद्म की कथा सप्तम में लिखने का संक्रमण प्रकाश दिया गया है।

ब्रह्मदास-अपरनाम-गणकीर्ति —जिनवास के बाद मुण्दास अपरनाम गणकीर्ति नामक ग्रंथकार हुए। इनको मूढत्व ब्रह्मा में गुणदास तथा स्वामी जलसा में मुण्दाकीर्ति नाम से पुकारते थे। इनकी दक्षिण पुराण दक्षिणहीरस भर्मागुन और पद्मपुराण (अपूर्व) नामक रचनाएँ अभी तक प्राप्त हुई हैं। शेषिक पुराण भाषा की दृष्टि से अपूर्व रचना है। मराठी भाषा सभी प्रभावशाली और रसपूर्ण है। भगवान महावीर के समकालीन महापद्म शेषिक की अनुमत्त क्या इसका निरूप है। इनकी जन्म कटिया है—पार्श्वमूत्र दक्षिणहीरस और एक स्फुट रचना रामचन्द्र-हस्तगुणि।

धर्मामृत —यह एक गद्य ग्रंथ है, जो उपक्रम गद्य ग्रंथों में प्राचीनतम है। इसमें गृहस्थों के आचार का सांगोपास वर्णन है। सर्वसामान्य गृहस्थों के जीवन में विधि और विधि वस्तुओं का सूक्ष्मातिशुद्ध वर्णन इसकी विशेषता है। इसमें प्रचलन की सूक्ष्म अवधारणा सक्ति तथा सामाजिक परिस्थिति के सूक्ष्म अध्ययन का प्रत्यक्ष पर्याप्त साधन में निरूपित है। १६ पाठश्री भी किसी एक प्रकार के देव-देवियों तथा तीर्थस्वामी का उत्सव और मित्र-मित्र सम्प्रदायों के आचार-विचारों का वर्णन इस ग्रंथ को सिद्ध करते हैं। यह कृति अनेक दृष्टियों से उत्कृष्टतम है।

शिवमयी हरण —हीरान्न द्वारा शिवमयी का हरण गद्य ग्रंथ में प्रसिद्ध है। तथापि हीरान्न के मीराज से जाए हुए गणकीर्ति द्वारा शिवमयी के विवरण की मराठी भाषा में उस चटना को सचित किया जाना अनुपम है। यद्यपि देव ब्रह्मम भीरान्न मेमिनाथ प्रभुजन और अमरुत से अनुपम के प्रसिद्ध महापुरुष थे। गुणकीर्ति भी शिवमयी-हरण जैसी पौराणिकी कथा से सम्पन्नितवर्ग लिखने में उद्यत हुए, इसमें आश्चर्य नहीं। मर्यादापुराणोत्तम राम जैन परम्परा में 'पद्म' नाम से प्रसिद्ध है। रामायण आदर्शवाद को पुष्ट करता है। रामायण पर आधारित 'पद्मपुराण' इस दक्षिण की अतिम इतिहास पत्रिका है। वे इस ग्रंथ में २८ अध्याय ही लिख सके। गुणकीर्ति के मन में इस ग्रंथ का क्या प्रभाव अविश्रुत होगा यह अनुमान का ही विषय रह जाता है। वे शिष्टहस्त लेखक थे। यद्यपि उनके जीवन वृत्तपर अज्ञान में मुठारामाज न जाना तो यह इतिहास स्पष्ट सिद्ध होती। इस पद्मपुराण के अन्तर्गत 'हाथ अनुप्रेषा' नामक अध्याय विशेष प्रसिद्ध है। इसमें विस्तारपूर्वक मन को विचारपूर्वक बनाने की प्रक्रिया मित्र-मित्र भावनाओं द्वारा प्रस्तुत की गई है।

‘रामचन्द्र हृद्युक्ति’ नामक प्रभु रामचन्द्र के विवाह का वर्णन करने वाली नीतिरचना इनकी एक उत्कृष्टतम कृति है।

यशोवराज — बड़ा जिनवास के प्रधिप्य तथा बड़ा वांतिवास के धिप्य श्री मेघराज (सहित नाम मेघा) ने ‘यशोवराज चरित’ लिखकर जैन मराठी बाइमम की भाषा अलुण्ण रखी।

यशोवराज की कथा जैनों के साहित्य में सुप्रसिद्ध है। संस्कृत प्राकृत अपभ्रंश गुजराती हिन्दी और कन्नड में यशोवराज का सिक्की मई है। मेघराज ने मराठी में भी उस कथा को लिखकर एक कमी की पुति की। मेघराज गुजरात प्रदेश से आए थे। वहाँ के गुजराती जैन वैश्य समाज में यशोवराज की कथा घर-घर में प्रचलित थी। वं मेघराज समय-भाषा-वक्त्रनी थे। वे गुजराती और मराठी में सरलता से रचना कर सकते थे। इस तथ्य की प्रतीति उनके ‘शिरदार-वाचा’ नामक भाषा-वर्णन से होती है। इसमें प्रथम चरण मराठी में और दूसरा चरण गुजराती में लिखा गया है।

‘पारिजात मवाठर’ नामक पार्ष्वनाथ के जीवन से संबंध रखने वाली कृति है। इसमें १० पार्ष्वनाथ के तीर्थों का वर्णन है।

कामराज — कामराज मेघराज के गुदबन्धु थे। उनकी सुदर्शन-मुरारि तथा चैतन्यकाय नामक कृतियाँ उपलब्ध हैं। चैतन्यकाय की रचना गुजराती ‘छग’ नामक गीतप्रकार के अनुकरण से प्राप्ता है। शरीर एक पित्रा है और आत्मा रूप पंथी उसमें बचन में पड़ा है। यह इसकी मुख्य कल्पना है। देह की समता त्यागने से आत्मा मुक्त होती है यह ज्ञान विशेष इसमें निहित है।

सुरिजन — सुरिजन मेघराज तथा कामराज के सुवर्धु थे। सुरिजन ने ‘परम-हंस’ नामक रूपन-काव्य लिखा है। इसमें बीज नामक राजा ने वेतना नामक रानी की प्राप्ति बड़ कष्ट से की है इस कल्पना का विस्तार है। इनकी ‘दान-धीरु तप-प्रभावना रास’ नामक दूसरी कृति उत्कृष्टतम है। इसमें दान-धीरु तप का प्रभाव के वर्णन है।

नाथो बाबा — नारदा गद्दी के सेतगण के मट्टारक भाषिकपण के धिप्य नाथोबाबा ने ‘यशोवराज चरित’ संक्षेप में लिखा है। यह कृति भाषा छब और विषय प्रतिपादन की दृष्टि से अत्यन्तनीय है।

जमनगद्दी — नारदा के बसात्कार गण के ३ जमनगद्दी द्वितीय के धिप्य गुणनदी ने यशोवराज चरित लिखा है। इस युग में ‘यशोवराज’ की कथा लोकप्रिय रही होगी। इसमें कथा की दृष्टि से ‘नाथो बाबा’ छत यशोवराज चरित से विशेष अन्तर नहीं।

जमनकीति — सातूर के प्रथम शाखा के ३ जमनकीति के धिप्य जमनकीति ने छक १५३८ में ‘जमनवत्त कथा’ लिखी।

सातूर नगर के सुल्लपक्ष में डावरी जयोजी और जगुर्जोषी तिथि की यह शत किया जाता है। सातूर नगर में ‘जमन वत्त पर्व’ विशेष रूप से मनाया जाता है। इसीसे जमनवत्त के पावन का एक विस्तार से बतायेवासी यह कथा विशेष लोक-प्रिय थी। ‘आदिम-वत्त-नका’ नाम की एक इनकी दूसरी कृति उपलब्ध है।

जिमना — सातूर की प्रथम शाखा के ३ जमनकीति के धिप्य जिमना ने पैठन के ब्रह्मम वैष्णव में जमनवत्त-कथा लिखी। उन्होंने कुछ ‘आरतियाँ’ भी लिखी हैं।

बीरवत्त अपरनाम पारकीति — जिमना के बाब बीरवास का नाम उत्कृष्टतम है। त्वागी अवस्था में वे पारकीति के नाम से प्रसिद्ध हुए। वे नारदा के बसात्कारगण के ३ जमनगद्दी द्वितीय के धिप्य थे। उनका जन्म सोहिवराज वाति में हुआ था। इन्होंने छक १५४९ में ‘सुदर्शन चरित’ नामक श्रव की रचना की। इस ग्रंथ में २५ प्रसंग हैं और ११४५ ओषियाँ (मराठी का एक छब प्रकार) हैं। वे महावीर के समकालीन राजपूत के मोट्टी सुदर्शन की यह कथा नमस्कार मंत्र का माहात्म्य प्रदर्शित करने के लिए लिखी गई।

१ इसका मूल पाठ बीरवास पैठन जमनाका द्वारा प्रकाशित प मेघराज छत यशोवराजचरित के साथ सोलापुर से छ १९५९ में प्रकाशित हुआ है।

‘बहुव्री’ नामक का अर्थ ७२ ओवियों का समुदाय है। इस पुस्तिका में अकारणिक रूप से धर्मविषयक स्तुति विचारों का संग्रह किया गया है।

प्राचीन काल से गुजराती बाह्यमय में परमावृत्त अर्थात् मूलाधारों के आधार पर धर्मविचारों का संग्रह करने की प्रवृत्ति है। यह कृति इसी प्रवृत्ति पर आधारित है।

पुण्यसागर —

पुण्यसागर ने जिनदासद्वारा अपूर्ण हरिवंश पुराण को पूर्ण किया। जिनदास ने ४ अध्याय लिखे थे। पुण्यसागर ने बाब में १८ अध्याय और लिखकर यह जैन मराठी महाभारत समाप्त किया। अपूर्ण ग्रंथ पूर्ण करने का प्रयास कबित ही होता है। इस दृष्टि से यह कृति उत्तेजनीय है। पुण्यसागर की ‘आदिशिवार-कथा’ नामक एक अन्य कृति भी उपलब्ध है।

सावामी —

सावामी ने एक १५८७ में मुदंब-रवामी नामक कथा लिखी। यह त्योहार साइपव शुक्ल वसन्ती को मनाया जाता है। उस अवसर पर यह कथा सुनाई जाती है।

महीवज्र —

महीवज्र ने एक १९१८ में साठापुर में आदिपुराण की रचना की। स्तुति रचनाओं में निम्नलिखित कृतियाँ उत्तेजनीय हैं—ब्रह्मवैवर्त कथा यदुवज्रमी कथा बाटमासी गीत बरहंत की बावली नेमिनाथ सर्वांतर और कविपय स्तोत्र।

पद्मकीर्ति —

पद्मकीर्ति ने “धीकपठावा” नामक ग्रंथ लिखा। इसमें ५५२ ओवियाँ हैं। इसमें “धीता की धनिपरीक्षा” की विषय कथा समीक्षित है।

कनकेश्वर —

कनकेश्वर ने एक १९५५ में मान-नगर में ब्रह्मप्रभ वैद्याख्य में मेवमासा की कथा लिखी। यह कृति ८६ श्लोक प्रमाण है। इसका मानन सार्वजनिक समारोह होता था।

कनारन —

कनारन ने एक १९९९ में अधिकारिण नामक काव्य-ग्रंथ लिखा। इसमें बाकीश अध्याय हैं। इसका मूलाधार जिनदासद्वारा रचित तथा मुजरासद्वारा शोधित करिण है। यह ग्रंथ काव्यमय (जिसका अंश-महापद्य) के पास के संस्कृतग्राम में रचा गया।

पारोवकीर्ति —

पारोवकीर्ति के पद्यों का संग्रह कारना से प्रकाशित हुआ है।

महिलावज्र —

महिलावज्र का समग्र बाह्यमय काव्यकुंड नाम से फलटन से प्रकाशित हुआ है। आपन एक १७२९ में सिद्धपुर में “पवित्रार कथा” लिखी। एक १७३२ में बाठापुर में आदिनाथ-वर्ष कस्याधिक कथा लिखी।

बापकी निबन्ध-निबन्ध कृतियों के धीर्यक निम्नप्रकार से हैं —

रघुनाथ पोडसकारन रत्नमय वर्षपरदेष्टि गुण वर्णन समोच सहासपत्नी बेवेगकीर्ति की सावली ठीरकरो के मदन पुराण, आदिवा। आपका अन्य एक १९९४ में तथा मृत्यु एक १७५४ में हुई।

बाबा अपरनाथ दयादावर तथा दयाधुवना —

बहुमानी वरिष्ठ सम्पन्न कीमती तथा अभिव्यक्त-ग्रंथ कथा इनकी उत्तेजनीय कृतियाँ हैं।

विद्याकीर्ति —

विद्याकीर्ति ने एक १७२९ में धर्मपरीक्षा नामक ग्रंथ की रचना की। इसका मूल आधार जिनदासद्वारा धर्मपरीक्षा ग्रंथ है। इसमें स्वमत-प्रतिपादन और परमत-आशय आकर्षक प्रवृत्ति से किया गया है।

१ यह रचना ‘संगति’ के १९९९ के फरवरी के अंक में प्रथम बार प्रकाशित हुई।

—

—

—

—

—

—

—

—

—

—

—

—

—

—

—

—

—

—

—

—

—

हिराचंद —

हिराचंद नेमचंद के साथ आधुनिक युग का प्रारंभ होता है। उन्होंने जैन समाज में जागृति खाने के लिए 'जैन बोधक' साप्ताहिक पत्र की स्थापना की थी। इसमें कई विचार प्रवर्तक एडिटोरियल मिले मये। रत्नकरंद का अनुवाद एक उत्तरेय गीत इति है।

कम्ताप्या भरमाप्या —

कम्ताप्या ने पंचास्तिनाथ महापुराण जीवधरपरिच साधारणमामृत इन ग्रंथों का मराठी अनुवाद किया है।

रत्नाग्र रणविदे —

रत्नाग्र आधुनिक युग के प्रतिभाशाली कवि थे। यज्ञकुमार परिच और भक्तानंद अनुवाद के अलावा इन्होंने मराठी में कुछ संस्कृत काव्य रचना भी की है।

बीरराज गीतमञ्जरी —

सहाय्य रत्नकरंद टीका का मराठी अनुवाद उत्सार्धमूत्र का साधोपयोगी संपादन और पांडुरंगराय का अनुवाद इनकी प्रमुख रचनाएँ हैं।

रावजी सरस्वती —

मराठी जैन बाइबल के बालकीनयोगी साहित्य के राजकी आद्यप्रणेता थे। उन्होंने बच्चों के लिए बार प्रारंभिक पुस्तकें प्रकाशित की तथा बनाएँ किंबी।

रावजी नेमचंद —

रावजी ने महापुराणमृत नामक संस्कृत महापुराण का सरस अनुवाद किया। अमृतवति विरचित सामायिक पाठ का समरंगीनी मराठी अनुवाद उत्सरेयनीय रचना है।

साप्ताहिक बोधक का मु पाणीस साप्ता नेमिनाथ पायल हिराचंद अमोहनचंद समयानंद वस्तुचंद गांधी जिनका राम इन सज्जनों ने भी साहित्यमेवा में यथाशक्ति हाथ बढ़ाया है।

बीरिन नेमचंद की सात साहित्यिक निम्नप्रकार हैं। उस साहित्य के जैन मराठी बाण्य की समृद्धि का अनुमान हो सकता है।

- (१) जिनवास कइकुले सोलापुर (समयचमत्कारि सचह)
- (२) बर्षमान पारवनाथ सोलापुर
- (३) विद्याप्रीति कातूर (भाषाकुर)
- (४) मोनीचंद गीतमञ्जरी, उत्सर्गनाथ, (नुरत-आर्या रत्नकरंद)
- (५) मुमतिबाई साह, सोलापुर (हृदय)
- (६) नरेण्ड विविध, कातूर (प्रवेष्टिषा उत्सर्गनाथ उत्सर्गनाथ)
- (७) विष्णुनाथ सोलापुर, कातूर (इत्यंतंरत्न रत्नकरंदनाथनाथ)
- (८) रवीन्द्र नाथनाथ, सोलापुर (सामयचमत्कारि)
- (९) धर्मपुराण बोरे, कातूर (सोलापुराण समयनाथ)
- (१०) मुमतिचंद जैन सोलापुर (रत्नाग्र पारव न भद्राक्षरी)
- (११) भुमान भद्राक्षरी सोलापुर (सोलापुराण परमहंस अतिरत्नपुराण)
- (१२) विद्याधर सोलापुराण, जगतपुर (समय जिनमागरे, समामृत रत्न भव)
- (१३) कपुना पामुना, जगतपुरी।
- (१४) नमिनीनाथ सोलापुर
- (१५) बाण्य बोठाठी पुणे
- (१६) विमल संगरे
- (१७) बा ना साह

निम्नलिखित व्यक्ति रत्न करंद के लिये प्रसिद्ध हैं।

- (१) स्वर्चर बहल्ले पुसव
- (२) जयकुमार मुसारी नामपुर
- (३) जिनदास बरडे
- (४) रतनचंद हिराचंद मुंबई
- (५) हेमचन्द्र रतनरा कारंजा
- (६) माधिरचंद मिशिकर बाहुबळी
- (७) मूर्तुजय मासमाई बाहुबळी
- (८) माधिरचंद चवरे, कारंजा
- (९) दिडकर, कुंभलपिरि
- (१०) मंजराबाई, रईबाळे कारंजा
- (११) पदा क्रिस्तेशार, मातपुर
- (१२) भाखेन्द्र वर्पापुरकर, अंतुली
- (१३) मबुकर पडेकर, नावपुर
- (१४) विद्युत्कला छाह सोलापुर
- (१५) हजमते जार्जी
- (१६) नवाबर सावळकर, मुसाबळ
- (१७) कालचंद जोगी बाधिम
- (१८) स्मनीकांत मलिकर, बाधिम
- (१९) विष्णुकुमार वेधमाने मोमिनाबाद
- (२०) प्रेमचंद साहू, कारंजा
- (२१) बर्षमाण नावपावकर, मोपाळ
- (२२) बाखेरी नाईक, सोलापुर
- (२३) पचनाम जैनी लंडन
- (२४) सी के पाटनी
- (२५) मंडबाहु बमखोर
- (२६) पुकावचंद बर्षमाने सोलापुर ।

राजस्थानी जैन कवि

(श्लो०—अगरधन्द् नाहटा)

जैन धर्म सदा से जनता की भाषा में प्रचारित हुआ है। भगवान् महावीर ने भी अपने से पूर्ववर्ती अन्य तीर्थंकरों की भाँति अपने प्रमुख बिहार लोक मगध और आस पास के प्रदेश की प्रचलित बोली अर्द्धभाषा में ही अपने उपदेश दिये और जैन धर्मों में जन उपदेशों को संकलित किया गया। वे सम्पूर्ण रूप से अर्द्धभाषा की भाषा कहलाए। इस भाषा की प्रमुख विशेषताएँ हैं, वगैरह एकवचन अकारण्य सवालों की विमलित ए—जैसे छं० पुण्य—पुरिसे ए ए लका स एन तीनों ज्यो के स्थान पर केवल "सु" का प्रयोग और वही-वही पर ए के स्थान में सूँसे गट नले गरी। इस पर स यह देखा जा सकता है कि इसमें भाषे स्थान भाषा की है और आस घोरलेनी के। एक तो इस कारण से और दूसरे यह कि सम्भवतः यह बोली आस समय प्रदेश और आस घोरलेन प्रदेश में बोली जाती रही इस भाषा का नाम अर्द्धभाषा पड़ा। यह न तो पूर्णतः भाषा ही है और न घोरलेनी। इसलिये इसका अर्द्धभाषा नाम अनुपयुक्त नहीं।

भगवान् महावीर के पश्चात् उनके अनुगामी आचार्यों और उनके शिष्यों ने इस परम्परा को पालू रखा। वे जब-जब वहाँ-वहाँ गये उन्होंने उस समय की उस-उस प्रदेश की प्रचलित बोली का ही अपने वर्णोपदेश देने के लिये उपयोग किया। इसका एक सबसे महत्वपूर्ण कामकारी परिणाम यह हुआ कि अधिक आच्छाद के समान प्रत्येक प्रदेश और भाषा की भाषाएँ ५ ०—६ ई पू से स्थावर आच्छाद के जैन साहित्य में अपने वास्तविक रूप में सुरक्षित रह गईं। भारत के पूर पश्चिम और उत्तर-पश्चिम में कोई प्रदेश ऐसा नहीं है वहाँ की लोकभाषा को जैन मुनियों ने साहित्य में प्रतिष्ठित कर एक समृद्ध भाषा न बनाया हो। उत्तर और पश्चिम की घोरलेनी पूर्व में अर्द्धभाषा और दक्षिण भारत की वज्र व समित भाषाओं की साहित्यिक रूप देने का व्यव जैन संतों को ही है। वज्र व समित के प्राचीन अष्ट महाभाष्य वचार्य और छह व व्याकरण छह जैन संतों द्वारा ही रचे गये हैं। इनका अध्ययन नियम बिना इन भाषाओं का समीचीन और व्यवस्थित अध्ययन असम्भव एवम्भी न अपूर्ण है। और आधुनिक भारतीय भाषाओं के विषय में तो कुछ कहने की आवश्यकता ही नहीं। उन सभी में बड़ा एक कि फारसी में भी विपुल जैन साहित्य उपलब्ध है। हिन्दी में तो प्राचीनतम भाषा से लगाकर अब तक का उसका सम्पूर्ण भाषा जैन साहित्य में उपलब्ध है वैसे अध्ययन नहीं।

यह समस्त साहित्य वचक धार्मिक ही हो सो माना ही नहीं। वाच्य भाषा वचक पुरान छपास वचक की रचनाओं को लेकर साहित्य का कोई अंग कहा जा रहा और उनमें लोक जीवन की भी पूरी जीवी रंगम को मिल जाती है। लोक भाषाओं के रूप में जैन-साहित्य भी इसमें सुरक्षित रहा है। ही यह अध्ययन है कि इस समस्त साहित्य का आधार और रूप अन्तर्गत कोई न कोई धार्मिक सिद्धांत उसकी अष्टा और वाच्य भाषा के रूप में अपने पाठन करने वाले किसी धार्मिक व्यक्ति का जीवन धर्म उपस्थित करना ही रहा है। वह धार्मिक व्यक्ति जनवर्ती सन्नाह के लोकार सर्व-मानव्य अनुप्य वच किया गया है। यहाँ हम समस्त भाषाओं के उदाहरण उपस्थित कर लगेने का अवकाश न होने से इनका ही वह कर हम करता पड़ता है। तो भी इनका और अवकाश वचनीय है कि ई पू ५ ०—६ वर्ष में लगाकर आज तक की दस द्वाई हजार वर्षों की अवधि में भारतीय भाषाओं भारतीय साहित्य और महावि के अग्रे अविष्टि प्रवाह और विज्ञान व उनकी समस्त मिश्र-मिश्र भाषाओं और उनके मूल सोल की एवता का समग्र भाषाओं की अग्रे-एक राष्ट्रीयता व सन्नाह की जनमृति के लिये साहित्य के इस अवकाश—अग्रे अग्रे का व्यवस्थित अध्ययन न केवल आवश्यक बल्कि सर्वथा अनिवार्य है। इसके बिना आज के स्वतंत्र भारत राष्ट्र उसकी सन्नाह और अनन्त विषय भाषाओं में से हब उत्तरी भाषावि एवता अवकाश के दर्शन महा कर लगेने।

वामनराष्ट्र प्राङ्ग साहित्य का विभाजन भाषा की दृष्टि से तीन युगों में किया जाता है—(१) ई पू ५० के लग्ग पर १ ई तक प्राचीन प्राङ्गों का युग (२) १ ई के लग्ग पर लग्ग ५ ई तक मध्यम-जैन महा

समयमुन्दर^१ न केवल महाकवि बल्कि गम्भीर यमज्ञ विद्वान् भी थे। इनकी कविताएँ बड़ी सरल स्वभाविक माधव गुण से युक्त और मार्मिक हैं। कुछ रचनाओं की निम्नलिखित संख्या अभी नहीं गिनी जा सकती क्योंकि लेखक को प्रतिबन्ध नहीं न बड़ी से इनकी एकाग्र नहीं रचना प्राप्त हो पायी है। अब तक उपलब्ध छोटी बड़ी रचनाओं की संख्या कोई ४० है जो लगभग एक लाख श्लोक प्रमाण हैं। माया और शैली की दृष्टि से इनकी रचनाएँ संस्कृत गुजराती और मारवाड़ी में गद्य व पद्य दोनों प्रकार की प्राप्य हैं। हिन्दी सिन्धी व फारसी में भी इनकी कतिपय कृतियाँ मिलती हैं। इनकी कुछ प्रमुख रचनाओं के नाम इस प्रकार हैं—(१)छान्द प्रमुन्न रास (२)चार प्रत्येक बुद्ध रास (३)मृगावती रास (४)प्रियमेकक चौ० (५)पुष्पसार चौ (६)नल दमयंती रास (७)सीताराम चौ (८)यमुन्य रास (९)वस्तुपाल-तेजपाल रास (१०)बस्करापीरी रास (११)बावणा चौ (१२)मुस्तक कुमार चौ (१३)चपल भेदिनी चौ (१४)गीतम पुष्पा रास (१५)पनदत्त चौ (१६)साम्ब बरना (१७)पुष्पाक्षिप रास (१८)केसी-प्रवेसी सम्बध (१९)श्रीपरी चौ (२०)शमा छलीसी आदि कम छलीशियाँ। अंत की ५, ६ रचनाओं का लेखन-स्वक बहुवचनवाच और छेप के राजस्थान के मित्र मित्र राम व नगर हैं। रचना काल सं १९५९ से लेकर १७ तक है (देखिये समय मुन्दर इति नुसर्मावली)। रचनाओं पर से बलि का जन्म संवत् १९६१ के लगभग माना जा सकता है। इनका स्वर्णवास संवत् १७०२ में वैश शुक्ला १३ क दिन बहनवाबा में हुआ था।

२ उपान्यास गुणविनय — १७वीं शती के विद्वानों में समयमुन्दर के पश्चात् इनका स्थान है। ये समयमुन्दर से पहले हीलिख हुए, और उनके साथ ही संवत् १९४९ में इन्हें बाबक पद प्राप्त हुआ। ये गद्य प्रलोत्तर आदि ग्रन्थों के रचयिता महोपाध्याय अवधम के शिष्य थे। संस्कृत में इनकी कोई मौलिक रचना तो नहीं परन्तु रघुवंश लक्ष प्रणालि नल-दमयंती वस्तु बर्गकल-लक्ष-प्रबंध आदि अनूक्त प्रयोग पर टीकाएँ उपलब्ध हैं। राजस्थानी में इनकी रचनाओं की मशहूर नामावली इस प्रकार है — (१)नयबलासधि (२)नयबद बहावली रास (३)बलावती रास (४)बर्नना प्रबंध (५)श्रुतिरत्ना चौपाई (६)बीरस्वरूप चौ (७)युगमुन्दरी चौ (८)नल-दमयंती रास (९)बंबू रास (१०)प्रलोत्तरमाकिना (११)मुस्तक चौ (१२)नलदामिनी चौ (१३)नृपक मठ ठमो-दिनकर चौ और १४—उपा-बावनबोक चौ। प्रस्तुत लेखक न पृथक्विनय हाथ रचित लगभग ८ स्तवनादि लघुकविताओं का संग्रह किया है। बलि का संवत् रचना काल संवत् १९५४ से लगाकर संवत् १९७६ तक है और लेखन-स्वक राजस्थान। रचनाओं पर से बलि का जीवन काल लगभग सं १९२ से लगाकर १९८ तक माना जा सकता है। (देखिये युगप्रभाव जिनकनसूरि पृ १८९ और शोषपत्रिका में प्रकाशित लेख)।

३ सहजशैलि—हेमनन्दनजी के शिष्य और प्रसिद्ध विद्वान् थे। इनकी रचनाएँ संस्कृत और राजस्थानी दोनों भाषाओं में मिलती हैं। संस्कृत में इनकी पनवलपथ-माधनाच-स्तोत्र वीनी मौलिक और टीकापरक (बन्धुमृगादि पर) दोना प्रकार की रचनाएँ उपलब्ध हैं। राजस्थानी कोवभाषा में इनकी रचनाओं के नाम हैं—(१)मुरर्षन चौ (२)बलावली चौ (३)द्वैपद्य-बन्धुपद्य चौ (४)सागरसेठ चौ (५)दागिनाथ बिवाहली (६)यमुन्य महाम्य रास (७)गीत रास और (८)हृदयपद्म रास। रचनाकाल सं १९६१ से १९९७ तक है। अब इनका जीवन काल लगभग सं १९४ से सं १७ तक होना चाहिए। (देखिये प्रस्तुत लेखक का जीवन विद्वान् मास्टर में प्रकाशित लेख)।

४ बीछार —य सहजशैलि के मृदु हेमनन्दन के गुरुभ्राता रत्नार्थ के शिष्य थे और अच्छे बलि थे। राजस्थानी में इनकी रचनाएँ हैं—(१)जिनपद्यमूरि रास (२)पारवनाथ रास (३)नय-विजया चौ (४)आनन्द भावद गद्य (५)पारी नारायिना छंद (६)चार बावनी (७)उपलेश छतरी और (८)स्तवनामि। इनमें से आनंद भावद छंद नामक

१—देखिए 'जैन साहित्य महाधक' एवं 'आनंद काव्य महाधधि मौलिक'-७३ में प्रकाशित श्रीयू. मोहनकाद देसाई का 'ममय मुन्दर जीवन' निबन्ध।

२—बलि की छोटी २ कृतियों का सम्बन्ध 'ममय मुन्दर इति नुसर्मावली' के नाम से प्रस्तुत लेखक हाथ प्रकाशित किया जा चुका है।

रचना बहुत प्रसिद्ध हुई। इनका रचनाकाल लगभग सं० १६८१ से १६८९ तक है। संस्कृत में इनकी विषय देन है राजस्थानी के प्रसिद्ध काव्य 'कृष्ण हर्षाणि शीत' पर टीका।

५ जितराज सूरि — ये जितसिंह सूरि के पट्टपर आचार्य ब। इनका जन्म संवत् १६४७ में बीसाल घुमस ७, बुधवार के दिन बीकानेर के बोपरा बर्मसी की गायों बारकदेवी की कुक्षि से हुआ। इन्होंने संवत् १६५६ के मार्गशीर्ष शुक्ल १३ को जितसिंह सूरि के पास बीसा ग्रहण की। इनका दीक्षित अवस्था का नाम राजसमुद्र बा। इन्हें संवत् १६७४ के चाम्पुन शुक्ल ७ को मेरुते में आचार्य पद प्राप्त हुआ। इन्होंने बंभानी की प्राचीनलिपि अभिज्ञा देवी की सहायता से पढ़ी। इनके बर्मों-पदेय से प्रसिद्धादि अनक बर्मबर्म गाना स्वामी पर हुए। इनका स्वर्गवास संवत् १७ में पाटण में हुआ।

संस्कृत में इनकी नवव काव्य पर छत्तीस हजार श्लोक प्रमाण टीका है। राजस्थानी में इनकी रचनाएँ हैं — (१) शास्त्र-मन्त्र श्री (मह रचना बहुत प्रसिद्ध हुई। अतः इसकी संक्षेप प्रतियाँ कुछ सचिव भी उपलब्ध हैं)। (२) बीबी (३) बीबी (४) बीस बत्तीसी (५) कर्म बत्तीसी (६) रामसीता रास (इसकी अपूर्ण प्रति मिलती है)। (७) नवसुहृन्मल एत संवत् १६९९ यह इनकी अन्तिम रचना है और पुटकर स्वभावति एक ही के लगभग प्रस्तुत लेखक के संग्रह में सुरक्षित है। कवि का रचना काल संवत् १६७८ से १६९९ तक है। इन सब कवियों का रचना स्वस अधिक करके राजस्थान है। कुछ कृतिमें बहुमदाबाव (युजगत) और बागव (उत्तर प्रदेश) में भी छिपी पड़ी हैं। (देखिये लेखक द्वारा सम्पादित 'ऐतिहासिक जैन काव्य संग्रह' जैन सत्यप्रकाश धर्म ३ अंक ४-५ एवं जैन मारटी में प्रकाशित लेख)।

६ हेमरत्न — ये पूर्मिया मन्त्रक पद्यराज जी के शिष्य और अच्छे कवि थे। इन्होंने जयपुर के प्रसिद्ध मंत्री मानाबाह के भ्रता ठाण्णव बाबेईया एवं बीकानेर के तत्कालीन मंत्री बर्मचर बन्ध्यावत के आश्रय से रचनाएँ की। इनकी कृतियों के नाम हैं — (१) छीलकरी रास (२) महीपाल श्री (३) ममरकुमार श्री (४) गोपरावत श्री (५) छीलकरी रास (६) छिला श्री और (७) बगवन्मा बाबनी। रचनाकाल संवत् १६ ३ से लगभग १६४५ तक है। (देखिये लेखक का शोध पत्रिका में प्रकाशित लेख)।

७ मनि माल — १७वीं शती के दूसरे अच्छे कवि हैं। ये बडगणक के भा मावदेव सूरि के शिष्य ब और विरल रूप से मदनर तथा सरसा के आश्रय ही रहते थे। इनकी कविता बहुत सरस और उपदेशपूर्ण है। इनकी उपलब्ध कृतियों के नाम हैं — (१) पुराण श्री (२) भोज प्रबन्ध (३) पचवड (४) पचमरण श्री (५) देववत श्री (६) बीपल श्री (७) छिला श्री और (८) राजसुख एनेमि बमाल व बीस बत्तीसी आदि। रचना काल है लगभग संवत् १६१२। (देखिये शोध पत्रिका में प्रकाशित लेख)।

८ कुम्भलनाम — ये अमरबर्मों की के शिष्य और अच्छे कवि ब। इनकी रचनाएँ हैं — (१) मावदानस नामवडक श्री (२) डोमाना श्री (३) तैजहार रास (४) अमरवत रास और (५) पूगयवाहन गीत आदि। प्रथम दो रचनाएँ 'मानव काव्य महोदधि' मौलिक ७ में प्रकाशित हैं। कवि का रचना काल संवत् १६१६ से १६२६ तक है। (देखिये एवं स्वाम मारटी में प्रकाशित लेख)।

९ अमरसोम — ये अमर माधिकाय के शिष्य और प्रसिद्ध अपाम्याय साङ्कीर्ण जी के परमार्थ थे। इनकी रचनाएँ हैं — (१) जडपद वेदि (२) जिनपाणि-जिनपठित रास (३) आपाकमृति सचम (४) हरिकेशी सधि (५) बाङ्गुमार श्री (६) माल बल रास (७) बाबन्मा सुकोसक रास और (८) हरिकेश सधि। रचना काल सं० १६२५ से १६५५ तक और जेपन स्वस प्रथम का बागव शोध का राजस्थान है। इस पर से कवि का जीवन का काल लगभग संवत् १६ से १६६ तक तिर होता है। (देखिये 'युगप्रधान जितचन्द्र सूरि')।

इनके अतिरिक्त श्री १७वीं शती में अनेको कवि हुए हैं जिनमें से कुछ का परिचय लेखक म 'युग प्रधान जितचन्द्र सूरि' में दिया है। ऊपर जिन कवियों का परिचय दिया गया है, उनमें हेमरत्न और मुनिमाल को छोड़कर शेष सब सतरावण के हैं।

इस शती के कवियों की रचनाओं की सामाजिक पर दृष्टिपाठ करने से यह बात स्पष्टतया प्रमाणित होती है कि इन कवियों में वैदिक पौराणिक जैन आस्थाओं को ही नहीं बल्कि उनके अतिरिक्त लोकवाच्यों को भी सुरक्षित रखने व प्रकाशित करने का उदात्तनीय प्रयास किया है। इन लोगों के द्वारा रचित 'डोला माक' मावदानस श्री प्रियमोक्त व अन्य महामादिक

सिंहासन बत्तीसी बादि विजय सर्वभी बचाओं और मोज भी मोरा बादल भी आदि धर्मों की गणना लोक बचा
साहित्य में ही की जाती है।

अठारहवीं शती —

१७वीं शती की अधिकांश रचनाएँ जैन आत्मानां एवं जैन महापुरुषों के गुणानुवाद रूप में रची गई हैं। १८
वीं शती में यह स्थिति बहुत कुछ बदल जाती है और साहित्य की दिशा विभिन्न विषयों या छोटी बड़ी रचनाओं के निर्माण की
ओर मोड़ जाती है। इन विषयों में बाबली देवी देवताओं के छंद उपदेशक बोहो छत्तीसियाँ बत्तीसियाँ और बृहत्सुम विषय
रूप से उल्लेखनीय हैं। यहाँ पर स्थानाभाव के कारण छोटी-छोटी समस्त रचनाओं का उल्लेख न करके प्रमुख कवियों की
विशिष्ट कृतियों का ही निर्येन किया जायगा।

१ कविचर जिनहर्ष — यह बड़ी शाल सरल अमासीस और गुणवाहक प्रकृति के थे तथा अत्यन्त यथं धाम्नि
हर्ष भी के विषय थे। दीक्षा से पूर्व इनका नाम जसराज था। इस नाम से इनके १५ बोहो और एक बाबली उपलब्ध हैं।
इनकी समस्त कृतियाँ का परिमाण एक लाख श्लोकों के लगभग हैं। बड़े-बड़े रासों की संख्या लगभग ५-६ है। इनके
वैदिकान् कृष्णर स्तवनादि सर्वत्र लेखक के समूह में सुपरिचित हैं। इनकी रचनाएँ काल की दृष्टि से दो भागों में विभक्त
की जा सकती हैं—एक समस्त १७ वें शतक १७३६ तक और दूसरा संवत् १७३६ से १७६२ तक। समस्त १७३६ तक
कवि का काय-क्षेत्र राजस्थान रहा। इस काल की रचनाओं के नाम निम्नप्रकार हैं—(१) जवन मर्यागिरि की (२)
विद्याविकास रास (३) मयल जन्म की (४) नव बहनी (५) गज मुकुमाक रास (६) कुसुम की रास (७) मृग पुत्र
की (८) मर्यावर रास (९) जिन प्रथिमा हुटी रास (१०) शीम मन्वाक सम्भाष और (११) मनुष्य बाबली।

संवत् १७३६ से समाप्त १७६२ कवि का निवास स्थान और कार्य क्षेत्र पाटण (गुजरात) ही रहा और वही इनका
स्वर्गवास भी हुआ। अतः इस काल की समस्त रचनाओं पर गुजराती भाषा का पर्यन्त प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। इन
रचनाओं के नाम हैं—(१) मातामूख सम्भाष (छठ जैनानाम नायाकामकहाणों का स्थान्तर)। (२) समरित छत्ती
(३) मुनराज रास (४) दशैकालिक १ मीस (५) जसराज बाबली (६) श्रीपाक रास (७) रत्नसिंह रास (८)
बगदी मुकुमाक (९) श्रीपाक रास सप्तविंश (१०) कुमारपाक रास (११) जवन मर्यागिरि की (१२) हरिश्चन्द्र
रास (१३) जलकुमार रास (१४) श्रीमी (१५) उपमितिसम्प्रर्षा रास (१६) हरिश्चन्द्र मच्छी रास (१७) धसा
वर रास (१८) बीस स्थानक रास (१९) मृगालकेला रास (२०) मुरखन सेठ रास (२१) जमरदन मित्रानर रास
(२२) अधिराजा रास (२३) जनिवसेन ननकावती रास (२४) गुणावली रास (२५) महाबल मर्यागिरि की रास
(२६) धनुष मर्यागिरि रास (२७) सत्यविजय निर्वाण रास (२८) रत्नपूज रास (२९) जमदतुमार रास (३०)
श्रीकवती रास (३१) राजमोहन रास (३२) रत्नहार रास (३३) बयर स्वामी रास (३४) रत्नगजर रत्नाकरी
(३५) जन्म स्वामी रास। (३६) स्तुतिमय सम्भाष (३७) मर्मसामुन्दरी सम्भाष (३८) आरामसोमा रास (३९)
श्रीमती रास (४०) बनुदेव रास (४१) मेघकुमार श्रीकालिका (४२) ननकावती रास (४३) श्रीमती (४४) बोहा
संज्ञ श्रीमती बादि और (४५) विविध स्तव सम्भाषादि। इन प्रकार कुछ मिसालर कवि की ५६ रचनाओं का नाम
निर्देश यहाँ किया गया है। (रेखिय लेखक के राजस्थान शिक्षा और जैन भागरी में प्रकाशित रूप)।

२ लालचर्जन — ये जिनहर्ष के गुणार्थ हैं। इनकी रचनाएँ हैं—(१) विक्रम प्रबन्ध की (२) सीसावली रास
(३) विजय पञ्चदश की (४) सीसावली गणित रास (५) धर्मदुष्टि-नायदुष्टि की (६) स्वरोदय भाषा (७) अक
पाठ प्रसार (८) पाण्डव की और (९) राजकुमारीपिना की। रचना काल ई स १७२३ से संवत् १७३० तक।
(रेखिये विप्लव सारार वर्ष ६ अंक १)।

३ महोपाध्याय मर्यागिरि — ये ज्ञानसारणी के विषय थे। रचनाएँ हैं—(१) पथिनी की (२) मर्यागिरि की
(३) गुणावली की और (४-५) उपरोक्त कवियों से संकलित दो अन्य रास। रचनाकाल संवत् १७०३ से लगभग १७५० तक।

१—लेखक ने कवि की एक ही रचना का नाम दो बार दिया है। इसका कुछ स्पष्टीकरण समझ में नहीं आ सका
यह भूल से एता हो गया है अथवा संभव एक ही नाम की दो रचनाएँ हैं।—संपादक

४ महोपाध्याय परमवर्द्धनः—य राजमाय कवि ने। इनका जन्म सं १७ और नाम धर्मसी था। अष्टावध के विजय हर्ष इनके गुरु थे। बीसा सं० १७१३ में जिनपञ्चसूरि के हाथों हुई। संवत् १७४ के लगभग उपाध्याय पद मिला। इनकी राजमान्यता का प्रमाण है बीकानेर नरेश सुजानसिंहजी के भी पूज्यजी के दिये गये पत्र में इनके संबंध में लिखा हुआ निम्न पद्य —

‘सर्व भूषण ज्ञान विद्येय विराजे कविपण उपरि वन भ्यू गाने ।

घनेसिंह धरभीतस माहि, पवित भोष्य प्रणति दक्ष ताहि ॥

इनकी प्रमुख रचनाएँ हैं — (१) भौतिक जी (२) अमरसेन वयरसेन जी (३) बर्मबावनी (४) कुंडमिना बावनी (५) मुरमुखरी जी (६) छप्पय बावनी (७) बहारमन्त्र जी०, (८) सीकरस (९) श्रीमती श्रीदासिनी और (१०) फुटकर स्तवनादि। रचनाकाळ है संवत् १७१९ से लगभग सं १७६ तक। इनका स्वर्णवत्स सं १७८ के लगभग हुआ। (देखिये लेखक का ‘उजस्वान भारती’ वर्ष २, अंक २ में प्रकाशित लेख)।

५ श्रीतिसुन्दर — परमवर्द्धनजी के शिष्य और अच्छे कवि थे। उनकी रचनाएँ हैं — (१) बबरी सुनुमात्र जी (२) ब्रज कुमार श्रीदासिनी (३) श्रीबोली श्रीदासिनी (४) माकड़ राखी और (५) नागविनास तथा सद्यह। इनमें से माकड़ राखी ‘उजस्वान भारती’ में और नागविनास ‘क्या बरखा’ में प्रकाशित है। रचना काळ सं १७५७ से लगभग सं १७९५ तक है।

६ अक्षयलाल — ये सोमसुन्दरजी के शिष्य थे। इनकी रचनाओं के नाम इस प्रकार हैं — (१) नंदरी जी (२) चन्द्रोदय कथा (३) सापरा और जी (४) श्रीबोली जी (५) माकड़य मानकी राख (६) बस्तुनाम देवपाठ राख और (७) करवनाम। रचनाकाळ है सं १७११ से १७४७ तक।

७ कवि सुमतिरय — ये कीर्तिरत्नसुरि शाखा के चन्द्रकीर्तिजी के शिष्य थे। इनकी रचनाओं के नाम हैं — (१) योगमात्र नामा जी (२) मोहविनेक राख (३) हरिकेशी संधि (४) बंदू जी (५) जिनमाकिनी और (६) नैया श्रीबोली बादि फुटकर रचनाएँ। इन कृतियों का लेखक काळ है सं १७२ से लगभग सं १७३७ तक।

८ कविचर्मनरिर — ये ब्याकुलसजी के शिष्य थे। इनकी अधिकांश रचनाएँ मुक्तान्त में हुई हैं, जहाँ कि छंद सम आध्यात्मिक वृत्ति से बहुत अच्छा आचारण था। इसलिये कवि सुमतिरय और चर्मनरिर दोनों की रचनाएँ अध्यात्म प्रणत हैं। इनकी कृतियाँ हैं — (१) मुनिपति जी (२) बंदूपरा (३) सुमति नागिनी जी (४) ब्याकीपिका जी (५) मोहविनेक राख (६) परमार्थ प्रकाश जी (७) नवकार राख और (८) आत्मनम (पद ?) प्रकाशादि। इनका लेखन काळ सं १७२५ से लगभग सं १७४५ तक है।

९ कमलसूर्य — इनके गुरु जिनराजसुरि के शिष्य मानविजयजी थे। इनकी रचनाएँ निम्नप्रकार हैं— (१) जिनराज सुरि जी (२) नया जी (३) पाण्डव चरित्र राख (४) राखिनीवन राख (५) अचना जी और (६) इबर्न कासिक मीत स्तवनादि। इनका रचनाकाळ सं १७११ से लगभग सं १७३५ तक है।

१०—कुसलचौर — ये जिनमागणिसुरि शाखा के कल्याणचौरजी के शिष्य थे। ये कवि होने के साथ-साथ एक लच्छा टीकाकार भी थे। इनकी टीकाएँ भी राजस्थानी में ही हैं। कृतियों के नाम हैं — (१) पूष्पीराज बकिटीका (२) श्रीव बरी राख (३) राखिमिया टीका (४) राजनिष्ठ कर्म जी (५) कीकावली राख (६) मोह जी (७) लज्ज कर्म सवात और (८)—समाकुलस मध्यवर्ग संग्रह। कृतियों का रचना काळ सं १९९९ से १७२९ तक है। इनके शिष्य कुसलचाम भी अच्छे कवि थे। इनकी रचनाएँ हैं— (१) नगदासिनी जीपारी, (सं १७५) (२) बर्मबुद्धि जी० (३) मरिच स्तवन सं १७५६ और (४) विमल माया में बुद्धि-संतर्पक नायक ग्रन्थ।

११ जिनसुमसुरि — अष्टावध की वेणु भावहर्षी और जिनसारन सुरि शाखाओं में से कई अच्छे कवि हैं। ये हैं। महा केचक वेणु शाखा के जिनसुमसुरि का ही परिचय दिया जा रहा है। इनके पिता का नाम श्रीमान हरराज व मरठा का कलमादे था। ११ वर्ष तक सामू पद पाठ्य करने के बाद सं १७१३ में इनको आचार्य पद प्राप्त हुआ। सं १७१८ में छठ राख साह के द्वारा मृत्यु में इनका पदोत्सव किया गया। अपने धर्मोपदेश द्वारा इन्होंने जनक भावको को प्रतिबोध दिया। लगभग सवा साठ सत्रहके प्रमाण साहित्य की रचना द्वारा इन्होंने राजस्थानी की जगत्प सेवा की है। इनकी लगभग २ - २५

कोटी-बड़ी रचनाएँ लेखक के संग्रह में हैं। सुविध प्राप्त करने से पूर्व इनका बीजाक्षरनाम का नाम महिमासमुद्र था। इस नाम से भी इन के कई ग्रंथ उपलब्ध हैं। बौद्धधर्म के राजक अमरसिंहजी इनके जन्मस्थ अज्ञात भवत थे। उन्होंने इनको पटौसी व उपाय प्रदान किया था। इनका स्वर्गवास सं १७४१ की जातिभूषण पुणिमा को बी वर्षनपुर में हुआ। इनकी प्रमुख रचनाओं के नाम इस प्रकार हैं — (१) हरिश्चन्द्र की (२) अमरकण्ठी संवाद (३) तरवप्रयोग नाममाता (४) उत्तम कुमार (५) इलाचीकुमार की (६) मुक्तमुन्दर की (७) बगुदेव की (८) अष्टविद्वत्ता की (९) इमिमी चरित्र वीर (१०) धनुष्य रासादि एवं तरवाचसिद्धि मयिमाता। इनका रचना नाम सं १७०६ से समग्र सं १७४ तक है। (देखिये लेखक का राज निबन्धनामा नाम २ में प्रकाशित लेख)।

१२ कसमीरकथन — इनका जन्म सं १९९ के लगभग हुआ। ज्ञान्यावस्था का नाम था हेमराज। इनके पर खलराज्यीय विद्वान् छत्तीसीटीकी थे। ये विविध विषयों के ज्ञाता थे। इनके बहुमुखी पांडित्य का परिचय कल्पसूत्र पर बलद्रुम नाम की इनकी टीका से विस्तृत है। भाषा की दृष्टि से संस्कृत राजस्थानी हिन्दी और सिन्धी इन सब में इनकी रचनाएँ उपलब्ध हैं। राजकवि के नाम से भी इन्होंने कुछ इतिहास की है। राजस्थानी में प्रमुख इनकी रचनाओं के नाम य हैं — (१) विष्णु संवाद की सं १७२८ (२) रात्रिमोहन की सं १७३७ (३) अमर कुमार की (४) रत्नहास की (५) वीरवीरम छंद (६) उपदेश चेतन बत्तीसी बेद्यान्तरी छत्र (७) बाबनी और (८) स्तनबादि कुण्डर रचनाएँ (देखिये राजस्थानी निबन्धनामा नाम २)।

१३ विनयकर — ये ज्ञानविक्रमी के शिष्य थे। इनकी कविताएँ बहुत मधुर और सरल हैं। रचनाओं के नाम हैं — (१) उत्तमकुमार राज (२) म्याह् वंग सज्जाय (३) रोहा कथा की (४) बीबीबी बीबी और कुण्डर रचनाएँ। इनकी कोटी-बड़ी कुछ २५—३ रचनाएँ लेखक के संग्रह में हैं। रचनाकारक है सं १७५२ से समग्र सं १७६ तक।

१४ अमर विजय — ये उद्यम विक्रमी के शिष्य थे। इनकी प्रमुख रचनाएँ हैं — (१) सुमय रास (२) मुक्त मात्मन कथा (३) वेदाव की (४) रात्रिमोहन की (५) सुकीर्ण की (६) सुप्रतिष्ठित की (७) काकासुखी की (८) मुद्र मंग की (९) मर्मरस की और (१०) वेणी की। रचनाओं का लेखनकारक है सं १७७१ से सं १८१ तक।

१५ कविरामविजय (कनकचन्द्र) — ये कविकर त्रिमूर्ति की परम्परा में बसासिंहजी के शिष्य थे। रामविजय व केवल कवि बन्धु विद्वान् पद्य लेखक भी थे और पद्य की अपेक्षा उनकी गद्य रचनाएँ ही अधिक हैं। संस्कृत में भी इनकी गौणीय वाच्य और धूमनामा प्रकरण 'पद्य' आदि रचनाएँ उपलब्ध हैं। राजस्थानी में भी पद्य और पद्य शोभा प्रकार की इतिहास हैं जिनमें गद्यात्मक अधिक हैं। रचनाओं के नाम हैं — (१) मृतरि सरत मय (२) अमर सरत माया टीका (३) समसारा बाकाबकी (हिन्दी) (४) इस व्याकरण भाषा टीका (५) चित्रसेन पद्मावती की (६) ककु स्तन समिपत कविका व नव तरवादि की भाषा टीकाएँ (७) नमि नवरत्न (८) आह् आदि के स्तवन और (९) नय-निघण विचारि संज्ञादि विषयों के स्तवन। इनका लेखन कारक सं १७८८ से समग्र सं १८१ तक होना चाहिए।

१६ वी शशी —

१८वीं शती की अपेक्षा इस शती में राजस्थानी जैन कवि कम हुए हैं। इन शती में स्वात्मकवादी एवं वेदपथी समाज में भी अनेक अच्छे उच्च कोटि के कवि हुए हैं। लेखक को उनकी संयुक्त जानकारी नहीं है। अतः यहाँ केवल ५ कवियों का संक्षिप्त परिचय दिया जा रहा है।

१ रघुपति — इनके गुरु खलराज्य के मुनि विद्यानिबानजी थे। इनकी टीका सं १७७६ में माय मुरी २ को विमलसुमुरिजी के द्वारा हुई। बीजा के पूर्व इनका नाम रघुनाथ था। ये बहुत अच्छे प्रतिभासम्पन्न कवि थे। इनकी समस्त रचनाएँ राजस्थानी में हैं और सं १७८८ से सं १८४८ तक लिखी गई हैं। इनके नाम हैं — (१) जैन सारवावनी (२) मरिचक की (३) बीजाव की (४) रत्नपाव की (५) सुमहा की और (६) छप्पय बाबनी मुद्रादिना बाबनी आदि।

२. ज्ञानराज — इनका जन्म सं १८१ में हुआ। इनके पिता थे बीजावर राज्य के जागीर दाय के साह उदयचंदजी और माता जीवन्दे। इन्हन सं १८२१ में बीस वर्ष की आयु में बीजा की। इनका स्वर्गवास अत्यन्त बीयादि में सं १८९ में हुआ। ये रत्नपञ्चमी के शिष्य थे। ज्ञानसारजी अपने समय के बहुत प्रसिद्ध मस्तबेगी कवि वाच्य मध्य एवं राजमाय

प्रभाषी व्यक्ति न । यहाँ तक कि बीकानेर के राजाजीन मरेच सुरतसिन्धी इनको साक्षात् मारापन का ही बरतार मानते थे । जयपुर, जैतममेर, जयपुर एवं किशनगढ़ में राजाओं से भी इनका अच्छा संबंध था । इनकी रचनाएँ हिन्दी व राजस्थानी दोनों भाषाओं में मिलती हैं । राजस्थानी रचनाओं के नाम हैं—(१) जानन्दधन चौबीसी व पको पर टीका (यह टीका बहुत गम्भीर व उत्कृष्ट कोटि की है) स्वहस्त प्रथम चौबीसी बीसी ४७ श्लोक यंत्रित चौबीसी संयोग काट्टरी ११५५ का और स्तवनादि । (देखिये लेखक का हितुतापी वर्ष ९ अंक २ में प्रकाशित 'धीमन्ज्ञानसारकी और उनका साहित्य' नामक लेख हिन्दी रचनाओं की प्रालंकारी के लिये देखिये लेखक द्वारा सम्पादित ज्ञानसार प्रकाशनी) ।

३ क्षमा कल्याणजी —अपन समय के प्रमुख पीठाधीश्वरों में इनका नाम आता है । संस्कृत हिन्दी व राजस्थानी तीनों भाषाओं में इनकी रचनाएँ उपलब्ध हैं जिनमें से संस्कृत मुख्य है । राजस्थानी में गद्य और पद्य दोनों प्रकार की इतनी हैं । पद्य में बागवत की छंद १८४७ और ६०-७ छंदकर स्तवनादि हैं । गद्य में प्रसोत्तर चार्त्तचनावि प्राप्त हैं । इनका स्वर्णनाम छंद १८७३ में बीकानेर में हुआ ।

४ जैन —जीराफ तथा उसके निकट हुए स्वानकवासी समाज में भी कई कवि हो गए हैं जिनमें जैन और और उनके सिद्ध पद्यकाव्यी प्रधान हैं । जैन का जन्म छंद १८९९ में छात्रिये के मुवा मोह्वरास की पत्नी मोह्वने की कुल से हुआ । छंद १८८८ में २२ वर्ष की वय में वीणा छी और ९५ वर्ष का उम्र प्राप्त जीवन व्यतीत कर ८७ वर्ष की पूर्ण आयु में छंद १९५९ में स्वर्ग प्राप्त किया । इनकी कुछ रचनाओं के नाम ये हैं—(१) मैसि जी (२) साधु बरना (३) लखन चौडासिया (४) परदेसी राजा पद्य महावीर जी (५) अनुरागजी चौडासिया और (६) अतिशुक्लमात्र चौडासिया । रचनाका छंद १८४ से छंद १८२५ तक । इनकी समस्त रचनाओं का संग्रह सत्यसिद्धि बालपीठ, बामरा से प्रकाशित है ।

५ सत मौखजी —तेरापन के बाद संस्थापक आचार्य भिक्षु का जन्म छंद १८७९ में कंटासिया ग्राम में हुआ । इनके पिता का नाम था सख्तोबा अनूजी और माता का बीपादे । पहले से १८८८ में रत्ननाथजी से दीक्षित हुए, पश्चात् छंद १८९७ में अपना तेरापन नामक स्वतंत्र मत प्रवर्तन किया । स्वमत प्रचार के लिये इन्होंने ३५ हजार रुक प्रमाण ज्ञान रचना की है । प्रमुख रचनाएँ हैं—अनूकम्पा की डाक चतुर विचार दान आचारदान डाक दान निषेध दान १२ अंश ९९ अविचार, समन्वित इन्द्राजी और चार निषेध आदि की डाकें गद्य में १८१ श्लोक की हुंरी । जैन भाषाओं पर मूल सपियारा चौडासिया सुरेश्वर सेठ, चर्चा राजा बलान अनूजी अनुराग माका जिनपासित-जिनपसित चौडासिया इत्ये बलमज चौदै । इनकी समस्त रचनाओं का संग्रह 'भिक्षु प्रकाशनी' के नाम से तेरापनी महासभा कलकत्ता से प्रकाशित हो रहा है । (देखिये 'आ भिक्षु के विचार रत्न' नामक ग्रंथ)

२० वीं शती —

इस शती में जते-जाते राजस्थानी का स्थान हिन्दी के लेती है इसलिये राजस्थानी में रचना बहुत कम हुई । इस क्रम में जीतमजजी का साहित्य महत्वपूर्ण होने से उसका संक्षिप्त परिचय यहाँ दे रहे हैं ।

१ जीतमजजी—यँ तेरापन सम्प्रदाय के जपुर्न आचार्य थे । इनका जन्म छंद १८९९ में रोहित नामक स्थान पर हुआ । इनके पिता का नाम योक्तोबा आशान व माता का नाम कलजी था । इन्होंने छंद १८९९ में ९ वर्ष की अवस्था में ही वीणा के ली । तेरापन सम्प्रदाय की नींव मुकुड़ करने में इनका स्थान बहुत ऊँचा है । ये बहुत अच्छे प्रतिभासम्पन्न कवि थे जिसका प्रमाण इनका संगम ३ काव्य श्लोक परिभाषा विभाषा साहित्य दे रहा है । इनमें जयभाषी जीवनाय के पाँचवें जय मन्वती का ६ हजार श्लोक प्रमाण अनूबाव विशेष उल्लेखनीय है । इसी भाष्य के ४ मूल सूत्रों में पद्यपद्यमन दशवैकिक इन को मूलसूत्रों पर भी इन्होंने शाली की रचना की है । इनके अतिरिक्त इनकी रची हुई भिक्षु अक्षरदान हेम मन्वरी पद्यवच जयपद्य आदि ऐतिहासिक भ्रम विम्वरनासिक तेरापन सम्प्रदाय संबंधी और प्रसोत्तर उत्पन्न तथा भावनापन चौबीसी से इतिहासी भी उपलब्ध हैं । इनका स्वर्णनाम संग्रह १९३८ में जयपुर में हुआ ।

इस प्रकार यहाँ अत्यंत छोटे में जैन विद्वानों द्वारा निर्मित राजस्थानी साहित्य का विम्वर्य करवाया गया । विस्तार में समस्त कवियों और उनकी इतिहासी का परिचय एक विशाल स्वतन्त्र ग्रंथ का विषय है, क्योंकि इस साहित्य का परिचय संगम

१५-२ काल स्मोकों के बराबर हैं जो समग्र चारणादि जैनतर साहित्य से अधिक हैं। यहाँ केवल बहुत प्रमुख कवियों की कुछ विशिष्ट कृतियों का ही नामोल्लेख किया गया है और, कुछ अन्य कवियों व सुप्रसिद्ध काव्यों का भी परिचय स्नातानाम के कारण था नहीं सच है। तो भी इतने से राजस्थानी साहित्यको जैनकवियों की बेग दुष्टिगोचर हो सकेगी ऐसी भाषा है। राजस्थानी गद्य-साहित्य —

उपर्युक्त परिचय में पद्य रचनाओं की ही अधिकता है पर गद्य राजस्थानी जैन-साहित्य भी बहुत विस्तृत है। जैनानामों एवं प्रामाणिक उपदेशों की अन्य जैन-ग्रंथों पर टिप्पण व वाक्यान्वय रूप भाषा टीकाओं की रचना प्रचुरता से हुई है और उनका परिचय भी आधा स्मोकों का है। जैनयतियों द्वारा लिखित लोककथाओं एवं ऐतिहासिक कथाओं की भी कई प्रतियाँ उपलब्ध हैं। पद्य टीका निर्माताओं में पारमेश्वर सूरि विचित्रिनाथ रूपचन्द धर्मसी आदि मुख्य हैं। बहुत से भाषा टीका ग्रंथ ऐसे भी हैं जिनमें रचयिताओं के नाम नहीं पाये जाते। जैनतर लोकसाहित्य पर भी जैन विद्वानों ने कई टीकाएँ बनाईं, जिनमें अनेक 'कृष्ण स्वामी बेडि' नामक प्रसिद्ध राजस्थानी ग्रंथ पर ही जैन लेखकों की ५ राजस्थानी और २ संस्कृत टीकाएँ उपलब्ध हैं। उक्त मिया सतक वच अमर रायक एवं वैद्यक ग्रंथों पर भी जैन लेखकों की टीकाएँ मिलती हैं। पद्य लेखकों में से दो जैन आचको के नाम विशेष उल्लेखनीय हैं—(१) मुहणोत नैचरी और (२) मुहणोत संग्राम सिंह।

मुहणोत नैचरी—राजस्थानी भाषा व इतिहास का प्रेमी ऐसा कोई व्यक्ति न होगा जो इनको न जानता हो। इनकी सुप्रसिद्ध 'प्यात' नामक रचना उपर्युक्त दोनों दृष्टियों से अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। इस ग्रंथ के द्वारा इन्होंने समग्र राजस्थान के इतिहास की विस्मरणीय अमूल्य सेवा की है। ऐतिहासिक तथ्यों को वा विवरण बेलाशी इनकी एक अन्य कृति जमी अग्रविद्ध है। मुहना नैचरी की 'प्यात' नामक इनकी रचना का कुछ अथ रामकरजी भाषांपा ने संपादित था। जब वह पूर्ण रूप से राजस्थान पुस्तक मंदिर से छप रही है। (जीवनी के लिय देखिय प्यात के दो भागों में हिन्दी अनुबाध सहित प्रकाशित इनकी प्रस्तावना)।

मुहणोत संग्राम सिंह—इन्होंने स १८१५ में 'अलकाक अलमो हर्चना' नामक फारसी ग्रंथ का मीति प्रवाद नाम से मुद्रक अनुबाध किया है। इसकी प्रति कविराम सुखदानजी के संग्रह में है। इनके अविरचित भवानी उत्तमचम्पनी इत 'प्यता-हमीप्यात' तथा अन्य जैनग्रंथों द्वारा लिखित अमर सिंह बाट' 'पठोइ बघावली' आदि प्रचुर ऐतिहासिक साहित्य उपलब्ध है।

जैन विज्ञान में स्वयं रचना करने के अविरचित अन्य प्रकार से भी राजस्थानी साहित्य की बड़ी सेवाएँ की हैं। प्रथम जैनतर लेखकों द्वारा रचित साहित्य का संरक्षण करके और दूसरी राजस्थानी कोषगीतों का अमर बनाकर। जन भवानी में अन्य लेखकों द्वारा निर्मित जैनतर साहित्य बहुत अने परिचय में सुप्रसिद्ध है। उसमें से बहुत-सा ऐसा है, जो अन्यत्र सबदा बनाया है। अनेक यहाँ न होने का अवर्ण होता है उस साहित्य का सर्वथा लुप्त हो जाना। इतना ही नहीं बल्कि सुप्रसिद्ध प्रतियाँ इन सेबक न देखी हैं। य सभी जैन विद्वानों द्वारा ही मिली गई हैं। एक भी प्रति अन्य किसी के द्वारा मिली हुई नहीं मिलती। यदि यही इतनी प्रतियाँ सुप्रसिद्ध न रहती तो पाम्य आज इस महाकाव्य का नाम भी हमें सुनने को न मिल पाता। यह जैन की भवानी अमूल्य सेवा है।

दूसरी बात है सरल भाषा में अन्य रचना और कोषगीतों का अमर बनाना। राजस्थानी जैन-साहित्य की बहुत बड़ी विस्तार यह है कि यहाँ विगत जैसी कठिन भाषा को न अपनाकर समग्र साहित्य तत्कालीन प्रसिद्ध वाक्यान्वय की भाषा में सुन लिया गया है। और क्योंकि गद्य व कव्यों में राजस्थान की बोली में बहुत कम अन्तर पड़ा है अत उपयुक्त मीति का स्नातक वच परिचय यह हुआ कि इन बार दाताधियों की जैन रचनाओंको आज भी बिना टीका-टिप्पणी प्रकाशित करने पर

१—इस साहित्य के परिचय के लिय देखिय लेखक का 'भारतीय विद्या भाग २ अंक १-४ में प्रकाशित 'जैनतर पद्य पर जैन टीकाएँ' नामक लेख।

२—प्रकाशित भारतीय विद्या भाग अंक-१

जनसामान्य उन्हें सरलता से पढ़ और समझ सकता है। इसलिये लेखक का यह सुझाव है कि जिस रचनाओं के उपारन, अनुवाद प्रकाशन आदि में अतिरिक्त व्यय न करके जैन-साहित्य के प्रकाशन की ओर समुचित योग लगाया जाय।

जैन लेखकों ने जिस प्रकार भाषा के क्षेत्र में जनसामान्य की प्रचलित बोली को अपनाया उसी प्रकार काव्यरूपों और शैक्तियों में उनकी वृत्ति प्राचीन प्रयोगों को आदर्श — मानकर लोक प्रचलित रीतियां अर्थात् लोकगीतों में प्रयुक्त रागों और छन्दों को अपनाने की इच्छा रखी। सहस्राब्धिक लोकगीतों के नाम उन्हें अपनी रचनाओं का आधार बनाकर इन साहित्यकाण्डों ने बरकरार दिये हैं। धीरे-धीरे मोहनदास नेसाई ने बहुत परिश्रमपूर्वक जैन रागों और लीपाइयों में प्रयुक्त २३ से भी अधिक बेसी रागों की एक विस्तृत सूची अपने 'जैन गुर्जर कवियों' भाग-३ के परिशिष्ट में दी है। उस सूची को देखन से पता चलता है कि हम अपनी असावधानी के कारण सैकड़ों अत्यन्त सुन्दर लोकगीतों को खो बैठे हैं और इससे सचमुच किसी सहस्रम साहित्यिक को बढ़ा अनुताप होता है। नेसाईजी ने अपनी सूचीमें यह भी विनिष्ट किया कि किस सब्द के किसकी किस रचना में कौन-कौन से बेसी-ऐसा छन्दों का प्रयोग हुआ है। इससे हमें उन गीतोंकी प्राचीनता एवं मूल भाषा का भी मञ्जीमूर्ति परिचय मिल जाता है। इन बेसी गीतों के माध्यम से हमारे अप्रत्यक्ष जनसाधारण में स्वाभाविक समीत की कौसी मधुर मंत्राभिनी प्रवाहित होती थी इसकी भी एक छाँटी हमें बरबस देखने को मिल जाती है और अप्रत्यक्ष समाज की उत्कृष्ट प्राचीन संस्कृति का चित्र वहाँ से आकर हृदय तृप्तिमूढ हुए बिना नहीं रहता।

इतना ही नहीं अनन्त जैन आचर्यों ने चारण भाट आदि जन-कवियों को आश्रय देकर न केवल साहित्य निर्माण बल्कि चित्रकला एवं स्थापत्य कला के प्रोत्साहन द्वारा इन कलाओं के संरक्षण एवं वर्द्धन का युगीन चिरस्मरणीय राष्ट्रीय हित का कार्य किया है। इस विषय पर लेखक का अवसर मिलने पर स्वतन्त्र रूप से लिखने का संकल्प है।

उपर्युक्त सम्पूर्ण साहित्य के परिचय से किसी भी पाठक को इतना स्पष्ट ध्यान में आये बिना नहीं रहेगा कि नव-चारण-संतापियों में राजस्वामी साहित्य संस्कृति लोकजीवन और इतिहास का ऐसा कोई पक्ष नहीं है जिस पर किसी-न-किसी रूप में जैन साहित्यकाण्डों और आचर्यों का महत्त्वपूर्ण योगदान न हो। इस सम्पूर्ण समस्त के अवलोकन के बिना किसी भी जिज्ञासु का इन सद्यियों के राजस्वाम का अध्ययन समीचीन नहीं हो सकता। यहाँ अन्त में इतना ही कह कर यह लेख समाप्त किया जाता है।



हिंदी जैन साहित्य

(ले० प्रो० नेमिचन्द्र जैन एम० ए० ज्योतिषाचार्य, आरा)

वास्तविक रूप से विश्व के समस्त साहित्य में भाषों विचारों और भावों का सनातन साम्य सा है, यद्यपि वास्तविक भाव और जीवन-मरण की समस्या एक है। प्राकृतिक चरित्रों से प्रेरित होना तथा प्राकृतिक जीवन को देखकर प्रेरित होना मानवमात्र के लिये समान है। साहित्य में साधना और अनुभूति के समन्वय से समाज सम्प्रदाय और संसार से ऊपर खड़े एक जीवन का चिरन्तन रूप पाया जाता है। इसी कारण साहित्यकार चाहें वह किसी भी जाति समाज देश और धर्म का हो अनुभूति का आधार समान रूप से ही खोज करता है। वह सत्य और सौन्दर्य की तृप्ति में प्रविष्ट हो अपने मातृ से भावराशि-स्वी मुक्तियों को चुन चुन कर प्रकाशनी की कक्षी में छिब की साधना करता है।

सौन्दर्य पिपासा मानव की चिरन्तन प्रवृत्ति है। जीवन की मरबरा और अपूर्णता की अनुभूति उमी करते हैं आवास-वृद्ध उमी इसका मर्म जानने के लिये उत्सुक रहते हैं। इसी कारण साहित्य सार्वभौमिक अनुभूति के प्राचीन पर उदय होता है। मानव के भीतर वेदना का एक बूझ और प्रबल बाध है अनुभूति इसी भाव की सच्ची सजीव और साकार प्रतिमा है। अतएव साहित्य में साम्प्रदायिक या जातिगत कोई ऐसा भेद नहीं होता जो उसे बिह्व या विरक्त कर सके। अतः सत्य अनिच्छिन्न एक और अक्षर है इसमें किसी प्रकार का भेद करना मानवता में भेद डालना है।

जैन साहित्य भी इसी काइमस का एक अंग है, जिसमें मानवता का अक्षररूप से विस्फेप किया गया है। इस साहित्य के सृष्टांशों में अक्षररूप जीवन मानवका आत्मा का ही अपने अन्तर्ग में साक्षात्कार किया और साहित्य में उसी की अनुभूति को मूल रूप प्रदान कर सौन्दर्य के साक्षर प्रकाश की रेखाओं द्वारा सम्मय विषय व्यक्त किया है। इन्होंने अपनी अनुभूति को आत्मसाक्षात्कार का विषय बनाकर चिरन्तन संसार प्रमात का रचन किया तथा आत्मसाक्षरिक चरित्र में अक्षररूप अक्षरि एवं बसंतोद का उपचार करके उसमें लम्बे समयों के परिमार्जन से न कर प्रस्तुति अनुभूति के क्षणों में मग्न कर, किया।

हिन्दी जैन साहित्य का उद्गम —

चिरन्तन समय अक्षररूप और एक है, पर उसकी उपस्थिति के साधन और प्रकार भिन्न-भिन्न हैं। यही कारण है कि साहित्य में साम्प्रदायिक भेद उत्पन्न होता है। साहित्य का प्रेरणा स्रोत जो कि जीवन सत्य ही है, अनेक परिघातों में अभि-प्रतिष्ठ होता है। साम्प्रदायिक साहित्यकार अपने वर्ण की भावनाओं के आवेष्टन से आवेष्टित होकर साहित्य देवता की मध्य भूति व्यक्त करता है।

हिन्दी की जननी अपभ्रंस है। ७-८ वीं शताब्दी में जनसाधारण की भाषा बन जाने के कारण अपभ्रंस का प्रचार हिमाचल की तराई से मोवाबती और सिन्ध से ब्रह्मपुत्र तक था। यह जीविण और भाव प्रथम भाषा की अथ वेदाचार्यो में मानव के भावों के प्रचार के लिये तथा मूर्च्छित मानवता को उद्येतन बनाने के लिये इस भाषा में प्रभूत साहित्य रचा। स्तोत्र भाष्य कथाभाष्य के प्रचार के लिये तथा मूर्च्छित मानवता को उद्येतन बनाने के लिये इस भाषा में प्रभूत साहित्य रचा। स्तोत्र भाष्य कथाभाष्य महाभाष्य अक्षरभाष्य एवं चरित्रभाष्य जैन लेखकों द्वारा लिखित इस भाषा में पाये जाते हैं। दोहों के लक्ष में जोइन्दु के पराजयप्रकाश और दोहासार इस भाषा के उत्कृष्ट ग्रन्थ हैं। कुछ लोग जोइन्दु को अपभ्रंस भाषा का सर्वप्रथम जैन कवि पराजयप्रकाश और दोहासार इस भाषा के उत्कृष्ट ग्रन्थ हैं। कुछ लोग जोइन्दु को अपभ्रंस भाषा का सर्वप्रथम जैन कवि पराजयप्रकाश और दोहासार इस भाषा के उत्कृष्ट ग्रन्थ हैं। कुछ लोग जोइन्दु को अपभ्रंस भाषा का सर्वप्रथम जैन कवि पराजयप्रकाश और दोहासार इस भाषा के उत्कृष्ट ग्रन्थ हैं।

अपभ्रंश और पुरानी हिन्दी के जैन कवियों ने जोक प्रचलित कहानियों को लेकर और उनमें स्वच्छता परिवर्तन का सुन्दर काव्य प्रयत्न किया है। मध्यकाल के आरम्भ में समाज और वर्ग संकीर्ण हो रहे थे। अतः जैन लेखकों ने परम्परागत पुराने कथानकों और जोकप्रचलित प्रसिद्ध कथानकों में जैनधर्म का पुट देकर मानव हितकारी साहित्य का सूजन किया। हिन्दी के जैन लेखक प्राकृत संस्कृत और अपभ्रंश साहित्य की जैन परम्परार्यों के साथ विशाल संस्कृत साहित्य के विभिन्न बनों से सुपरीक्षित थे। बौद्ध साहित्य पौराणिक साहित्य जैन साहित्य एवं वेदांग साहित्य का ज्ञान पूर्णतया अभ्यस्य किया था। फलतः पुरानी हिन्दी-अपभ्रंश से निपुण पर पूर्णतया उससे प्रभावित में ही साहित्य का निर्माण बीनाचार्यों के द्वारा हुआ। जो तो अपभ्रंश की रचनाएँ १७ वीं शती तक मिस्री हैं पर १ वीं ११वीं और १२ वीं शती ही अपभ्रंश का स्वर्णकाल है। १३वीं शती से अपभ्रंश प्रभावित पुरानी हिन्दी में रचनाएँ लिखी जाने लगी। सोमप्रभ के कुमारपाद प्रतिबोध की ५७ छन्द कथाएँ और मेरुर्षी की प्रबन्ध चिन्तामणि के कतिपय आख्याना पुरानी हिन्दी का आदिमक कहे जा सकते हैं। जिसे वास्तविक रूप में हिन्दी कहा जाता है उसके काव्यो का आरम्भ १३ वीं शती के वर्मपुरि के जम्बूपाद से होता है। इसके पश्चात् हिन्दी में जैन साहित्य की परम्परा हुतगति से आगे बढ़ती है। १७ वीं और १८वीं शती तो इस साहित्य का स्वर्णकाल है।

हिन्दी जैन साहित्य का कालवर्गीकरण —

सामयिक अवधि के अनुसार जैन हिन्दी साहित्य के काल को तीन युगों में विभक्त किया जा सकता है—आदिकाल मध्यकाल और वर्तमान काल। आदिकाल के पुनः दो भेद हैं—अपभ्रंश साहित्यकाल और पुरानी हिन्दी का साहित्यकाल। समय सीमा के अनुसार विक्रम की ८ वीं शती से १२ वीं शती तक अपभ्रंश साहित्यकाल और १३ वीं शती से १६ वीं शती तक पुरानी हिन्दी का साहित्यकाल माना जायगा। मध्यकाल की समय सीमा १७ वीं शती से १९ वीं शती तक तथा वर्तमानकाल विक्रम की १९ वीं शती के पश्चात् आरम्भ होता है। प्रस्तुत निबन्ध में उपर्युक्त वर्गीकरण के आधार पर ही हिन्दी जैन साहित्य का परिचय दिया जायगा।

अपभ्रंश भाषा की उत्पत्ति पाँचवीं शती में हुई थी और छठी शती में यह वैधी भाषा का रूप ग्रहण कर चुकी थी। अठ्ठीवीं शती से १२ वीं शती तक इस भाषा में मुख्य परिमाण में साहित्य का सूजन होता रहा। जाने बचकर इसी भाषा में हिन्दी नायी प्राप्ति में हिन्दी का रूप और अन्य भाषा-भाषी प्राप्ति में मराठी मूकजती बाबि भाषाओं का रूप बारन किया। जोक भाषा होने के कारण इसी में गीत एवं कोकभाषा साहित्य लिखा गया। इस साहित्य के बन्ध विषय सर्व सामान्य के सुख-सुख हर्ष विषय हास एवं बिलास ही थे। ८-९ वीं शती में भक्ति प्रेम और कथन हास्य बाबि रचो थे सम्बद्ध साहित्य बौद्ध चौराह, कबक बत्ता जम्बूपाद रोका प्रभृति जम्बूपाद में शास्त्रीय परम्परा के आधार पर लिखा गया।

अपभ्रंश जैन साहित्य में प्रबल काव्य की बाधा आठवीं शती से ही प्रभावित हुई। जैन कवियों ने प्राचीन कथानकों को लेकर इस वैधी भाषा-अपभ्रंश में अपने काव्य-सूजन का निर्माण किया। तीर्थंकर, चक्रवर्ती और गणपति आदि महान् व्यक्तियों के लक्षण और बृहदशरी जीवन्मुक्त काव्य के उपकरण बने। इतना ही नहीं बल्कि वैदिक महापुराणों के चरित्रों एवं लोक प्रसिद्ध प्रेमकाव्य या बीजकाव्य के नायकों के जीवन कृतो को जैनत्व के आचरण में बेधित कर नय कथानक भी उत्पन्न किए गये। जोकप्रचलित प्रेमकाव्यों में जैनत्व की रच-विशेषी कारीगरी वर साहित्य का निर्माण दिया गया। अपभ्रंश भाषा में पञ्चमरित-रामायण हरिश्चन्द्र-हण्डरित पिट्ठमणि-भरित भविष्यत्पञ्च महासिद्धिमहापुरिषुपानांशवद वरद वरित और बहिरसिद्धि भरित श्रेष्ठ महाकाव्य हैं। इन काव्यों में महाकाव्य के सभी लक्षण वर्तमान हैं।

अपभ्रंश में पञ्चमी भरित नागकमार भरित यथोत्तर भरित मणिनाथ चतुर्षद, आदि लघुकाव्य हैं। लघुकाव्य में जीवन के किसी लक्षण पर नज़र की दृष्टि देखित रहती है। यद्यपि यदन्त विधान दृश्य योजना और परिचित निर्माण का भी प्रयास लघुकाव्य के निर्माणों को करता पड़ता है, पर जीवन के किसी लक्षण अथवा सीमा में बँधकर। उपर्युक्त मन्त्रों के सभी लघुकाव्य काव्यत्व की दृष्टि से पूर्ण सफल हैं।

पुरानी हिन्दी के साहित्य में प्रवाल रूप में रासा धनो का समावेश होता है। रासा धन्य की व्युत्पत्ति के सम्बन्ध में विद्वानों में मतभेद है। कुछ का अभिप्राय है कि यह धन्य रसायन या रस्य से निकला है। पर इस धन्य का वास्तविक रस्य प्रयोगात्मक नहीं है। जैन परम्परा में १३ वीं शती से १६ वीं शती तक जैन रासा धन्य रच गये हैं। जो तो रासा साहित्य

की परम्परा १८वीं सदी तक पायी जाती है। प्रतों के फलों का निरूपण यात्रा के फलों का कथन जीवन की किसी भी महत्त्वपूर्ण घटना का काव्यात्मक प्रतिपादन रासा प्रतों के वर्ण विषय है। इन रचनाओं में धर्म और व्यापार के बीच तो वर्तमान है ही पर काव्यरस की स्पष्टता नहीं है।

बम्बूस्वामी रासा की रचना बरमेसुरि ने सन् १२६६ में की है। इनके युग का नाम महेन्द्र सूरि था। इस ग्रन्थ की भाषा अपभ्रंश और युगपटी से प्रभावित हिन्दी है। प्रबन्ध कल्पना कवि में पूर्वतया वर्तमान है। जीवन के उपयोगी अंशों के उद्घाटन की क्षमता भी कवि में है। भाषा का समूना मिश्रप्रकार है —

जिण चउविंस पय मयेवि गुरुवरण मयेवि ।

बम्बूस्वामिहि सभू करिय मथिठ निसुमेवि ।

करि सानिध सरसति वेवि जीवरय कहाणउ ।

बम्बू स्वामिहि (सु) सुधयहण संवेवि बलाणउ ॥

रेवन्तविरि रासा की रचना बिजयसेन सूरि ने की है। इनका शिष्य बहुपाठ मनी था। इसने सन् १२८८ के लगभग गिरनार छत्र निकाला था। इस काव्य में गिरनार यात्रा तथा गिरनार क्षेत्र पर किये गये जीर्णोद्धार का सेला-जोला उपस्थित किया गया है। इस ग्रन्थ की भाषा पुगनी हिन्दी है, पर युगपटी का प्रभाव स्पष्ट है। इस रचना में काव्यरस की अपेक्षा वर्णरस की मूल्यता है। समूना मिश्र प्रकार है —

परमेसर तित्वेसरह पयकज पक्मेवि ।

मणिमु रास रेवन्तविरि-अबिकविधि सुमरेवि ॥

शामावर-मुर-जय गहण सरि-सरवरि-मुपएसु ।

वेवमूमि विधि पण्ठिमह मणहह सोठ वेसु ॥

नेमिनाथ चउपई के रचयिता विजयचन्द्र सूरि हैं। ये सत्सुत और प्राहृत भाषा के मर्मज्ञ विद्वान् थे तथा सत्सुत प्राहृत और हिन्दी इन दोनों ही भाषाओं में कविता भी करते थे। इनके युग का नाम खलसिंह है। इनका समय १३ वीं सदी माना गया है। इन्होंने ४ पद्यों में इस काव्य को पूरा किया है। इसका उपदेशमाला कथानक कल्प्य नाम का ८१ पद्यों का एक अन्य काव्य भी उपलब्ध है। नेमिनाथ चउपई की प्रारंभिक पंक्तियाँ निम्न प्रकार हैं—

छोहण सुवर नम सावध, सुमरवि सामिठ सामसबधु ।

संक्षिपति राजक बडि उत्तरिय बार मास सुनिजि ममबरिय ॥

नेमिहुमर सुमरवि गिरनार, सिद्धी राजक नम कुमारि ।

आबनि सरबनि कहुए भेडु बज्जह निरहिहि सिज्जहु वेहु ॥

विज्जु अवकह रससिधि जेव नेमिहि विणुसहि सहियह केव ।

सखी मज्जह सामिणी मत झुरि, दुज्जय तज मनबाछित पूरि ॥

उपविस्मय रास भी इस नाम की सुन्दर रचना है। इसके रचयिता मनेन्द्र मल्ल के आचार्य पासड सूरि के शिष्य बम्बूवे थे। अक्षहिस्सुपुर पट्टण के बोधनाथ शाह समरासचरित ने सन् १३७१ में धनुजय तीर्थ का उद्धार अपार धनव्यय करके करपा था। कवि ने इसी इतिवृत्ति को लेकर इस काव्य की रचना की है। भाषा राजस्थानी का परिष्कृत रूप है। अपभ्रंश का प्रभाव भी विद्यमान है। जबाहरनार्थ कुछ पंक्तियाँ उद्धृत की जाती हैं —

आजिय सँल जसक नाथिवाहळ डुबुड्डिया ।

बोड़े बड़ह सस्कारसार राउठ सीमहिया ॥

तउ देवाळउ जोतिवनि थापरि सु समकचई ।

सम विषम मथि गणह बोह मथि बारिउ बज्जह ॥

बृजम फयसु की रचना भी महीने में फाग झेलने के लिये जिनपधसूरि ने की है। इनके पिता का नाम अम्बादाह और पितामह का नाम कस्मीधर था। ये भीमरु कुछ में उत्पन्न हुए थे। सन् १३८९ में ज्येष्ठ पुरुषा अष्टमी शामबार को इन्हें जालरगण्डीय जिनपुषल सूरि के घर पर प्रतिष्ठित किया गया था। शाह हरिपाल ने सचमन्नि और गुड मन्नि के माप इन्हें

मुद्रप्रमाण पर बड़े सरसाह के साथ प्रदान किया था। इनकी कविता परिष्कृत और सरस है। अक्षकारों का भी यथस्थान उपावेश हुआ है। उदाहरण के लिये कुछ पंक्तियाँ उद्धृत की जाती हैं —

उह घोहण सुन्दर रूपवतु गुणमणि मंजारी ।
कचप जिम सकलकंठ कति संजम सिरिहारो ॥
बृक्षिभार मुणिराज नाम महिपणी बोहंतउ ।
मयरराय पावस्मि माहि पकृतउ विहरंतउ ॥

चौथम रास कि सकल १४१२ में विजयनगर ने लिखा है। इस काव्य में कल्पनाओं के सहारे सुन्दर वर्णन प्रस्तुत किये गये हैं। चौथम स्वामी के रूप का वर्णन करते हुए कवि कहता है—

× × ×
सात हाथ मुद्रमात्र देह रूपिहि रमावत ॥
मयमकमल करचरणि बिज कि पंकज अक्षिपादिय ।
तेजहि तारा नैव मूर आकाशि भयादिय ॥
रुचिहि मयम वर्णन करणि मेहिउत्त निहादिय ।
बीरिय मेव पंजीरि सिधु बंयसि नय आदिय ॥

ज्ञान पञ्चमी की रचना मगध देश में बिहार करते हुये विमलवर्धन युद्ध के सिधु ठककर माल्हे के पुत्र विष्णु ने सकल १४२१ में की थी। इसमें मुद्रपञ्चमी छठ का महत्त्व अतन्त्रा मया है। कस्तिगावर्णिछे सारसिजाकमराछे यलोवरवर्णिछे छपमचरिछे और रामसीता चरिछे १६ की सती की प्रसिद्ध रचनाएँ हैं।

कवि ठकरसी द्वारा सकल १५८ में रचित छपमचरिछे एक सुन्दर काव्य है। इस काव्य का कथानक बड़ा रोचक एवं दृष्टिग्राह्य है। अतन्त्रा मया है कि एक दिन छपण की पत्नी ने अपने पति से गिरनार की यात्रा की वक्तव्य का अनुरोध किया। छपण महान्भाव न पत्नी के प्रस्ताव का विरोध किया। पति-पत्नी में इस विषय को लेकर बहुत बात-विबाद हुआ। पत्नी ने अनेक युक्तियों से सीधालिन बान एवं पुष्प काव्यों के उपायों में ही मन की सार्बभरता बतकायी किन्तु छपण महोदय को कुछ बार्ते सुनिकर प्रतीत नहीं हुई। अतन्त्र किसी युक्ति से पत्नी को उसके पीछे भेज दिया। इसर दानियों का एक सन गिरनार से वापस आया। इस सन के कुछ कोम मार्ग में व्यापार करते हुए अपने छक्कड़ों को के मये बे। अतन्त्र वे यात्रा के साथ साथ बहुत सा बनावर्जन भी कर लाये थे। छपण के लिये वे व्यापारी यात्री ईर्ष्या का विषय बने। फलतः दिनरत चिन्ता करने के कारण वह छपण रोपी हो गया। छपणता के कारण जीपधि कर नहीं सका और उसकी मृत्यु हो गयी। वह नरकर नरक गया।

इस काव्य में रोचकता इसी अधिक है कि आरम्भ करने पर समाप्त किये बिना नहीं रहा जायगा। स्व श्री पं मानुषम प्रेमी ने इसके सम्बन्ध में लिखा है— 'यह छोटा सा पर बहुत ही सुन्दर और प्रसादगुण सम्पन्न काव्य बम्बई कि जैन मन्दिर के सरस्वती भण्डार में एक मुठके में लिखा हुआ मीजुब है। इसमें कवि ने एक कपूत बनी का अपनी माँको दिया चरिछे १५ काव्य छन्दों में लिखा है'। उदाहरण के लिये कुछ पंक्तियाँ उद्धृत की जाती हैं —

छपण एहु परसिधु नयनि भिषसतु भिषमवतु ।
रही करम सजोय तासु चरि, मारि भिषमवतु ॥
देखि मुहु की जोड़ु सयल भनि रहितु तयाय ।
माहि पुरियकै माहि, बई किम वे भय माय ॥
बहु रह्यो रीति जाई मली बाध पुंज मुन सीछ सति ।
माह दे न पाव सरबम निवै पुनै नरहि दिनि नरहु अति ॥

ये सभी रास ग्रन्थ प्रायः एक ही शैली पर किये गये हैं। इनमें वाष्पल्य अल्प और पीयूषिता अधिक है। चर्मबर्णा होन ने बारन सुन्दर भीति और विद्वेषभार की भावना अन्तर्हित है। इस रास साहित्य में प्रय और विरह के चित्रों की भी कमी नहीं है। बीररत्न का विषय तो अनेक स्त्रियों पर बड़े सुन्दर रूप से हुआ है।

अंजना सुन्दरी रास' में अंजना के विरह का समीक और उदात्त वर्णन किया गया है। विरहिणी के जीवन की समस्त परिस्थितियों का चित्र साधने उपस्थित हो पाता है। संस्कृत साहित्य में विरह की जिन वस वसाओं का निरूपण किया गया है वे सभी अंजना के जीवन में विद्यमान हैं। विरहिणी अंजना के जीवन में कवि ने निम्न और सहानुभूति की नी नीमी मही लिखाई है। पति द्वारा अकारण तिरस्कृत होने से अंजना के मन में अत्यन्त ग्लानि है, वह अपनी सन्त' की शक्ति को पति के प्रथम शास्त्रकार की यशस्वि के अनुभव द्वारा प्रसन्नतापूर्वक बिता देती है। ममत्वमय और सदाचार ही उसके जीवन के आधार हैं। इस काम्य की कथास्तु विरहिणी के आसुओं से ही प्रथित की गयी है। इस काम्य के रचयिता कवि महान्त है।

मध्यकालीन हिन्दी जैन साहित्य बहुत विधाक है। इस काल में महाकाव्य लघुकाव्य चरित और कथाकाव्य व्याप्तिक कथक काव्य पीति काव्य प्रकीर्णक काव्य आत्मकथा काव्य रीति साहित्य एवं गद्य साहित्य का सुजन हुआ। इन सुविधा के लिये इस कालकाव्य का काव्य प्रवृत्तियों के आधार पर विवेचन तथा समय क्रमानुसार कवियों के आधार पर ही निम्न करोगे।

हमारे बर्गीकृत कालकाव्य में श्रेष्ठतम कवि बनारसीदास हैं। ये महाकवि की उपाधि से विभूषित हैं। इनका जन्म कनौज की परिवार में हुआ था। इनके प्रतितामह जिनदास का साका चच्छा था पितामह मूलदास हिन्दी और फरसी क पंडित थे और ये नरवर (भाऊदा) में बहो के मुखमाल नवाब के मोषी होकर गये थे। इनके मातामह मदनसिंह जिनाख्या बलपुर के प्रसिद्ध बौद्धि य और पिता चर्गासिंह कुछ दिनों तक बगाल के मुखमाल मोषीबां क पोतदार रहे य। इनका जन्म बलपुर में माघ सुदी ११ संवत् १६४३ में हुआ था। ये भीमाजी वैश्य थे। ये बड़ ही प्रतिभाशाली और सुचारक कवि य। पिछा सामान्य प्राप्त हुई थी पर अमूर्त प्रतिभा के कारण ये अच्छे कवि थे। बौद्धि कर्ष की अवस्था में इन्होंने एक हजार दोस्त-बीयादों का भरत नामक ग्रंथ बनाया था जिसे आज चलकर इस मय से कि इस ग्रंथ के अध्ययन से समाज पथभ्रष्ट न हो कय मोमनी में प्रवाहित कर दिया था।

महाकवि बनारसीदास के पिता मूलदास आमरा निवासी ही थे तथा इन्हें भी बहुत दिनों तक आगरा में रहन का अवसर मिला था। उस समय आमरा जैन विद्वानों का केन्द्र था। इनके सहयोगियों में य रामचन्द्रजी बलुभूज बैरागी मगधसीदास बमघस कुंवरपाल और बगजीवनदास विद्युप उत्कलजीय हैं। महाकवि बनारसीदास का सम्पर्क सन्त कवि सुन्दरदास और तुलसीदास के साथ भी था। तुलसीदास की रामायण पर बनारसीदास ने "चिराजे रामायण भट माही। भरमी होय नरम सो बरने मूरख समझे माही" इत्यादि पद्य लिखकर अपनी सम्मति दी थी। रचनाये निम्न हैं। नाममाका—एव सी पद्य हउर दोहो का एक छेडा सा छन्द कोस है। इसका आधार महाकवि जनजय की सस्कृत नाममाका है। कवि ने जनजय के २ दोहों का चार १७५ दोहों में ही रच दिया है। इसकी प्रशस्ति में बताया गया है—

छोछू से सतरि समे असू मास सित पक्ष।

निजैवसम सतिवार सह, सबय नखत परतख ॥

दिन दिन तेज प्रताप जय सदा बलवित जान।

पातसाहू बिर मूरखी अहायीर मुखदान ॥"

वर्णन—इस ग्रंथ की रचना संवत् १६७ में बाबसाहू जहागीर के राज्यपालने आदिनमास के शुक्लपक्ष में विजयान्तमी सोमवार के दिन मानसुव के प्रसाद से पूर्णता को प्राप्त हुई।

काव्यसमसार—यह एक संस्कृत आध्यात्मिक रचना है। आत्मान्वेषणों को छरत कविता में आत्मतत्त्व की उपलब्धि की सुन्दर अभिव्यजना वर्तमान है। कुछ कलाकार ने चित्रकार के समान काव्यगत आत्मानुभूति में नामा कल्याणों का रस क्लानर अनुभूत चित्र जीवन का प्रयास किया है। अद्यपि कवि की इस रचना का आधार काव्य कुरुकुला का समसार है, पर कविने रामायण बुद्धिचरक और कल्याणचरक का समावेश कर इस रचना की मौलिकता की अलुप्य बनाये रखा है। प्रथम रूप में प्रवाह और मावर्ष वर्तमान है। छरत और कोमक छन्दों का चयन करने में कवि ने बहुमत्त सफलता प्राप्त की है। अनूटी रीतिमें और नवीन उच्चारणार्थों को पाठक का मन ही बरबस अपनी ओर खींच देती हैं। जीवन के कोमल पक्ष की अभिव्यजना

होने से नबिडा हृदय और मस्तिष्क दोनों की समान रूप से खूबी है। इसमें जीवन के उन विषये विचारों और भावनाओं का संकलन किया गया है जो यथार्थ जीवन को यथिच्छीक बनाते हैं।

इसमें २१ बोद्धा-सारांश २४३ सबैया-वृत्तीया ८६ चौपाई, ९ सबैया-सेईया २ छन्द १८ कवित्व, ४ अधिक और ४ भूषणियाँ हैं। कुल पद्यों की संख्या ७२६ है। इसमें कवि ने आत्मतत्त्व का निरूपण नाटक के पात्रों का रूप देकर किया है। इसमें सात तत्त्व अभिप्रेत करते बाते हैं। यही कारण है कि इसका नाम नाटक समझाया जाता रहा है।

कवि ने यगन्नाथरत्न के उपरान्त सम्प्रभुष्टि की प्रशंसा अष्टाली की विभिन्न अवस्थाएँ, ज्ञानी की अवस्थाएँ, ज्ञात्री का हृदय संसार और शरीर का स्वल्प विवरण आत्मभूमि आत्मा की अनेकता मन की विविध बीड़ एवं सप्तमन्त्रों का सच्चा स्वल्प प्रतिपादन करने के साथ जीव अजीव आत्मन बच संबन्ध, निर्जरा और मोक्ष इन सप्त तत्त्वों का नाम की घंटी में निरूपण किया है। आत्मा की अनुपम आत्मा का विषया सुन्दर और स्वाभाविक विषय किया गया है।

जो अपनी दुष्टि आप विराजत है परमान पदारव गती।

बैठन एक सदा निकरक महासुख सागर को विराजती ॥

जीव-अजीव जिते जय में तिनको गुन जायक अन्तरजानी।

तो चिरकल्प बही विराजतक ताहि विनोक्त में विराजानी ॥

जज्ञानी जीव ज्ञान के कारण अपने स्वल्प को विस्मृत कर संसार में कर्म-मरण के कष्ट उठा रहा है। कवि कहता है कि ज्ञाया की विराजता में कर्म का परम विद्याया गया है, उस पर भाया की सेव सदाकर विद्या कल्पना का बाहर गम गया है। इस धम्मा पर अनेकन की नीव में बैठन सोता है। मोह की मरोर नेत्रों का कल्प करना—सपकी सेना है। ज्ञान के उदय का बल ही स्वास का मोर स्रव है और विषय सुख की बीड़ ही स्वप्न है। इस प्रकार जीनी कालों में अज्ञान की विद्या में मन बहु आत्मा ज्ञानबास में ही बीड़ती है, पर इसे अपना रूप प्राप्त नहीं होता। कवि इसी स्वल्प का विस्तारण करता हुआ कहता है —

जाया की विराजती में कर्म परमक भारी जाया की सेवाती सेव बाहर कल्पना।

सैन करे बैठन अनेकनता नीव किये मोह की मरोर यह कोचन का अपना ॥

वही बल जोर यह स्वास को स्रव जोर, विष सुखकपी जाती बीर यह अपना।

ऐसी मूढ़ बधा में मनन रहे विह्वलक बाये ज्ञानबास में न पाये रूप अपना ॥

इसी प्रकार कवि ने भक्तिज्ञान आत्मभूमि आत्मतत्त्व सहजानुभूति कर्मसंघर्ष से होनेवाली आत्मा की विभिन्न प्रकार की बीड़ाएँ निरूपण और व्यवहार के स्वल्प उनके वृत्तिकोय आत्मा का कर्तृत्व अकर्तृत्व भक्तित्व अनेकतत्त्व प्रभुति का स्वल्पक नाम की घंटी में प्रतिपादन किया है। इन प्रयोगों में प्रयुक्त जगमान बने ही संसार और मनीन हैं। रूपकों के सहारे आत्मतत्त्व का विस्तारण नाम के स्वल्प को भगवद्भूति ही नहीं करता बल्कि उसे रस-मात्र बनाता है। वही एक विज्ञान का वर्णन करता आवश्यक है। कवि कर्म संशोनी आत्मा की अनेककलाता का विषय करता हुआ कहता है कि जिस प्रकार नदी की एक ही बाध में माना सोनों का जल आकर मिलता है, तथा जिस स्थान पर बाधाया विद्याएँ रहती हैं वही बाध मुड़कर पड़ती है वही कर्म रहते हैं वही ज्ञान देनी हुई आये बहती है जहाँ हवा का जोर बलिक रहता है वही बलिक धरनें उठती हैं और वही की मूर्ति नीची होती है वही मकर पड़ती है। इसी प्रकार आत्मा में पुष्पक अनेकतत्त्व के बलान्त रसों के कारण अनेक प्रकार के विषय उत्पन्न होते हैं। आत्मा की विभाव पर्याय ज्ञान बीड़ाएँ नाटक के पात्रों की बीड़ाओं से बन रही होती। संसाररूपी रंग स्वकी पर आत्मा गत बनकर माना उच्छ की बीड़ाएँ किया करती है। नामक आत्मा है और प्रतिपाद्यक पुष्पक—अनुपम है। आत्मा की इसी अनेककलाता का विषया स्वाभाविक विषय किया है —

जैसे महीमण्डल में नदी का प्रवाह एवं ताही में अनेक मूर्ति नीर की भरति है।

पावर के जोर ताही पार की मरोर होन पावर की क्षाति ताही क्षाति की भरति है ॥

पौन की क्षाति ताही कल्प धरत उठी मूर्ति की विभाव ताही नीर की भरति है।

तैवो एवं आत्मा अनन्त रस पुष्पक मोह के स्याम में विभाव की भरति है ॥

भूत बलवत् मयमत्त महामोह के निक्षिप्त सब सैन आये जु आये ।
मारि बमासान महामुख बहु मूढ करि, एतौ एक साठों सभाये ॥
धीर सुविबध ने वनुष से ध्यान का मारिकें सुमट साठों गिराये ।
हुमुक को ज्ञान की सैन सब सग बसी मोहके सुमट मूच्छी सभाये ॥

पञ्चेन्द्रिय सत्कार और मधुविभक्त नीपाई भी सुन्दर रचनाएँ हैं। इन दोनों काव्यों का लक्ष्य भी आत्मविकास को पहुँचाना है। लघु चीता वनुषकाव्य है। इसमें कवि ने चीता के सटीक की जाँची बिलकली है। बाहर भावों में मन्वोदरी पीठा क प्रस्तावत के रूप में राजन और मन्वोदरी की विचित्रता का सुन्दर विस्मेषण किया है। भागवत वाच-प्रतिपादों का विच बड़ी अनुपाई से खींचा गया है। निम्न पंक्तियाँ द्रष्टव्य हैं —

छत्र बोलह मन्वोदरी राजी । सखि जपाड बनबट बहपनी ॥
पीय बये ते फिर बर आबा । पामर नहु नित मन्दिर छाबा ॥
सबहि पपीहे वाहुर मोटा । क्षियत जमव बरत नहि बीटा ॥
बाबर जमहि रहे नीपासा । तिय-पिय बिगू कहि उसन पसासा ॥
गम्भी बूझ सरत सर छाबा । पावत नम आधमु बर छाबा ॥
दासिनि बमकत निशि बंधियारी । बिटहिनि काम बान उर मारी ॥
भुगबहि भोगु मुगहि सिद्ध मोटी । जानति काहे नहि मति बीटी ॥
भवन रसायन छूड जय सारु । संजमु नेमु कवन बिबहाक ॥
जब कम होव छरीर महि छत्र जग कीबड सोडु ।
राज तबहि मिखा भमहि, इत भूजा छत्र कोडु ॥

ब्रह्मगुप्त कवि ने 'कुलभगवान' काव्य रचा है। ये पद्मावती पुराण काव्य के थे। ये चम्पार-छितीसवाक के वाच टागु नामक गाँव के निवासी थे। कुलभगवान काव्य की प्रशस्ति में बताया गया है कि ये भट्टारक बगमूलक के पिता थे। टागु गाँव के राजा कीरतसिंह थे। इस गाँव में बर्मदास के कुल में मधुपयस्क नाम के एक व्यक्ति थे ये ब्रह्मचर्य के पावन करने में प्रसिद्ध थे। कवि ने इन्हीं के उपदेश से वसन्त १९७१ में उक्त काव्य रचने की रचना की है। इस काव्य की कथावस्तु रोचक और सरल है।

राजपूत नगर में वसुन्धि राजा शासन करता था। इस नगर में वेदित पुत्री धर्मकरी रहती थी। राजा ने मुनिराज के शिष्यजी की प्रभावशील पुत्री। मुनि कहते लगे—यह पहले भव में जन्मने के सेठ धर्म की पत्नी थी इसका नाम मल्लिका था। जन्मने के राजा पद्मावत न अष्टाक्षर उल्लेख सामूहिक रूपसे मनाया प्रथम छेठ थी इसमें शासक हुआ पर मल्लिका वैदिकी को धर गयी रचा। पुत्रा के किने सामग्री और परमाण बनाये अवश्य विन्दु बच्छी वस्तुएँ न लेकर छत्र-मले शासन के नामधियाँ नैवार की मिलने मुनिया को आहूत नहीं किया जा सका। मल्लिका की भावनाओं से राजा वसुन्धि पुत्री की शायरों में एक बानी बीड़ी भी गाँव करने में उसके प्राण भूलने थे। इसी कारण पति से निरन्तर छत्रमें होता रत्ना का वसुन्धि जने हुए रोम हुआ है। मुनिराज ने उसे पुत्रों की कन्या की आस्था भी बताया। इन्हीं आस्थाओं को सुनकर राजाजी की बिरास हो गयी और वह आत्मसाधन में लगे हुए। इस काव्य में जीवन के विविध तत्वों का बड़ा सुन्दर विवेचन हुआ है।

इस वाच में ब्रह्मगी राय और भक्तजी राय के अनिरुद्ध पर रचियोगों में आत्मनयन का नाम बड़े आदर के साथ दिया जाता है। ये उपाध्याय योगविषय के मन्वोदरीन थे। इनका आत्मनयन बहुतराई नामक बहिन मद्रा आत्मनयन है। ये आत्मनयन का जो श्रेष्ठ पुरुष हुए आत्मनयन मद्रा थे। इन्हीं आत्मनयन में आत्मनयन की मद्रा का अनुभव का आत्मनयन मद्रा पर आत्मनयन का उल्लेख दिया गया है तथा ऐतिहासिक आत्मनयन को निरुद्ध और हीरा ब्रह्मगीरा इतिहासीक ब्रह्मगीरा आत्मनयन की अभिव्यक्ति की है। आत्मनयन का आत्मनयन पर में विजयी मुद्रा का नाम ब्रह्मगीरा हुआ है —

अब हम अमर भये न मरेगे ।

या कारण मिथ्यात धियो तबि नयोकर देह बरेगे ॥१॥

राग-दोष जय जय्य करता हूँ इनका नाश करने ।

मर्यो अनन्त काल ते प्राणी तो हम कास हरेगे ॥२॥

देह बिनाशी हूँ अविनाशी अपनी मति पकरेगे ।

मासी मासी हम बिरवासी जोसे हूँ निखरेगे ॥३॥

मर्यो अनन्त बार बिन समझे अब सो कुछ बिसरेगे ।

‘आनन्दधन’ निपट निपट अक्षर दो महि सुमरे सो मरेगे ॥४॥

मधोविजय के पद्यों का संग्रह अक्षयिनाथ नाम से प्रकाशित हुआ है । इसके पद्यों में भावनाएँ तीव्र भावमय और संघर्षात्मक प्रवाह में प्रस्तुति हुई हैं । भाषा में काव्यिक वैचित्र्य के स्थान पर सरसता और सरलता है । पद्यों में प्रधान रूप से भाषात्मिक भावों की अभिव्यक्ति की गयी है ।

इस काव्य के प्रथम दोषों के कवियों में कवि भूषणदास की भी पचना की जाती है । ये भावना के निवासी और भाति के अक्षयिनाथ थे । इनका समय १७वीं शताब्दी का अन्तिम भाग या १८वीं शती का प्रारम्भिक भाग है । इनकी तीन रचनाएँ प्रसिद्ध हैं—पारसपुत्र (महाकाव्य) जैनसतक और पदसंग्रह ।

पारसपुत्र की कथा बड़ी रोचक और आत्मपोषक है । बर की परम्परा किस प्रकार जन्म-जन्मान्तरों तक चली है यह इसमें बड़ी सूची के साथ बताया गया है । इसमें जगन्नाथ पारसनाथ का जीवनवृत्त वर्णित है । इसकी कथावस्तु महाकाव्य की है । नायक पारसनाथ का जीवन अपने समय के समाज का प्रतिनिधित्व करता हुआ लोक माणव की रक्षा के लिए बड़ा परिश्रम है । कवि ने कथा में जयजयता का पूरा निर्वाह किया है । मानसता और युगभावना का प्राधान्य सर्वत्र है । परिस्थिति-निर्माण में पूर्व के भी नवों की कथा जोड़कर कवि ने पूरी सफरता प्राप्त की है । जीवन का इतना सचाँप और स्वल्प विवेचन अन्यत्र नहीं मिल सकेगा ।

जैनसतक में भूषणदास ने वैराग्य भावना को उद्घोष करने का विधान बताया है । इसके कविता सर्वत्र उच्च्यत गये हैं सरल प्रवाहपूर्ण लोकोक्ति समाविष्ट एवं ओरदार हुए हैं । भूषणदास संसार की अस्तिवता काम-धामर्ष्य स्वार्थ पक्षा विगम्भर मुनियों की उपस्था आद्या-वृत्त्या की मज्जा भाति विषयों का निरूपण बड़ी ही जीवन्ती शैली में किया गया है । विषय निरूपण की शैली उदात्त है । भावों को विवक्षित करने में कवि को अपूर्व सफरता प्राप्त हुई है । जहाँ सूचारी कवियों ने भाविका के स्तनों को स्वर्णकण्ठ की और उनके स्वामक अग्रभाग की नीलमणि की बंधनी की उपमा देकर प्रशंसा की वहीं भूषणदास ने उन्हें आभिय पिच्छ तथा स्वामक भाव को आर-पार गहराकर मर्त्यता की है । उदाहरण निम्न प्रकार हैं—^१

कंधन कुम्भन की उपमा कहि हेत उज्जैन को कवि बारे ।

ऊपर स्वाम विभोक्तन के भावो नीलम की बँधनी बक बारे ॥

यो सत बैन कहि न पुपछित ये भुम आभिय पिछ बारे ।

साधन बार बई मुह छार, भये इहि हेत किन्ही कृप बारे ॥

कवि भूषणदास न पद साहित्य भी सिखा है । इन्होंने वीतिनाथ की सभी गारीधियाँ अपने पद्यों में प्रशंसित की हैं । इन्होंने स्वर्ण का जोड़कर भूमि धामर्ष्य की अभिव्यक्ति किया है । यद्यपि इन्होंने आद्य जीवन के भी पर्यवेक्षण किया है, पर वह इन्हें स्थिरता प्रदान नहीं कर सका है । यही कारण है कि इनके पद्यों में भावबलता के सहारे कथन रस और आत्मवेदना की अभिव्यक्ति हुई है । इनके पद्यों में पार्थक्य कोमलता भावनाओं की मानसता और वक्तव्यता का इन्द्रजाल समन्वित रूप में विद्यमान है । इनके पद्य लुगतिपरक जीवनी अज्ञानावस्था के परिणाम और विस्तार भूषण आध्यात्म की कारण के बृह विराम भूषण भावनापरीक्षी संसार और शरीर से विरक्ति-उपायक भावस्मरण के महत्त्व ध्यान और मनुष्यता के पूर्ण अभिव्यक्ति इन सत वर्णों में विनिरूपित किये जा सकते हैं ।

संयमक उपपात्र की अग्रदाता के परिणत थे । इनके मुद्र का नाम मुनिचन्द्र था । इन्होंने भागवत देव में संवत् १७११

में मुनमाता जउपई बयवा मरसिंह मुनमाता जउपि की रचना की है। यह अच्छा काव्य है, इसकी भाषा पर कुनउरी प्रमाण है।

छानउराम भी इस युग के उत्तम कवियों में हैं। ये आगरा के निवासी थे। इनका जन्म अथवाक जाति के पौम्व योनि में हुआ था। इनके पूर्वज कालपुरा से आकर आगरा में बस गये थे। इनके पितामह का नाम भीरवास और पिता का नाम दयामनवास था। इनका जन्म संवत् १७३३ में और विवाह संवत् १७४८ में हुआ था। उस समय आगरा में मानसिंहजी की मर्नेपई थी। कवि जलपठराय ने उससे शाग उठाया। कवि को प विहारीदास और प मानसिंह के बमोपदेश से जैनधर्म के प्रति झटका उत्पन्न हुई। इन्होंने संवत् १७७७ में सम्मोह छिन्नर की यात्रा की। इनकी कविताओं का संग्रह "धर्मविमर्श" नाम से प्रसिद्ध है। इस संस्कृत को कवि ने स्वयं संवत् १७८८ में किया था। इस संस्कृत में ४५ विषयों पर कुटुंबर कविताएँ और १३३ पद छपईत है। उपदेशसंस्कृत ज्योहार पञ्चीसी और पूर्वपंचाशिका इनकी बहुत सुन्दर रचनाएँ हैं।

उपदेश संस्कृत में १२१ पद्य हैं। इसमें मयलावरण के पञ्चसूक्ति और स्तुति की आश्चर्यकृत मित्यस्तव और सम्मन्त्र की महिमा गृहवास का कुछ इन्धियों की शास्ता नरक नियोज के कुछ पाप-पुण्य की महत्ता धर्म का महत्त्व ज्ञानी-अज्ञानी का चिन्तन आत्मामुक्ति की विवेचना श्रद्धा आत्मा स्वल्प नवतत्त्व-स्वरूप आदि का प्रतिपादन किया गया है। शानबावनी में कवि ने शान का महत्त्व और उसके आचार्य का विशेषण किया है। अतिथि-सत्कार का वर्णन करते हुए कहा गया है —

भोज कहीं बहू छावन जाकठ पावन सो सो भुवि सीरज होई।

पाय प्रकाशकै काय कलाय कं बेह की सर्व विधा नही सोई ॥

शान कर्यो गहि पैठ घर्यो बहु छाव की आचन बारन सोई।

गानुब जोमिनी पामकै मूरत काम की बात करो गहि कोई ॥

इस युग में कवि बनारसीदास के समकालीन रूपचन्द भी हैं। इन्होंने परमार्थ बोद्धा कृत्य परमार्थ भोत परप्रभु, पीठपरमाधी पंचमयक एवं मणिमाधरास की रचना की है। उपमनस्य पान्ने बिनबास कुंजरपास पान्ने हेमएव बुझाकीदास किशनसिंह, अक्षयधन उपमनस्य शिरोमणि दास मनोहरदास या मनोहरदास बरदाभर, कुसाकच्य कला सम्मन्त्रि कोट्ट बहूपामनस भी अच्छे कवि हैं।

बर्मापीन काक में कवि बुन्दावन बुबजन मगरज नायचन्द, दीक्षितराम बलदावरमज अपनोहनदास परदेखिदास आदि प्रमुख हैं।

कवि बुन्दावन का जन्म साहाबाब जिके के बाप नामक गाँव में संवत् १८४८ में हुआ था। ये भोजपुर गोबी बघवाक थे। कवि के बंशज बाप जोरकर काशी में आकर रहने लगे थे। कवि के पिता का नाम कर्मचन्द था। १२ वर्ष की अवस्था में बुन्दावन अपने पिता के साथ काशी आये। काशी में ये लोग बाहर सहीद की गली में रहते थे।

बुन्दावन की माता का नाम सिराही और स्त्री का नाम खेमिणी था। इनकी पत्नी बड़ी बर्मासा और पतिव्रता थी। इनकी ससुराज भी काशी के ठठरी बाघार में ही थी। इनके स्वसुर बड़े भक्ति थे। इनके यहाँ टकसाक का काम होता था। एक दिन एक किरानी अंधेज इनके स्वसुर की टकसाक देखने आया। बुन्दावन भी उस समय वही उपस्थित थे। जब किरानी अंधेज ने इनके स्वसुर से कहा—“हम तुम्हारा कारखाना देखना चाहते हैं कि इसमें कैसे छिन्के ठैपार होते हैं। बुन्दावन ने इस अंधेज किरानी को फटककर दिया और उसे टकसाक नहीं दिलाया। वह अंधेज गाराव होता हुआ चला गया।”

द्वयोम से कुछ दिन के उपरांत वही अंधेज किरानी काशी का कलक्टर होकर आया। इस समय बुन्दावन सरकारी खजान्नी के पद पर आसीन थे। साहूब बहादुर ने प्रथम साक्षात्कार के अनन्तर ही इन्हें पहचान लिया और बदला देने का उसने निश्चय किया। यद्यपि कविजल बलदा कार्य नहीं ईमानदारी सचाई और कसकरता से सम्पन्न करते थे पर जब बयसूर ही विरोधी बन बाय ठक किराने दिगो वज कोई बच सफटा है। आशिर एक आक बगाकर साहूब ने इन्हें तीन वर्ष के छिन्ने जस की सजा दी थी।

कुछ दिनों के उपरांत एक दिन प्रातः काक ही कलक्टर साहूब जेल का निरीक्षण करने गये। वहाँ उन्होंने कवि को एक कोठरी में पड़ावत लगाये भिन्न स्तुति पढते देखा—

हे हीनबन्धु दीपति कद्वानिधाननी ।

अब मेरी क्या कसो न हूँ तो बार क्या सखी ।

इस कविता को सुनकर अंग्रेज बहुत प्रसन्न हुआ और उसने इन्हें कागजपुस्तक मुक्त कर दिया । बुन्नाबन आधु कवि थे । इनके द्वारा रचित ग्रन्थ प्रथमनगर, तीस-बीबीसी पाठ बीबीसी पाठ सम्प्रसक्त अर्हत्पाठा केवली और बुन्नाबन विभास उप ग्रन्थ हैं ।

विनोदीशाल मी इस युग के यक्षकी कवि हैं । इनकी रचनाओं में बारहमासा नेमिपञ्चम नेमि विवाह, आदि रचनाएँ अधिक लोकप्रिय हैं । उपद्वारक के सिधे यम हुए अपने पति को राजकुल हावण माओ के रम्य प्राकृतिक चित्रण द्वारा निश्चित करने की चेष्टा करती हैं । नेमिपञ्चम राजकुल के राजात्मक कर्णों का वैराग्य के द्वारा उत्तर देते हैं । वास्तविक बहुत ही सरस है —

पिय सखीगो चैत-वसत सुहावनो फूलैनी बस सबै बनमाही ।

फूलैनी कामिनी जाको पिया घर, फूलैनी फूल सबै बनपाई ।

सकहिने ब्रज में बन में सब बाछ-गुपाल इ फुँवर कन्हारी ।

नेमि पिया उठ बाओ बरै तुम काहेको बरहो कोम हुआई ॥

बुधजन—इतहापुत्र नाम विरभीरम्ब का । ये जयपुर निवासी सप्तशेखराल जैन थे । इनका समय अनुमानतः १९वीं शती का मध्य भाग है । इनके द्वारा विरचित बार ग्रन्थ उपलब्ध हैं—उत्तारबोध बुधजन उत्तराई पंचास्तिनाय और बुधजन विवास । इनकी भाषा पर मारवाडी प्रभाव है । बुधजन उत्तराई सरस और नीति पूर्ण रचना है । इसमें देवानुराग घटक मुभाविनीति उपदेशाधिकार और विरामभावना व चार प्रकरण हैं । प्रथम देवानुराग घटक में कवि बुधजन ने वास्तव भाव की शक्ति बल भाव्य के प्रति प्रशंसा की है । यद्यपि बीतरागी प्रभु के साथ इस भावना का सामंजस्य नहीं बैठता तो भी शक्ति के अतिरेक के कारण कवि ने अपने को बास के रूप में उपस्थित किया है । आत्माकोचन के साथ विनद्वार के महत्त्व को व्यक्त करना कवि का लक्ष्य है । कवि कहता है—

मेरे बलगुन जिन गिनी मैं जीवुन को धाम ।

पठित उचारक भाष हैं, करो पठित को काम ॥

मुभापिन लख में २१ बोहे हैं, ये सभी नीति विषयक हैं । लोक-मर्त्या के रक्षण के लिये कवि ने द्वितीयपद की शायें बनी हैं ।

भापमल फल्लेखान के निवासी सिधई परधुपाम क पुत्र थे । इनकी जाति क्षत्रीय थी । इन्होंने मिड नगर में एह्वर संवत् १८१३ में बार चरित्र की रचना की है । सप्तध्वजन चरित्र शानकवा शीलकवा और पवित्रोन्नतकवा भी पद्यबद्ध रचनाएँ हैं ।

पतिन शालपन भावबराजपुर निवासी अष्टशालक थे । इन्होंने संवत् १८१७ में युष्मदेव व्यावसायिक उन्नीवद्ध मन्त्र १८०१ में सम्प्रत्य प्रभाव और अनेक पुत्राभा की रचना की है । कवि दीक्षतराम हाथरस ने रहने बाल पत्तिबाक थे । इनके पिता का नाम टीकराम था । इनका जन्म वि सं १८५५ में हुआ था । इनकी बनाई हुई छहमासा और पद्यबद्ध रचनाएँ प्रायः हैं । छहमासा भाव भाषा और अनुमति की दृष्टि से बेजोड़ है ।

मनराजाल कभीर के निवासी पत्नीशालक थे । इनके पिता का नाम कभीरीशालक और माता का नाम देवकी था । कभीर में गोपायदास नामक एक कर्मत्या सखन विवास करते थे । इनके अनुरोध से ही इन्होंने बीबीसी पाठ की रचना की है । इससे अनिरुद्ध इनके नैमिचक्रिका सप्तध्वजनचरित्र सप्तविपुला एवं विवाह सम्प्रदायक माहात्म्य भी उपलब्ध हैं । कवि इच्छिप्य न म १८२१ ज्येष्ठशुक्ल अष्टमी को बुद्धिप्रकाश भागवत भाष्य की रचना की है । इसमें ब्रह्म वैराग्य और नीति के विषय का सुन्दर प्रतिपादन किया गया है । बला और भुम का वास्तविकता तो बहुत ही सुन्दर हुआ है ।

बलप्रताप ने मिथ्याल सखन और बह्विधितास इन दो ग्रन्थों की रचना की है । बुद्धिप्रकाश के आरम्भ में कवि न जयपुर का इतिहास लिखा है । इस रचना में विविध आत्मिक विषय विमर्श सप्त-महाराष्ट्री छद्मरत्न तथा पद्यबद्ध भाव आदि की उपाति आदि विरचित हैं । इस रचना की समाप्ति कविचर न भाषणीय दुष्का हावली सं १८२७ में की थी ।

यद्यपि साहित्य के साथ-साथ हिन्दी यद्यपि साहित्य की भाषा भी जादिकाल में ही प्रचलित होती रही। आरम्भिक यद्यपि काव्य टीकाओं और कृतियों में मिलता है। १७ वीं शताब्दी के मध्यमाध में राजमल पाण्डे ने यद्यपि समसारा की टीका लिखी। इस टीका की भाषा ब्रजभाषा है। ऐसी परिस्थिति है।

बनारसीदास कवि होने के साथ-साथ यद्यपि लेखक भी हैं। आगरा में बहुत दिन रहने के कारण इनके यद्यपि भाषा ब्रजभाषा है। इन्होंने परमार्थवचनिका और उपादान-विमिश्र की चिट्ठी भी लिखी है। इनकी यद्यपि यद्यपि लिखित है भाषा का यद्यपि निबन्ध हुआ है और निम्नापन्न प्रायः विमुक्त ब्रजभाषा के हैं। संस्कृत के लिखित कर्मों और उद्योगों जैसे कुछ निम्नापन्न भी इनके यद्यपि में विद्यमान हैं।

जयसूराम श्रीमान् ने संवत् १७८ के आसपास "चतुर्विंश मुद्रास्नान चर्चा" नामक स्वतन्त्र यद्यपि यद्यपि कवि स्तोत्रों की हिन्दी वचनिकाएँ मिलीं। लेखक ने यद्यपि अति वैज्ञानिक विषयों को बड़े ही व्यवसायिक रूप से उपस्थित किया है।

वचनिकाकारों में पाण्डे हेमराज का नाम अग्रगण्य है। इन्होंने सप्तहवीं शताब्दी के अन्तिम पाण्डे में प्रबलनसार टीका पञ्च-स्तिनाय टीका तथा अस्तामर भाषा योग्यसार भाषा और यद्यपि की वचनिका में पाण्डे यद्यपि रचनाएँ मिली हैं। इनकी टीकाओं की ऐसी पुरातन तथा संस्कृत टीकाकारों के अनुसार अत्यन्त पर आधारी है।

अठारहवीं शताब्दी के मध्य में दीपकम् काशीबाबू का जन्म हुआ। इन्होंने प्राचीन यद्यपि का अनुवाद न कर स्वतन्त्र रूप से यद्यपि ग्रन्थ लिखे। इनकी अनुमन्यप्रकाश विद्विषास मुद्रास्नानेय आदि आदि रचनाएँ प्रसिद्ध हैं। यद्यपि निवासी पं बीरदत्त न पुष्पासब कृपाकोय पद्मपुराण आदिपुराण और बसुन्धी आकाशचार इन चार यद्यपि का यद्यपि अनुवाद किया। इनके यद्यपि का हिन्दी साहित्य के प्रसिद्ध इतिहासकार पं रामचन्द्र सुक्क ने अपरिभाषित बड़ीबोली का यद्यपि कहा है।

मुनि वैराग्यसार ने सं १७५९ में "आठकर्मनी १८ प्रहसि" नामक यद्यपि ग्रन्थ की रचना की है। ऐसी और भाषा दोनों पर अप्रगण्य या पूरा प्रभाव है। न के स्थान पर 'ज' दूसरे के स्थान पर 'जीव' का प्रयोग पाया जाता है।

१९ वीं शताब्दी के आरम्भ में मूढराज ने चरचा समाधान नामक यद्यपि ग्रन्थ लिखा है। यद्यपि इसमें विमिश्रित हुआ है। पर भाषा बड़ी बोली के अत्यन्त निष्ठ है।

संवत् १८२ में वैद्यमुक्त ने सप्तहवीं टीका और इनसे पहले दीपकम् ने वास्तव्य-भाषा-वचनिका लिखी। १९ वीं शताब्दी के मध्य भाग में 'जयच चरित' नामक भाषा यद्यपि अमर कस्यान ने लिखा। संवत् १८५८ में ज्ञानाश्व ने भाषास्नान लिखा। इनका यद्यपि विचलित और विचलितम्बु है।

१९ वीं शताब्दी में ही स्वनामधन्य आचार्य कल्प पं टोडरमल का जन्म हुआ। इन्होंने अपनी अग्रिम प्रथमा डाप जैनसिद्धान्त के गोम्यसार, अम्बिसार, आपनासार, भिक्षुसार और अत्यानुसासन आदि महत्त्वपूर्ण ग्रन्थों की हिन्दी वचनिकाएँ लिखीं। अनुवाद कार्य के अतिरिक्त आपने ब्रजभाषा भाषा में मोक्षमार्गप्रकाश की रचना की। यह मौक्तिक ग्रन्थ भाषा और विषय दोनों ही दृष्टियों से महत्त्वपूर्ण है।

१९ वीं शताब्दी में यद्यपि यद्यपि ने सर्वप्रसिद्ध वचनिका परीक्षामुख वचनिका इत्यसंग्रह वचनिका स्वामिरातिवैयानु प्रसा अष्टमस्यानि समयसार, वैवागमस्तोत्र वचनिका अष्टाष्ट वचनिका ज्ञानार्णव टीका अस्तामर चरित आचार्य पाठ अष्टमस्यानि का द्वितीय सर्ग की टीका पञ्चमरीता-वचनिका आदि ग्रन्थ लिखे।

२० वीं शताब्दी के आरम्भ में यद्यपि सदाशुभासन पं भागवत कल्याण जोहरीसाह साह, फतेहसाह पिबबह एवं पिबजीसाह आदि कई टीकाकार हुए।

वर्तमान में जैन संप्रदाय लड़ी बोली में उपन्यास आदि लिख्य यद्यपि आदि की रचना कर रहे हैं। जैनसंविद्योर का मनोरथी मुनि निम्न विषय का यद्यपि और पं योग्यसाह का सुशीला उपन्यास इस बीसवीं शताब्दी के आरम्भ की ओर रचनाएँ हैं।

हिन्दी जैन साहित्य का सर्वोत्थान —

१९ वीं शताब्दी में गंगा और यद्यपि यद्यपि लिखे यद्यपि १४ वीं शताब्दी की सप्तमेश रास सप्तमि समरा रास और यद्यपि रास प्रभु रचनाएँ हैं। १५ वीं शताब्दी में अष्टारज सप्तमेशीनि ने आराधना सारप्रतिबोध विषयमय या योग्यसाह जिन उद्योग

युद्ध के सिव्य और ठगकर मास्हू के पुत्र बिन्धूबनू ने ज्ञानपंचमी जयपई और न दयासागर मूरि ने धर्मदत्त चरित लिखा । १९वीं शती में ब्रह्म विनवास न आदिपुराण शैलिक चरित सम्मन्वयरास यशोवरास भनपास रास इतनपाकोय दयासायन-इतनपा सोखहकारन जन्मन पटी मोख सप्तमी निर्दोष सप्तमी तथा आदि ग्रन्थ रहे । इसी शताब्दी में चतुश्मरु ने नमीस्वरणी और धर्मदास ने धर्मोपदेश आशकाचार रचा ।

हिंदी जन साहित्य के विकास के सिधे सत्रहवीं शताब्दी विषय महत्व की है । इस शती में गद्य और पद्य दोनों में साहित्य किता दया । महाकवि बनारसीदास स्वयंभू और राममरु जैसे व्यष्ट कवियों को उत्पन्न करने का गौरव इसी शती का है । इनके अनिरिक्त निमुनरास हेमविजय भूवरपास और उदयरासपति की रचनायें भी नम गौरवपूर्ण मही हैं । यह कलकों में पाये राजमरु एवं अकराज की रचनायें प्रमुख हैं । राजभूषण ने लोकनिराकरण रास ब्रह्मस्तु ने पावननाथ रास मुनि कल्याणकीर्ति ने होमी प्रबन्ध नयनमुख न मेघ महोत्सव हरिकण्ठ न हरिकण्ठ स्वयंभू ने परमाश दोहा रासक परमार्थ गीत परब्रह्म गीतपरमार्थी पञ्चमरु ने मिमास रासो रायमरु ने हनुमन्त तथा प्रचुम्भ चरित सुवर्धन रासो निर्दोष सप्तमी उदयपा नमीस्वरणी भीपास रासो मविष्यदत्त तथा निमुनरास ने अनित्यपचास प्रस्ताविक बोधे, पदद्वयवर्णन और कुत्तर कवित बनारसीदास ने बनारसीविकास नाटक समयसार, सर्वकथानक नाममात्रा कल्याणदेव ने देवराज बन्धराज जयपई, मास्केन न भोज-प्रबन्ध पुरन्दर कुमार जयपई, पाच विनवास ने जन्मचरित ज्ञानसूर्योदय पाचहैमराज ने प्रबन्धमार टीका पचास्तिनाथ टीका भाषा नकतामर, विद्याकमरु ने भयवर्ती गीता मुनि काव्य ने रावन मन्दोदरी सबाह, मुखमूरि न दोहासागर, भूषणमरु ने अजनामुखरी सबाह मानसिख ने भाषा कवि रसमञ्जरी वैद्यदास न जय प्रकाशिका जटमरु ने बावनी गीता बाबल की बाल प्रमविकास चौपई, हृदराज ने हृदराज ज्ञानभूषण ने बावीस्वरदाग, मटारक नरदकीर्ति ने नमीस्वर चन्द्रायण बह्म न पञ्चविजय बोध समयमुखर गणि न मुगावती चरित कुराकान मणि न मावबलक चौपई एवं ब्रह्मरायमरु ने भीपासरास की रचना की ।

अठारवीं शताब्दी में हेम न छत्र मास्किना केसरकीर्ति ने गाय रत्नाकर, विनयसागर न अननार्थ नाममात्रा कुत्तर कुशाक न कल्पित अदधिष्णु, मान न सयाग हाविशिका कवि विनोद ने कुत्तर पर उदयचन्द्र न अनूप रसास उदयराज न ईश विपईकी प्रबन्ध मानसिह विजय गच्छ ने राजविकास सुबुद्धि विजय ने प्रतापसिंह का गुण वगल अपरूप न भावदेव मूरि रास कर्मवीरकमन काकजान धर्मसिंह ने कृष्ण किता समरमने रसमञ्जरी रामचन्द्र ने रामविनोद वीरचन्द ने ईशमार बाह्यत्र की भाषा बचनिका जयवम ने छानुन प्रदीप रामचन्द्र न सामुग्रिक भाषा नयराज ने सामुग्रिक काकचन्द ने स्वरोदय भाषा टीका रत्नसकर न रत्नपरीक्षा छट्ठीचन्द्र ने आषाढ पञ्चक अतक न उदयपुर पञ्चक चित्तीरपञ्चक अनरूप विजय न मृनामद वर्णन उदयचन्द ने बीवानर पञ्चक भुमवास ने मरीच विजय न हृदय बावनी विजय न वैद्य बावनी जिनहृदय ने अकराज बावनी कर्मवीरकमन हेमराज बावनी जिनहृदय ने उपदेश छत्तीसी सवैया जैसा मयवतीवामन ब्रह्मविकास घानतराय ने बचविकास ज्ञान विकास विरोमणि रास ने धर्मसार, बुलाकीदास न महाभास प्रमोतर आशकाचार, प त्यामकास न सापारिक पाठ विनोदीकाक न भीपास चरित प कर्मवीदास ने यशोवर चरित धर्मप्रवाच प शिवकास न कर्षा सागर, भूवरदास न पार्ष्णपुराण जैनधरक परब्रह्म, ज्ञानलघन न ज्ञान्य बहत्तरी यथाविजय न जयविकास विनयविजय ने विनयविकास विनयसिंह न त्रिनाथदास मन्नाहाविराट राविमोक्षण तथा मनाहरकास ने बचपरीक्षा ओचराज मोदीका न सम्मन्वय चौमुदी कुशाकचन्द काका न हरिकण्ठपुराण पद्यपुराण उत्तरपुराण स्वयंभू न नाटक समयमार की टीका प शीकतराय ने हरिकण्ठ पुराण की बचनिका पद्यपुराण की बचनिका आदिपुराण की बचनिका परमायप्रकाश की बचनिका भीपासचरित त्रिनाथोद कल्पमरु ने विशोक वर्णन जगतराज न ज्ञानविकास सम्मन्वय चौमुदी पचनन्द पचीसी ववीसिंह न उपरप-सिद्धान्त रत्नमात्रा जीवराज न परमायप्रकाश की बचनिका ताराचन्द न ज्ञानाचर विरहमूय मटारक ने विनयचरित हरचन्द न भीपास चरित जिनराममूरि न सीमाय पचीसी धयमन्दिर गणि ने प्रबोध त्रिनाथमणि हृद विजय गणि ने कल्पमूर की टीका ज्ञानविजयपति ने भक्त्य चरित काकवर्धन न उपपरी ग्रन्थ टीकम ने जगुर्दया जयपई, कल्प रवि न चन्द्रपुराण ब्रह्मविनवास ने जन्मस्वामी चरित जयवकीर्ति न धर्मरासो एवं परिमरु न भीपासचरित की रचना की है ।

उत्तीसवीं शताब्दी में टोडरमल ने शोम्पटसार की बचनिका भिलोकरसार की बचनिका कम्पिसार की बचनिका उपन-
सार की बचनिका अरमानुसासन की बचनिका मोक्षमार्ग प्रकाश अथचन्द्र ने सर्वाधिकारी की बचनिका इत्युत्तर की बचनिका
स्वामी कर्तिकेयानुप्रसा की बचनिका आत्मस्वाधिसार की बचनिका परीक्षासूत्रबचनिका बेवामस्तोत्र बचनिका अष्ट
पाद की बचनिका ज्ञानार्थ की बचनिका मन्त्रारम की बचनिका बृहद्वाचनिका ने बृह्वाचन विज्ञान अनुविधि विनपाठ-
पूजा तीस चौबीसी पूजापाठ, मूलर भिन्न ने पुस्तार्थ सिद्धिबचनिका वर्षा समाधान बुधन ने उत्तरार्थ शोध बुधन उत्तरार्थ,
पंचास्तिकाय-आपा बुधन विज्ञान वीचन्द्र ने ज्ञानार्थम् अनुभव प्रकाश अनुभव विज्ञान अरमानुकोन चिन्तिका परम-
हमपुत्र स्वस्मान् अस्मान् पञ्चीसी ज्ञानामन्त्र ने ज्ञानविज्ञान समय उत्तर रंगविजय में यज्ञ कृष्णविजय या विज्ञान
ने स्वरोदय टोकरन्त्र ने उत्तरार्थ की भुतसागरी टीका की बचनिका सुषुप्तिउत्तरिणी नवमक विज्ञान ने विमयुज विज्ञान
नानुक्रमार चरित श्रीनन्दार चरित बन्धुस्वामी चरित डाकुराम ने सुकेशेव आचकाचार, सम्पत्प्रकाश पुनार, सेवापन
न हनुमन्चरित आश्विनपुत्र पुत्र अविष्यवत् चरित बैबीदास ने परमानन्द विज्ञान प्रबचनसार टीका चिन्तिका
बचनिका चौबीसी पाठ मारामन्त्र ने चारुत्त चरित उत्तम्यसन चरित बालकना श्रीकृष्ण रामोन्नम कना गुडावपन
ने चिन्तिकाय धार्तरि ने सुवृद्धिप्रकाश मन्त्राला छावडा ने मूलाचार की बचनिका मन्त्राला धामाकर ने
चरितसार की बचनिका मन्त्रमन्त्र ने चौबीसी पूजा पाठ, नेमिचन्द्रिका उत्तम्यसन चरित उत्तरार्थ पूजा कर्कसोत्प्रेष
रत्नमाला चरण चरित विमलनाथ पुत्र चिन्तिका विज्ञान सम्पत् कौमुदी आगमसूत्रक अनेक पूजा एवं चेतनविजय
ने सप्तपिण्ड अरमानुकोन नाममाला मेघराज ने कृष्णप्रकाश उद्यमचन्द्र ने कृष्ण प्रबन्ध उत्तमचन्द्र ने अज्ञकार आसम नंदा
सना कल्याण ने अज्ञ चरित अज्ञ कना ज्ञानसागर ने माछा पिण्ड कापोदीपन पुरवेवेष वर्णन अज्ञ चौपाई समावे-
चना निहाल बागरी मूककचन्द्र ने वैद्य-वृद्धास मेघ ने मेघ विनोद मेघमाला रंगाराम ने शोभित्य राजमाला सूत्रप्रकाश
मानविज्ञान चेतनसुदास ने उत्तमकोटी की भाषा टीका रामचन्द्र ने अथर्वविद्या अनुभाषी उत्तमकुमार ने उत्तमपरीक्षा वृ-
न्त्रिजय ने कापरडा कल्याण ने पिरलार सिद्धाचन्द्र ब्रह्म मन्त्र विजय ने आचनगर वर्णन यज्ञ मन्त्र ने मेकटा वर्णन पौर
बन्धन वर्णन धोमल वर्णन रघुपति ने ज्ञानसार बागरी निहाल ने ब्रह्मबागरी चेतन ने अम्यरम बाणवर्णी सेवापन छाह ने
चौबीसी पूजा पाठ, यति कुरालचन्द्र यति ने विनवाणी छार, हरिचरणय ने छात्र बुधमाला बेवामिदेव स्तन अनाकल्याण
पाठक ने छात्र प्रतिष्ठाव विधि आचक प्रतिष्ठाव विधि एवं विजयकीर्ति ने अथर्व चरित की रचना की है।

विजय की २ वीं शती के प्रारम्भ में एवं ई. सन् की १९ वीं शती के अन्त में पं. सुधासुत ने उत्तमकरव्याचकाचार की
टीका समयसार की टीका निरल पूजा की टीका आगमचन्द्र ने ज्ञान सूर्योदय उपवेश सिद्धाव रत्नमाला अतिरमय आचकाचार
टीका प्रमाण परीक्षा टीका नेमिनाथ पुत्र अविष्यवत् चरित अज्ञमाला मुनि आत्मपन ने ज्ञान उत्तरार्थ उत्तमविर्णय प्रसार
मन्त्रातिरिक्त आस्कर, अस्मान् राम ने ज्ञान परीक्षा अनुमन्त्री आचकाचार टीका वर्षसागर और योगसार, छत्रपति ने
ब्रह्मसूत्रप्रमाण मनमोहन पञ्चासिका उत्तम प्रकाश और विज्ञान प्रमाण मन्त्रारम ने योगसार बचनिका मन्त्रोत्तरचरित और विज्ञान
छार पूजा एवं नाचपन दोषी न सुकुमार चरित सिद्धिप्रिय स्तोत्र महीपाठ चरित उत्तमकरव्याचकाचार की टीका, अथर्व
रत्न की टीका वर्णनसार टीका परमाणप्रकाश टीका किसी है। हिन्दी जैन साहित्य के विकास का यह नम उत्तरोत्तर
विस्तृत होता जा रहा है। चौसवीं शती में अनेक विद्वान् इस साहित्य की सेवा में सक्रम हैं।

संक्षेप साहित्य

- (१) देखें—अन्त्याबाई अधिनन्दन ग्रन्थ के अन्तर्गत डा. ज्योतिप्रसाद जैन का 'हिन्दी की जैनगी अपभ्रंस' शीर्षक निबन्ध
पृ. ४६९
- (२) विशेष जानकारी के लिए देखें—माधवी बाह्यम भाग १ के अन्तर्गत डा. एच. एच. जैन का "अपभ्रंस साहित्य"
शीर्षक निबन्ध पृ. १११-११७
- (३) जा मति पाछह उपजह, सा मति पहिली होइ।
मुंनू मगह मुनाकह, विमान न बेहइ कोइ ॥
अह यहु पवनु जाहयो बहपुत्र इच्छु सरीह।
अनजि विपनी चित्तवह, जवन पिपाह कीह ॥ हिन्दी साहित्य का संक्षेप इतिहास पृ. ११

- (४) रेवें—हिन्दी जैन साहित्य परिषदीयन भाग २, परिशिष्ट पृ० २१८.
- (५) वही पृ २१९.
- (६) हिन्दी जैन साहित्य का संक्षिप्त इतिहास पृ ६७
- (७) हिन्दी जैन साहित्य का इतिहास—य नाथूराम प्रेमी पृ १५
- (८) बंजनामुन्दरी रास की प्रति जैन सिद्धान्त भवन, आरा में सुरक्षित है ।
- (९) हिन्दी जैन साहित्य का संक्षिप्त इतिहास पृ० ११७
- (१०) बनारसी माममासा पद्य १७१-१७२ प्रकाशक बीरसेवा मन्दिर, दिल्ली ।
- (११) बड़े कथानक हिन्दी प्रन्वरत्नाकर कार्यालय सम्बद्ध, से प्रकाशित है ।
- (१२) जैन शतक पद्य ६५
- (१३) हिन्दी जैन साहित्य परिषदीयन प्रथम भाग पृ १७३-२६ तथा आमेर शास्त्र मन्दार के वर्षों का प्रचस्ति-संग्रह प्रस्तावना भाग पृ १७-२२
- (१४) रत्ननाभो और कवियों की विशेष जानकारी के लिए देखें—मुन्दावन विशास की प्रस्तावना आद्योपान्त तथा नाथूराम प्रेमी का हिन्दी जैन साहित्य का इतिहास पृ ६०-८
- (१५) प्रेमी जनिमन्दन संग के अन्तर्गत जैन सिद्धान्तभवन आरा के कुछ हस्तलिखित हिन्दी ग्रन्थ पृ ५५ तथा हिन्दी जैन साहित्य परिषदीयन भाग २ का परिशिष्ट पृ २१५ ।

आणंदा

(सौ०—डा० हरिदाशरामा "हरीश" एम ए डीफिल)

विषय की दृष्टि से हिन्दी साहित्य के आदिकाल की हज़ार एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण रचना—आनंदा—उपलब्ध हुई है। रचना अप्रकाशित है तथा इसकी एक प्रति अविधाय क्षेत्र कमेटी महावीरजी भंडार जयपुर के अनुसंधान विभाग में सुरक्षित है और एक प्रति अमय क्षेत्र प्रकाशय बीकानेर में। केवल को इस ग्रंथ की मूल प्रति भी अमरचंद नाहटा द्वारा मिली जिसके लिए यह उनका पूर्ण आभारी है।

प्रस्तुत रचना का नाम कवि ने आनंदा रखा है जो आनंद शब्द का राजस्थानी रूप है। पूरी रचना में प्रत्येक छंद के साथ-साथ कवि ने आनंदा छंद का नियोजन किया है। रचना का विषय अभ्यास है। अद्यावधि प्राप्त रचनाओं में आनंदा का विषय विवेचन मानस में आनंद का स्फुरण करता है। बीच-बीच में अत्यन्त परमात्मा तथा सद्बुद्धियों का अभ्यास की ओर उत्तमन करना ही आनंदा की मुख्य संवेदना है। आदिवास के अपभ्रंस जैन साहित्य में जिस प्रकार मुनि रामसिंह की कृति-मातृह बोहा—मिलती है ठीक इसी प्रकार की आध्यात्मिक रचना आनंदा है।—अप्या बुझिअ परमपद को हरदाविउ घेउ—अपनी आत्मा को समझो आत्मा ही परमात्मा है उसका निवास घट-घट में है अस्थान नहीं। तीर्थ यात्रा करना व्यर्थ है, यदि मानवताओं को कवि ने इस आध्यात्मिक काव्य में बांटा है।

इस कृति में रचनाकार के नाम पर मतभेद है। पर काव्य का अध्ययन करने पर यह प्रश्न हल हो जाता है। आनंदा छंद का बहुत बार प्रयोग होने से भी कस्तूरचन्द कासजीबाब ने अपने लेख में कृति के रचनाकार का नाम आनंद ठिकक बताया है। अपने मत की पुष्टि के लिए उन्होंने आनंदा छंद के बार-बार हुए प्रयोग तथा—मुसतह आनंद उल्लेख हैं, मस्तक जान ठिकक—आदि बातों को ही मूल में रखकर यह नामकरण किया है। जो इस पंक्ति को पढ़कर तो इस आनन्द ठिकक नाम के स्वान पर जान ठिकक (पाय ठिकक) नाम भी बिया जा सकता है क्योंकि आनन्द ठिकक से जान ठिकक की संपत्ति ठीक बैठती है। पर इसका परिहार श्री अमरचन्द नाहटा ने निम्न पद्य से कर दिया है—

आरम्भ— निबार्नय साणंदिजियु सयक हूखो (६)

महार्णवि घो पूषाम्भ

आनंदा गयनमडल थिरहोइ आनंदा ॥१॥

अंत— महापादियइ बास्मिय

आनंदा जिनि हरदाविउ घेउ आनंदा ॥४१॥

महावि बेउ आनंदा

आविउ अण्ड महार्णवि बेउ आविउ बाण्ड मेउ आनंदा ॥४२॥

इस निष्कर्ष से उन्होंने इसके रचयिता का नाम—महार्णव वेउ (सहार्णव वेउ) किया है। यह नामकरण कहाँ तक सही है बहुत निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता परन्तु नाहटाजी का यह मत बहुत समझ है कि अर्थार्थ के मिश्र हो। जो भी हो इस सम्बन्ध में रचयिता का नामकरण सर्वोत्तम से परे नहीं कहा जा सकता।

रचना के रचयिता की मति इसकी माया और रचनाकाफ भी सर्वोत्तम भासा नहीं है। श्री कासजीबाब ने इसकी भाषा को अपभ्रंस कहा है, तथा इसका रचनाकाफ १२ की सताब्दी बताया है। परन्तु इसकी भाषा वास्तव में प्राचीन राजस्थानी है और रचना की भाषा को देखकर यह कहा जा सकता है कि यह १३ की सताब्दी की रचना होगी क्योंकि इसमें अपभ्रंस का जन-भाषा के साथ सुन्दर समन्वय स्पष्ट होता है।

१—देखिए बीरवासी वर्ष ३ अंक १४-१५ पृ. १९७-१९८ की कस्तूरचन्द कासजीबाब का लेख।

२—वही वर्ष ३ अंक २९ पृ. २८१ पर नाहटा जी का लेख।

३—वही वर्ष ३ अंक १४-१५ पृ. १९८।

आत्मा का सुखरश्मि प्रस्तुत करता हुआ कवि आत्म में ही मनुष्य को उसकी ऊँचाई पहिचानने की प्रेरणा देता है। शरीर से वह निराल ब्रह्म है। पाप में स्थित मनुष्य के लिए आत्मा की पवित्रता अत्यावश्यक है। पाप यन्त्रमय शरीर को आत्मज्ञान के धाबुन से ही मोकर स्वच्छ किया जा सकता है। अतः पाप मरु को ज्ञान सरोवर में अबगाहन करके छुड़ाना चाहिए —

मिथि भरि पाठमनु, मूढा करहि सन्हाणु
धैर्य काग बिस्महि आर्जवा दे किम जाय सन्हाणि
ज्ञान सरोवर भूमि जल, मुनिवर करह सन्हाणु
अदृढ कमलस धोबहि आनवा दे नियहा पाहु शिवाण

इन भावनाओं में पाहु बोलों से पर्याप्त धाम्य है। इनको बेसकर यह कहा जा सकता है कि कवि पर सं० १ में विरचित पाहु बोलों काव्य का पूरा पूरा प्रभाव पड़ा है। और यह भी कहा जा सकता है कि पाहु बोलों ही इस रचना के मूल में रखी हैं।

रचनाकार ने मुश् की महत्ता पर प्रकाश डाला है। गुह ही एक ऐसा साधन है जो आत्मा से मिला सकता है। मुश् भी ऐसा ही समुद्र है। कुमुद में इसी अमरता नहीं हो सकती। सच्चे मुश् की दृष्टि में सम्पूर्ण होता है और वह आत्म स्वस्व को जानता है और उसी अस्मानात्म में रंगा होता है। पाहु बोलों की इन—

गुह विजय मुश् हिमकिरन् मुश् बीजत मुश् देत ।
अस्मान् परपरह जो हरिसावह नेत ॥

पंक्तियों की ही भाँति निम्नांकित पद्य बेकिए—साथही पाहु बोलों के उक्त बोले से इन पंक्तियों को दिखाइए —

मुश् विजयत मुश् सिद्ध सिद्ध मुश् रणगतयसाव ।
घो वरसावह अस्मत्त आर्जवा मन्त्रक पावह पाव ॥
कुमुद प्रिय सिरण जलहु तीरव काहु मनेहु
वेध सचेयन् सचगुह जो हरिसावह मन्

× × ×
सुलसह आणव उस्मत्तह अस्तकि पा सिद्ध
मुकुटमणि चिर सोहवहि आनवा साहु मुश् पाकठ आमु
समरत भाव रमिमा अया देलह सोहि
अस्मत्त आनव परलह आणवा करहि विराजत होहि ।

बहुत उक्त रचना में जो आर्जवा अस्व बार-बार आया है उसके लिए यह भी कहा जा सकता है कि आर्जवा अस्व के बार-बार प्रयोग के लिए यह भी समझ हो कि कवि ने उसे मन या जीवन का प्रतीक माना हो—

जानव के कामी—मन अर्थात् है आनवा । या है आनव के प्रतीक—मन ! या है साकार जालव ।

इस प्रकार रचना में आर्जवा अस्व के बार-बार सम्बोधन के लिए ये अर्थ भी समझे जा सकते हैं।

टीकों में कवि की अंठा नहीं। टीका करके व्यर्थ समय नष्ट करने से पूर्व ही कवि मनुष्य को अपने जट की धोम करने को रहता है। उसे कुत्तों पर भी विश्वास नहीं —

अदृढ सदृष्ट तीरव परिमर्द मूढा मरह अमनु
अपविन्तु ण आर्जहि आर्जवारे नटमहि वेध अर्जव

अतः कट में निवास करने वाले जलत दोषों की पहिचान कुमुद नहीं करा सकता। वह तो दर्शनों में ही डुल है। उसकी दृष्टि ही मिथ्या है—

सुप्तह हिपह नकमलह अस्तकि जयवह मुश्
अणानु बडावह नहु हि पाह आर्जवा मिच्छादिटी पोपु

कवि का काव्य प्रवाह अस्मात्त के महात्म्य जैसे तारों की व्याख्या करने में स्पष्ट होता है और रचनाकार स्वयं इस विषय में सुन्दर बसता प्रतिपादन करता है। जिस नीति है विश्राम्य की उपासना महात्म्य की पूजा बिना नहीं हो सकती काहे की शरीर का लक्षण धोषण काय अथ आधि द्वारा चितनी ही सिद्धि कर्यों न वे कटा कथा न बडाए, कर्पां सर्वां गमी मोन मोन त्यागकर व्यर्थ भ्रम करे पर महात्म्य को समझे बिना सब व्यर्थ है। यमन मंडक सभी स्थिर हो सकता है जब भीम

मुर्खों की सम्मरु प्रकार से रक्षा हो । अप-सप स्यात् समझकर मन की झुझि की पाय । विद्यामन्त्र जो सभी छरीटों में स्थित है उसे समझा जाय —

विचार्यन्तु सोर्णन्तु विष्णु सयस छरीरई सोई
महाभक्ति सो पुत्रियई आर्णवारे यनयमर्द्धन्तु विर होई
× ×
केह केस लुषावहि केह छिर वटमार
अप्या विष्णु न आर्णहि आर्णदारे कि मया बहि मयपाह
तिणी काळ बाहिय छहि, छहहि परस्सह भाव
बंछन आर्णहं बाहिरउ आर्णवारे भरिछए जमवानु
पाणि माहि भोग्यन्तु करहि पाणिउ गासु निरासु
अप्य माहव आर्णहि आर्णवा विहवाह जम पुरिवासु
× × ×
बापु अपह बहु सक्तपई सो वि न कम्महमई
एक समस अप्या मुजह आर्णवा जत्तह पाणिउ देई
अप्या संजम सीस सुभ अप्या बंछपजानु
बउ छउ संजम देउ मुक आर्णवा सो पाविहि गिवाजु

और कवि इस आध्यात्मिकता को महानन्त्र के निवास स्थान तक के बाटा है । भाषा की सरलता रचना की बीधिमयता, लोक भाषा मूलकता, सच्च यथन तथा प्रासादिकता वृष्टस्य है । रचना में एक लाक्षणिक के साथ-साथ अर्थ मानीर्म्भी भी है । कवि ने निर्वाण की प्राप्ति कप्तने वाले महानन्त्र का निवास स्थान कितने मर्मकथन द्वारा सम्पन्न किया है —

विमवह सानर कडमहि कुमुम परियन्तु होई
तिहुं देख मइ बसह विज आर्णवा विरवा बूसह कोह
हरिहरार्णन्तु विधि बनही मनुबुद्धि सखितव जाई
मप्य छरीरई सोवसह, आर्णवा जीबहि वृद्धि पसाई

पूरी रचना द्विदोका छन्द में लिखी गई है तथा कुछ छन्द ४४ हैं । कवि ने भाषा प्राचीन राजस्थानी बत बोली ही रखी है और १३ भी छटावली के बास पास की रचना होने से उस पर अपभ्रंश के शब्दों का प्रभाव सर्वत्र परिलक्षित होता है । ज्ञान जैसे क्लिष्ट विषय को कवि ने बड़ी सरल सम्भावनी अनुप्रासादिकता तथा कोमल एवं प्रासादिक पद्यावली में समझाया है । उसके उपदेश का व्यक्तित्व स्थल स्वक पर स्पष्ट होता जाता है, जो रचना का महत्त्व और नी अधिक बढ़ा देता है ।

इन बातों के साथ साथ अत में कर्मों के बोधों को बतने के लिए रचना को गेज पाठ करने का वादेस किया है —

पडह पडावह अपचरह नव छिमपुरि जाई
कम्महजम भउं निररुजनि आर्णवा भवियण हियर समारै

उक्त पद भरत बाक्य के कम में प्रह्वन किया जा सकता है । निष्कर्षतः यह कहा जा सकता है कि रचना सर्वांग सुन्दर और शान्तिमूलक करनेवाली है । रचना का मूल पाठ लेखक ने अमय जैन धर्मात्म्य बीकानेर से सप्तकन किया है । वही यह पाठ ज्यो का त्यो प्रकाशित किया जा रहा है । इसमें सम्पादन के नाम पर लेखक का अधिक कुछ भी नहीं है । भाषा है विज्ञान, इसका वैज्ञानिक रूप से सम्पादन प्रस्तुत करेंगे—आमबा का मूल पाठ अप्राप्ति है —

— आर्णदा —

विद्यावन्तु सार्णव विष्णु, सयस छरीह हंसो
महाभक्ति सो पुत्रियह, आर्णवा यनयमर्द्ध विर होई ॥ आर्णवा ॥ १॥
बापुनिरजन अप्यसिउ अप्या परमार्थन्तु
मूढ के वेजण पुत्रियण आमबा गुब विष्णु मूलज अनु ॥ आर्णवा ॥ २॥
अट्ट छट्ट तीरप परिममह, मूढा मरहि जमनु
अप्या विष्णु न पावह कटमहि देउ आमनु ॥ आमबा ॥ ३॥

भीतरि भरित पाषाणसु मूढा कहि बलाणु
 बी मछ जाया भिति सह आचरा ते नित्य जाहि बलाणे ॥आचरा ॥४॥
 साणु सरोवर अमिय जल मुनिवर कहि सजाणु,
 अट्टकम्ममल बोवहि आचरा थियवड पटु पजसाणु ॥आर्जवा ॥५॥
 बेणी समम जलमरतु जणि जलपय देहु
 शाणुनि हित तपु जासि करि आचरा कम्मपडसकत सेउ ॥आर्जवा ॥६॥
 सत्त पडतो मूढे कह प्रेम पूजण विवहार ।
 काइ आचरण पुनीयइ आर्जवा नाही मोखबुवार ॥आचरा ॥७॥
 बसवत संजमसीक पुन सहइ सहवय भार
 एक न जाणइ परम कळा आर्जवा अभिहइ बहु संसार ॥आर्जवा ॥८॥
 कहि केत लूचकेहि केह सिरि जट-माव
 अप्पा बिजु न ध्यावहि आर्जवा किम पावहि मवपाव ॥आर्जवा ॥९॥
 तिथि काळवहि रिजसहि सहहि पटीसह माव बोसण
 जाणह बाहिरत आचरा पारे सहइमकाळ ॥आचरा ॥१॥
 पावि मासि मोयणु करहि, पाविउ पासु जियामु
 अप्पाछाह न जाणहि आर्जवा छिहमइ जमपुरिवासु ॥आर्जवा ॥११॥
 बाहिर किम जरेवि मुनि स्वइ मूढ पिबितु
 अप्पाएककु न जाणहि आचरा सिवपुरि जाहि निचंतु ॥आर्जवा ॥१२॥
 बिजवर पुजवइ सुव अणहि सत्तसयण कराय
 अप्पादेउ न बिबही आर्जवा ते पार जमपुरि जाहि ॥आचरा ॥१३॥
 जाणि ससिद्धिहं साईयउ जरिजिय संसारहि
 मोखमहापुरि नीयवउ आर्जवा मवबुह पाविउ देहि ॥आर्जवा ॥१४॥
 जिणु असमयु वि मुनि अणइ तारण मस्कण होइ
 माउवि छिहयण अजित आर्जवा अप्पा करइवहोइ ॥आर्जवा ॥१५॥
 बिमि बइसानव कइमइ, जुमुमइ परमस होइ
 तिम बोझु बिब सहिजित विरळा मुसइ कोइ ॥आचरा ॥१६॥
 बब बिह्वउ देहसिद्धि भिम्मक मरुह बिहीणु
 कमनिमि बके जकाविनु जिय आचरा न बि तसु पाउ न पुण्य ॥आर्जवा ॥१७॥
 स्वर्ग यंत्र रस बाहिरत कम बिहीणु सीह
 जीउ छीरइ भिण्णुकरि आचरा सह मुव जाणइ कोइ ॥आचरा ॥१८॥
 देउ सचरण छाह इति भियइ पर विवहार
 एक समइ ध्यावणसेव आचरा बइइ कम्म पयाव ॥आर्जवा ॥१९॥
 जाव जपइ बहु उउ तावइसो बिब कम्मजवेइ
 एक समइ अप्पापुनइ आचरा जउवइ पाणी देइ ॥आर्जवा ॥२॥
 सो अप्पा सजम सीक पुणु अप्पउ बंसजणाणु
 बरउउ सजमु देउ मुव आचरा जो जिय सासवि छाव ॥आर्जवा ॥२१॥
 परमपउ जे जाणहि सो सजउ विवहार
 समिनुबोवहि बाहिर आचरा कणु जिणु गहिमपयाव ॥आचरा ॥२२॥
 माव अप्पा कुल जाति बिजु जउ तसु रोणु न उउ

संनिद्रुषिभिहि जाभीइ आर्णवा सवमुब नरइ सुमाउ ॥आर्णवा ॥२३॥
 परमान्तसरोवरइ, जे मुषि नरइहि पनेसु
 अमिय महराउ जइ पियहि जाणवा गुरु सामिहि उपवेसु ॥आर्णवा ॥२४॥
 महि सारइ रमहिहि रमई जने बकहिह होइ
 जाणबजेण नि ठे भिक्षुनि जाणवा सिधपुरि पियवाहोइ ॥आर्णवा ॥२५॥
 सिक्क मुनई सवमुब मणई परमापद सहाउ
 परमजोति तसु जस्ससइ आर्णवा करइ जु निम्मल माउ ॥आर्णवा ॥२६॥
 इयियमसु विजोहिमउ जेतनु नइ उपवेस
 उचउ करउउ नारीउ जाणवा सुण जाणवेस ॥आर्णवा ॥२७॥
 समरउ जाणिहि रंगिया जप्पा देवउइ सोइ
 उप्पउ जाणई पसहणइ आर्णवा करइ निराखंन बासु ॥ आर्णवा ॥२८॥
 बयडुमात्थकि जेन सिह केउरि करइ पहाइ
 परम समाहि न सुस्सई आर्णवा एहियउ इइ बिरकाव ॥आर्णवा ॥२९॥
 पुम्पकिअ मककि पुरइ जवउ न होयइ देइ
 जप्पा जप्पु मज्जु एयिया जाणवा केवलजाणु हवेइ ॥आर्णवा ॥३०॥
 देव बजावति बुद्धमी बुचइ जि बस मुट्टि
 इइ फणिय विजग्गइ जाणवा सिचिउ सहिबार ॥आर्णवा ॥३१॥
 केवलजाण नि उपग्गइ सवमुब बचन पसाइ
 जगु सचराचर सो मुनइ आर्णवा एइएउ सइअ सयाइ ॥आर्णवा ॥३२॥
 सवमुब तात्थपाईयइ सुगति दिया नर बासु
 सामुर निनु निनु भाईयइ जाणवा जवजनि हियइ उरामु ॥आर्णवा ॥३३॥
 गुरु विगवइ कुण सिउछिउ गुरु एयजत्तयसार
 जो हरिछावइ जप्पपर जाणवा भवजनि पावइ पाइ ॥आर्णवा ॥३४॥
 जिनि सिउ जवहु तीरण काइ मनेहु
 देवउजेतन सत्थमुउ जाणवा जो हरिछावइ जेउ ॥आर्णवा ॥३५॥
 मुनइ मुमावइ जाणहुवइ सो गव सिवपुटी जाव
 कम्महणन मउ बिरदलण जाणवा गोपाकहियसमाइ ॥आर्णवा ॥३६॥
 सुगताइ जाणव उस्ससइ मस्तकि ज्ञान टिलक
 मुजु मणिहि छिउ सोहवइ जाणवा माहु पोपाकहि जोइ ॥आर्णवा ॥३७॥
 —हरीयडा वा—मसुकि उग्गइ सुक
 अणरमु नइइ नहु हीयइ जाणवा भिण्णविभिहि जोय ॥आर्णवा ॥३८॥
 हीबोळ— ————— मुजिजाउ
 —महापवि इइ नात्मियउ जाणवा जिनि हरिछावइ जेउ ॥३९॥
 ————— पाणि देउ जाणवा
 जणिउ मणइ महानदि देउ जाणिउ जाणहमिउ ॥आर्णवा ॥४०॥

जैन व्याकरण साहित्य

(सो०—प्रो० नैमिचन्द्र जैन, एम० ए० ज्योतिषाचार्य आद्य)

भाषा के शुद्ध ज्ञान के लिये व्याकरण ज्ञान परम आवश्यक है। वातु और प्रत्यय के संस्लेपण एवं विस्लेपण द्वारा भाषा के आन्तरिक बटन का विचार व्याकरण साहित्य में ही किया जाता है। सभ्य और कर्णों का सुव्यवस्थित वर्णन करना ही व्याकरण का उद्देश्य है। व्याकरण सभ्यों की व्युत्पत्ति और उनके निर्माण की प्राजपत प्रक्रिया के रहस्य का उद्घाटन करता है। यह ध्वनों के विभिन्न स्वरों के भीतर जो एक मूल संज्ञा या वातु निहित रहती है, उसके स्वस्व का निश्चय और उसमें प्रत्यय जोड़कर विभिन्न सभ्यों के निर्माण की महनीय प्रक्रिया उपस्थित करता है, साथ ही वातु और प्रत्ययों के सभ्यों का निश्चय भी इसी के द्वारा होता है। सभ्य में व्याकरण भाषा का अनुपासन कर उसके विस्तृत शास्त्राभ्य में पहुँचने के लिये राजपथ का निर्माण करता है। प्राचीन परम्परा के अनुसार आठ व्याकरण शास्त्र के नियन्त्राओं के नाम उपसभ्य होते हैं।

हमरचन्द्र काशकृतस्मापिचकी काफटायन ।

पाणिन्यमर जेनेन्द्रा जयन्त्यष्टी च शाब्दिकाः ॥

जर्जरिन्द्र सानटायन आपिचकी काशकृतस्मापिचि जमर, जैनन्ध और चन्द्रा आठ शाब्दिक प्रसिद्ध हुए हैं। इन आठों में इन्द्र सानटायन आपिचकी काशकृतस्मापिचि और पाणिनि ये पाँच व्याकरण प्राचीन और जमर, जैनन्ध तथा चन्द्रा नवीन हैं। अब इस प्रसंग में यह विचार करना है कि जैन सभ्यता में व्याकरण शास्त्र का प्रथम कब से आरम्भ हुआ और उसमें कौन-कौन प्रसिद्ध व्याकरण हुए।

जैन व्याकरण शास्त्र का उद्भव और विकास —

भगवान् महावीर के मूल से निस्तृत द्वायधामवाणी ही समस्त ज्ञान-विज्ञान का आधार है। कहा जाता है कि सत्यप्रवाद पूर्व में व्याकरणशास्त्र के सभी प्रमुख नियम ज्ञाने हुए हैं। इसमें वचन संस्कार के कारण शब्दोच्चारण के स्थान प्रत्यक्ष वचन प्रयोग वचन मेव आदि का निरूपण है। वचन संस्कार का विवेचन करते हुए इसके दो कारण कथनान्ते यत् हैं—स्थान और प्रकल। शब्दोच्चारण के द्वारा कष्ट, मस्तक जिह्वामूल दन्त ताड, नासिका और श्रोत्र ये आठ स्थान वचनान्ते हैं। शब्दोच्चारण के प्रकलो का विवेचन करते हुए स्पृष्टता ईषस्पृष्टता, विवृता ईषिविवृता और सवृता इन पाँच की परिभाषाएँ दी गई हैं। वचन के छिप्प और बुप्प प्रयोगों के विवरण में शब्दों के साधुत्व और असाधुत्व का भी प्रतिपादन किया गया है। अतः सत्यप्रवादपूर्व में व्याकरणशास्त्र की एक स्पष्ट रूपरेखा दृष्टिगोचर होती है। जैन आत्मान्त के अनुसार पूर्वधन्व भगवान् महावीर से पहले के हैं। इनका पूर्वजन्त नाम ही इस बात का साक्ष्य है कि वे परम्परा में पहले से वर्तमान थे।

जैन आत्मनन्वों की रचना प्राकृतभाषा में ही अतः प्राकृत में रचा गया कोई प्राकृत व्याकरण अवश्य रहा होगा। प्राकृत भाषा में लिखित आत्मनन्वों में व्याकरण की अनेक बातें आई हैं। ठाण्ण के अष्टम स्थान में आठ कारणों का निरूपण किया गया है। अनुयोगद्वार (सू १२८) में तीनवचन स्थि काक और पुचो का विवेचन मिलता है। इसी धन्य के सूत्र १२४ १२५ और १६ में जमर, चार, पाँच और दस प्रकार की संज्ञाओं का उल्लेख आया है। सूत्र १६ में छह समासों और पाँच प्रकार के पदों का वचन किया गया है। अतः संक्षेप में इतना ही कहा जा सकता है कि संस्कृत में व्याकरणशास्त्र के प्रथम के पूर्व जैनान्ताओं ने प्राकृत भाषा में ही व्याकरण ग्रन्थ लिखीं जो जो आज उपलब्ध नहीं हैं।

मातृगीय इतिहास में ई. पू. १८४ में श्रुतवध के पुण्यमित्र ने जीवर्धन का अन्त कर सभ्य का शासन स्थापित किया। यह पुण्यमित्र ब्राह्मण वर्ग का अनुयायी और समय वर्ग का विरोधी था। अतः इसके राज्यपाल में प्राकृत की अवहेलना और संस्कृत भाषा का पुनरुद्धार हुआ। परन्तु जैनों ने आध्यात्मिकता के अष्टाध्यायी पर आध्यक्षता की। संस्कृत साहित्य की इस उत्पत्ति ने बुधाय शास्त्र में विप्लव आरम्भ किया और सार्वजनिक भाषा के साध-साध राजभाषा का पथ भी इसे प्राप्त हुआ। फलतः शास्त्रों के साथ समयों ने भी संस्कृत भाषा की प्रचलना का आध्यक्ष बनाया। भयभीत की प्रचार प्रतिष्ठा ने अन्त्य काक में हैं।

संस्कृत भाषा में विभिन्न प्रकार का विपुल साहित्य रच बासा । पाणिनि के पश्चात् मनीषी धननिर्मिता व्याकरण भी अमनो में ही हुए । परन्तु हीन और क्षमापन के तिरिक्त अवाहित और जिनैश्वर्य ने भी पाणिनीय सूत्रों पर टीकाएँ लिखी हैं । टीकाओं से केवल व्याकरण का विपरीकरण हुआ था । अतः हीन और बीहो ने जो अमनो में प्रमाण ने व्याकरण के बन रहे । बीडाचार्य चन्द्रोमी ने चन्द्र व्याकरण और जैनाचार्य देवतन्त्री या पूज्यपाद ने जैनेश्व व्याकरण की रचना की । आचार्य देवतन्त्री ने अपने धम्मनुशासन में निम्न छः पूर्ववर्ती आचार्यों का उल्लेख किया है ।

१—सुगे श्री पद्यस्यास्त्रियाम् (१।१।१४)

२—सुभूमिर्वा यशोमयस्य (२।१।१९)

३—उत्तमूढके (१।१।८३)

४—उत्ते कृति प्रमाणस्य (१।१।१८)

५—वेत्ते सिद्धसेनस्य (५।१।७)

६—सुपुण्ड्रं समस्तस्य (५।१।१४)

उपपुण्ड्र सूत्रों में श्रीरक्ष यशोमय भूतवर्ति प्रमाणस्य सिद्धसेन और समस्तस्य इन छः व्याकरणों के नाम बाने हैं इनके व्याकरण संक्षेपी प्रब रहें होंगे परन्तु आज के उपलब्ध नहीं हैं । अमयनन्त्री ने जैनेश्व १।१।१६ की वृत्ति में "उपसिद्धसेन व्याकरण" उदाहरण द्वारा यह बतलाया है कि सब व्याकरण सिद्धसेन से हीन हैं ।

उपपुण्ड्र विवेचन के आधार से भी हम यह निष्कर्ष निकालने में असमर्थ हैं कि जैन संप्रदाय में कौन सा व्याकरण प्रब सर्वप्रथम लिखा गया । उपलब्ध जैन व्याकरण साहित्य में देवतन्त्री या पूज्यपाद का जैनेश्व व्याकरण ही सबसे प्राचीन है । जैनाचार्यों द्वारा लिखे गए छोटे-मोटे कई व्याकरण ग्रन्थ उपलब्ध हैं । उनमें से केवल तीन प्रब ही प्रचलन हैं—जैनश्व, शाकटायन और हीन ।

जैनेश्व व्याकरण —

यह महत्त्वपूर्ण धम्मनुशासन है । इसमें ५ अध्याय २ पाद और ३०६७ सूत्र हैं । इस व्याकरण के मूल सूत्रपाठ दो प्रकार के उपलब्ध हैं —एक ठो बहू विध पर आचार्य अमयनन्त्री की महावृत्ति तथा सुतकीर्ति द्वारा 'पंचवस्तु' नाम की प्रक्रिया है और दूसरा बहू विध पर सोमदेव सूत्रि द्वारा 'शब्दार्थ चरित्रा' और बुधनन्त्री द्वारा 'प्रक्रिया' है । पहले प्रकार के पाठ में अक्षर ३ और दूसरे में अक्षर ३७ सूत्र हैं । साथ ही सूत्र अधिक होने के साथ साथ हीन व्याकरण सूत्र भी दोनों में एकत्र नहीं हैं किन्तु दूसरे सूत्र पाठ में पहले सूत्रपाठ के सैकड़ों सूत्र भी परिवर्तित और परिवर्धित किये गये हैं । प्रथम सूत्रपाठ पाणिनि के बन का है, अतः उसमें वर्तमान भाषा-साहित्य की वृद्धि से अनुशासन करने में अपूर्णता रह जाती है । इसी कमी की वृत्ति अमयनन्त्री ने अपनी 'महावृत्ति' में वार्षिक और उपसम्पन्नो द्वारा की है ।

दोनों प्रकार के सूत्रपाठों में कसिपय मिश्रणाओं के रहते हुए भी समानता कम नहीं है । दोनों के अधिकार सूत्र समान हैं, दोनों के प्रारम्भ का अक्षराक्षर भी एक है और दोनों में कर्त्ता का नाम देवतन्त्री या पूज्यपाद लिखा हुआ मिलता है ।

आधुनिक स्व प्रेमीजी ने अपनी सूत्रपाठ का निर्णय करते लिखा है—“हमारे ब्याक में आचार्य देवतन्त्री या पूज्यपाद का बताया हुआ सूत्रपाठ नहीं है, जिस पर अमयनन्त्री ने अपनी महावृत्ति लिखी है । यह सूत्रपाठ उस समय तक ठो छीक सबसा जाता रहा जब तक शाकटायन व्याकरण नहीं बना । शायद शाकटायन को भी जैनेश्व के होते हुए एक पुरा जैन व्याकरण बनाने की आवश्यकता इष्टीसिप महसूस हुई कि जैनेश्व अपूर्ण है और इसीलिए बिना वार्षिकी और उपसम्पन्नो के उसकी वृद्धि की जाननी पड़ी और उनमें है आचार्य सुमन्त्रि ने उसे सन्निधुर्न बनाने का प्रयत्न किया । इस प्रयत्न का फल ही दूसरा सूत्रपाठ है, जिसपर सोमदेव की धम्मार्थ चरित्रा रची गई है । इस कथन से स्पष्ट होता है कि शब्दार्थ चरित्रा और जैनश्व प्रक्रिया के सूत्र जैनेश्व व्याकरण के आधुनिक सूत्र नहीं हैं । अमयनन्त्री ने अपनी वृत्ति जिन सूत्रों पर लिखी है वे ही जैनश्व के सूत्र हैं ।

इस धम्मनुशासन का जैनेश्व नाम होने का कारण रचयिता का जिनैश्वर्य नाम ही है । अमयनन्त्री के ४ में शिवा-क्षेत्र में बताया गया है—

“यो वेदनमि प्रबमानिमानो बुद्ध्या महत्या च जितेन्द्रबुद्धिः ।

श्री पूज्यपादोज्ज्वलि वेदसाधिर्यस्युषिर्वै पादयुग्मं यवीयम्” ॥

आचार्य का प्रथम नाम वेदनन्दी या बुद्धि की महत्ता के कारण यह जितेन्द्रबुद्धि कहालाय और वेदों ने उनके चरणों की पूजा की इस कारण उनका नाम पूज्यपाद हुआ ।

“पदेष्टु पदैवेद्यान्” नियम के अनुसार जितेन्द्रबुद्धि का संक्षिप्त नाम जितन्द्र है और उनके द्वारा ग्रथित शब्दानुशासन जैनेन्द्र कहा जाता है ।

आचार्य वेदनन्दी का समय स्व० श्री प्रेमीजी ने अनेक प्रमाणों के आधार पर जिनमें की छठी शताब्दी निश्चित किया है । अधिकांश विद्वान् इसी समय को ठीक मानते हैं । श्री मुषिठिर मीमांसक ने जैनेन्द्र महाभूति में “जैनेन्द्र शब्दानुशासन तथा उसके “सिन्धुपाठ” टीपक में अरुणन्यहेन्द्रमेषुपात्” उदाहरण से यह निष्कर्ष निकाला है कि इसमें आचार्य पूज्यपाद के साथ ही “महेन्द्र और उसका मयूर विजय” ऐतिहासिक बटना सुरक्षित है । यही महेन्द्र से आद्य गुप्तवंशीय कुमारगुप्त से है । इसका पूरा नाम महेन्द्रकुमार है । अतः आचार्य पूज्यपाद गुप्तवंशीय महाराजाधिराज कुमारगुप्त के समकालीन हैं और कुमारगुप्त का समय ई॰ ४११-४५५ ई॰ । अतएव पूज्यपाद का समय—विजय की पाँचवीं शती का उत्तरार्ध या छठीं शती का पूर्वार्ध है । ये दर्शन और व्याकरण के चरन्चर विद्वान् थे ।

इस व्याकरण में अनेक विशेषताएँ हैं । पाणिनीय व्याकरण के सूत्रों का आधार रहने पर भी स्वर और वैदिक प्रयोग सर्वश्री सूत्रों का परिपालन कर दिया है । इसकी उत्सृष्टनीय विशेषताएँ निम्न हैं —

१—स्वामाविनित्वादिमिवास्त्वैवश्रवणारम्भः (१।१।१९) सूत्र द्वारा बताया गया है कि सव्य स्वभाव से ही एक शेष की स्वेष्टान कर एकत्र द्वित्व और बहुत्व में प्रवृत्त होते हैं । अतः एकत्व मानना निरर्थक है । अतएव इनका यह व्याकरण अनेकशेष कहलाता है । इनका मत है कि शोकव्यवहार में जो पीछे सर्वत्र प्रयुक्त है, उसे सुबद्ध निर्णय करने से घास का निरर्थक कठोर बढ़ता है ।

२—विद्विरनेकात्मत् १।१।११। द्वारा यह बताया गया है कि नित्यत्व अनित्यत्व उभयत्व अनुभयत्व प्रभृति नामा यों से विधिपूर्वक वर्गीकरण सव्य की सिद्धि अनेकान्त से ही संभव है । एकान्त सिद्धान्त से अनेक वर्गविधिपूर्वक शब्दों का शास्त्र नहीं बतलाया जा सकता ।

३—जैनेन्द्र का संज्ञाप्रकरण बहुत ही मौखिक और सांकेतिक है । इसमें वायु, प्रत्यय प्रातिपदिक विभक्ति समास आदि अनेक महासंज्ञाओं के लिए बीजमन्त्रित औषधी अतिरिक्लिप्त और पूर्ण संज्ञाएँ आई हैं । इस व्याकरण में उपसर्ग के लिए नि अन्त्य के लिए मि समास के लिए स बुद्धि के लिए ऐप्, गुण के लिए एप्, सप्रसारण के लिए मि, प्रथमा विभक्ति के लिए वा, द्वितीया के लिए ह्, तृतीया के लिए वा, चतुर्थी के लिए अ, पञ्चमी के लिए का पट्ठी के लिए ता सप्तमी के लिए ह् और अष्टोत्तम के लिए कि संज्ञाएँ अलक्षणी गई हैं । इन संज्ञाओं की कल्पना में आचार्य का अद्भुत पांडित्य दिखा हुआ है ।

४—वेदनन्दी ने सन्वी ४।३।१६ की अधिकार सूत्र कहकर अतुर्वि अन्त्याय के तृतीय और चोथे पाद तथा पञ्चम अन्त्याय के कुछ सूत्रों में सन्धि का निरूपण किया है । अधिकार सूत्र के अनन्तर छत्राक के परे सन्धि में तुगात्म का विधान किया है । तुगात्म बतलाने ४।३।१६—४।३।१७ तक बार बार आया है । इन सूत्रों द्वारा ह्रस्व आर्, माक् तथा ही छत्रकों से परे तुगात्म किया है और त् को च बनाकर इच्छति पच्छति आच्छति माच्छति ह्रीच्छति त्च्छति बुबुक्षत्या आदि प्रयोगों का साधुत्व प्रदर्शित किया है । यद्यपि यह प्रक्रिया पाणिनि के समान है किन्तु इसमें अधिक सूत्रों की आवश्यकता उप सिष्ट नहीं होती है । संज्ञाओं की मौखिकता के कारण ही अनुशासन में कायबल का गया है ।

५—यह पञ्चम व्याकरण है । इसमें वातुपाठ, गजपाठ, उवाचिपुत्र और किमानुशासन के निर्णय प्रभृति उपलब्ध होते हैं ।

जैनेन्द्र व्याकरण की टीकाएँ —

यह व्याकरण पर अथवनमि इत ‘महाभूति’ प्रमाणम् इत ‘शब्दानुशासनारम्भ’ सुषीतिहृत ‘पञ्चमगु प्रथिया’ और ‘महाभूति’ इत ‘मेषु वेनेन्द्र’ ये बार टीकाएँ प्रसिद्ध हैं । पञ्चमगु के अन्त में श्लोक में जैनेन्द्र व्याकरण को महान् की जगदीश है । यह मूलग्रन्थ स्वामी पर कहा गया है । व्यासजी उसकी भारी रत्नमय भूमि है, कृतिरूप उसने बपाट

है, भाष्यक्य सम्पत्तक है, टीकाएण उसके माक या मंथिक है और यह पंचवस्तु टीका उसकी सोपागमनी है। इसके बाद उसने महस पर आरोहण किया था शकता है। अतएव स्पष्ट है कि पंचवस्तु के कर्ता के समय तक इस व्याकरण पर एक ग्यास दो वृत्तिवां तीन भाष्य और चार टीकाएँ विद्यमान थीं।

वैजन्त्र मूलपाठ का संशोधित और परिष्कृत संस्करण सम्भार्लन कहलाता है। इसके कर्ता मुपनन्दि हैं। मुपनन्दि का समय दशवीं शताब्दी माना गया है। सम्भार्लन की दो टीकाएँ उपलब्ध हैं—सम्भार्लन चन्द्रिका और सम्भार्लन प्रक्रिया। सम्भार्लन चन्द्रिका के रचयिता सोमदेव हैं। ये सिद्धाहारण के राजा भोजदेव (द्वितीय) के समय में हुए हैं। इन्होंने बभ्रुरिका नामक ग्राम के त्रिभुवन विष्णु नामक जैन मन्दिर में एक संवत् ११२७ में इसकी रचना की है। यह रचना समस्त जैन ग्रन्थ-माका से प्रकाशित है।

सम्भार्लनप्रक्रिया जैनेन्द्र प्रक्रिया के नाम से मुद्रित है। जिस प्रकार अमयनन्दि की वृत्ति के आधार पर प्रक्रियाएण पंचवस्तुटीका लिखी गयी है उसी प्रकार सोमदेव की सम्भार्लन चन्द्रिका के आधार पर यह प्रक्रिया लिखी गई है।

वैजन्त्र की उपलब्ध समस्त टीकाओं में अमयनन्दिमुद्रित महावृत्ति ही सबसे प्राचीन है। इसका समय ई. सन् ७५ ई० इन्होंने मंगलाचरण के स्तोत्र में पूर्ववर्ती प्राचीन टीकाओं का भी निर्देश किया है।

अथर्वस्य नक्षत्रमसुखपरामर्श—

रक्ष्यतमुक्तमभिधान विधी वरिष्ठः।

उत्सर्वयोग्यहृदयप्रियवाक्यात्म्य—

अर्थकीकरेण्यमयनन्दिमुनि समस्तम् ॥

वृत्तित्वा से पार पाने शीघ्र जिस धर्म कलाश को वृत्तियों ने व्याख्या करने में स्पष्ट नहीं किया उस सम्पूर्ण धर्म कलाश को अमयनन्दी मुनि सबसे हृदय को प्रिय कलाश बोले सुन्दर वाक्यों से स्पष्ट करता है।

अत स्पष्ट है कि अमयनन्दी ने अपने से पूर्ववर्ती व्याख्याकारों की 'हृदि' पर से व्यक्त किया है। समस्त वे व्याख्याएँ बहुवृत्ति के रूप में रही होगी। आचार्य अमयनन्दी की यह वृत्ति काविका के समान ही बहत् है। इसमें निम्न विषयभर्में विद्यमान हैं।

१—आचार्य के वादिक और परावर्तिक के महाभाष्य से सार केकर पुण्यपात्र से छूटे हुए व्याकरण नियमों की वृत्ति वादिक, परिभाषा और उपाख्यान रचकर की।

२—विद्या मूल भी इस महावृत्ति में पाय जाते हैं। १।१।२ की व्याख्या में कमग ४ विद्यासूत्र दिय गये हैं।

३—परिभाषाओं की व्याख्याएँ भी वृत्ति में की गई हैं।

४—अमयनन्दी ने अपनी वृत्ति में अनेक उपाधिसूत्र उद्धृत किये हैं। इनमें कुछ प्राचीन पंचपादी हैं मिथों है और कुछ में पाठान्तर हैं। अत वैजन्त्र के उपाधिसूत्रों को जानने के लिए इस महावृत्ति का अध्ययन परम आवश्यक है।

५—अनन्य नवीन धर्मों का शाश्वत प्रवर्तित किया है। यथा १।२।१९ की व्याख्या में प्रविनय प्रयोग की सिद्धि में बहुमूल पाठित्य दिगन्ताया गया है।

६—महावृत्ति में दिय गये उदाहरणों से अनेक ऐतिहासिक तथ्य प्रकाश में आते हैं—यथा सूत्र १।४।४ की वृत्ति में 'घर' मन्त्रा रमणीया 'मास कम्पायी काशी' दिय गये उदाहरणों से ज्ञात होता है कि काशीपुरी में मासव्याप्ती उत्तर होता था और मन्त्रा में घर—आरिचन के महीने में घोषा की जाती थी।

७—महावृत्ति में उदाहरणों में तीर्थचरों महापुरुषों, धर्मों और धर्मचारों के नाम भी आये हैं। जैसे १।४।१५ में अनु पात्रिचरम आत्मा अनुममन्त्रधर्माचिका सूत्र १।४।१६ में उपसिद्धन्ति नक्षत्र उपसिद्धसेन वैयाकरणता तथा १।१।१ में आनुधारा यद्य नमजमन्त्र प्रयोग आये हैं। इन प्रयोगों से सिद्ध है कि सबसे बड़ा धर्म पात्रिचर सबसे बड़ा धर्मिक नमजमन्त्र सबसे बड़ा धर्म सिद्धन्ति और सबसे बड़ा वैयाकरण सिद्धसेन था।

८—व्याकरण सम्बन्धी अनेक मुल्लिया की भी इन महावृत्ति में मुद्रिताया गया है।

इन प्रकार वैजन्त्र व्याकरण सहाय्य माहिर्य की इस द्वितीय भागि या सर्वप्रथम व्याकरण है इसन पात्रिचि की व्याख्यायी के नीतिच ज्ञाता हैं अनुपायन सम्बन्धी सूत्रों की पुनर्गता मुरक्षित रखा है। अमयनन्दी ने १२ हजार श्लोक प्रमाण इसकी महावृत्ति लिखी है। अन्य टीकाएँ भी उपयोगी हैं।

शास्त्रायन के प्रत्याहार सूत्रों की दूसरी विशेषता यह है कि उनमें कच्चा सूत्र को स्थान नहीं दिया है और कच्चा को पूर्व सूत्र में ही रख दिया गया है। इसमें सभी वर्णों के प्रथमादि अक्षरों के क्रम से अलग-अलग प्रत्याहार सूत्र दिये गये हैं। केवल वर्णों के प्रथम वर्णों के ग्रहण के लिये दो सूत्र हैं। पाणिनीय वर्णसमाम्नाय की भाँति शाकटायन व्याकरण में भी हकार दो बार आया है। पाणिनीय व्याकरण में ४१ ४२ या ४४ प्रत्याहार रूपों की उपलब्धि होती है किन्तु शाकटायन में सिर्फ ३८ प्रत्याहार ही उपलब्ध हैं।

शाकटायन में सामान्य सञ्चार्य बहुत कम हैं। इत्थत्ता और स्वसञ्चार्य—सर्वत्र संज्ञा करनेवाले वचन में दो ही सञ्चार्यवाचक सूत्र हैं और इस व्याकरण में अवशेष दो सूत्र ग्राह्यसूत्र कह जायेंगे। ग्राहक सूत्रों में प्रथम सूत्र यह है जो स्वर से उसके बाद की वीर्यवि वर्णों का बोध करता है और दूसरा प्रत्याहार बोधक सप्तमेव १।१।१ सूत्र है। यह प्रत्याहारबोधक सूत्र इतना अस्पष्ट है कि इसकी जगह कभीही जान पड़ती है। यदि इसी को सूत्रों के अनुसार समझना हो तो इसके पूर्व पाणिनी का 'आहिरन्त्येन घृष्टा सूत्र कठस्थ कर लेना होगा।

यद्यपि शाकटायन में कच्चे वर्णों को ग्रहण नहीं किया गया है पर उसके टीकाकारों ने 'अव्ययग्रहण सर्वत्रस्यापि ग्रहणम् भवति' उपरेणत्वप्रतिज्ञायात्' कथन किया है। अतः कृकार के ग्रहण की सिद्धि कर ली है।

यह स्पष्ट है कि शाकटायन व्याकरण में सञ्चार्यसूत्रों की बहुत कमी है। आचार्य पत्युकीति न कारिकाओं में भी प्रबुद्ध सिद्धान्तों का सन्निधैव किया है। इस सञ्चार्यसूत्रासन के संज्ञाप्रकरण में कुछ छह सूत्र हैं उनमें भी दो ही सूत्र ऐसे हैं जो सञ्चार्य विधायक कह जा सकते हैं। शाकटायन ही एक ऐसा व्याकरण है जिसमें बहुत कम संज्ञाओं से काम चलाया गया है। सरलता और भाषाबोधता की दृष्टि से इस शास्त्रानुशासन के सञ्चार्यप्रकरण का अधिक महत्त्व है। पाणिनी और जैनत्र के समान पत्युकीति ने सञ्चार्य को सक्षिप्त अटिक और शाकटिक नामों की चेष्टा नहीं की है।

शाकटायन में 'न' १।१।७ सूत्र के द्वारा विराम में सन्निधैव का निषेध करते हुए अविराम में सन्निधैव का विधान मन्त्रर 'न' सूत्र को अधिकारसूत्र बताया है। जब सन्निधैव के आदि में सबसे पहले क्यापि सन्निधैव का विधान किया है। परन्तु १।१।७ के द्वारा यम सन्निधैव का निरूपण किया है। यन् सन्निधैव के विधान के प्रयोग में शाकटायन में 'हृत्तो वापये' १।१।७ सूत्र है इसके द्वारा वशी+अन्=अविज्ञान वध्यम मवी+एवा=नविष्या नवेवा रूप सिद्ध होते हैं। शाकटायन का वह विधान बिल्कुल गलत है। पाणिनीय शास्त्र में हृत्त्व विधान का नियम नहीं है। ज्ञात होता है कि शाकटायन के समय में माया का प्रवाह पाणिनी की अपेक्षा बहुत आगे बढ़ गया है।

प्रवृत्तिमात्र सन्निधैव को शाकटायन ने निषेध सन्निधैव कहा है। इस प्रकरण में केवल चार ही सूत्र आये हैं। यद्यपि पाणिनि की अपेक्षा इसमें कोई भी कठिनाता या गलती नहीं है फिर भी इतना तो कहा जा सकता है कि शाकटायन ने बहुत बोझ में अधिक बाध कर दिखाया है। शाकटायन में स्वर सन्निधैव के अन्तर्गत द्वित्व सन्निधैव को भी रखा गया है और इसका अनुशासन ९ सूत्रों में किया गया है। यह अनुशासन पाणिनि के समान है, किन्तु इसका प्रभाव उत्तरकासीन व्याकरण हेतु पर अधिक पड़ा है।

सम्प्रदाय पर भी सिद्धि शाकटायन ने "सम्प्रदाय" १।१।११ सूत्र द्वारा की है। वृत्ति में "समोमकारो निपद्यते निवर्तते यदि परे" किया है। इसमें स्पष्ट है कि इन्होंने मकार को निपद्यते से ही ग्रहण कर लिया है। यद्यपि शाकटायन में इस सूत्र ने पूरे वैयक्तिक अनुस्वार का अनुशासन विद्यमान है, तो भी उन्होंने अनुस्वारप्रमाण का जिक्र नहीं किया है। ऐसे ऐसा कथना है कि निपादन यह देने में ही शाकटायन ने इसलिये सन्निधैव कर लिया कि निपादन का अर्थ ही है अन्य विषय स्थितियों का अभाव। जब उन्होंने हेम की तरह अनुस्वारप्रमाण कहन की आवश्यकता नहीं समझी और उनके टीकाकारों ने इस पर प्रयास रखा।

शास्त्रापाठ में शाकटायन का दृष्टिकोण पाणिनि के ही समान है। इन्होंने एव-एव शब्द को सेवर सलो विभक्तियों में उतरो बना की मान्यता उपलब्ध की है।

द्वी प्रत्यय प्रमाण में शाकटायन ने त्री प्रत्ययात् शाब्दा का माधुर्य छोड़ दिया है। जैसे दीर्घपुष्ठी दीर्घपुष्ठा ववर पुष्ठी वगिणुष्ठी विगुष्ठी उच्चपुष्ठी अवसनीति अवसानीति प्रवृत्ति प्रयोगों का शाकटायन में अभाव है। इस कमी

की प्रति हेमचन्द्र ने २११४ २११४२ २११४३ और २११४५ सूत्रों के प्रथमन द्वारा की है। शाकटायन में बारह सामान्य और नवों कर्मवि की परिभाषाएँ गयी आई हैं। इसमें निम्नलिखित विधायक सूत्रों का सीधे ढंग से ही कर्मन किया गया है। अतः साम्प्रिक अनुशासन की दृष्टि से यह प्रकरण उतना महत्वपूर्ण नहीं है, जितना पाणिनि का है।

शाकटायन में समास प्रकरण बारह करते ही बहुव्रीहि समास विधायक सूत्र का निर्देश किया है। परन्तु कुछ उचित प्रत्यय का गण हैं जिनका उपयोग प्रायः बहुव्रीहि समास में होता है। जैसे न कुस् सु, इनसे परे प्रजा सम्बन्ध बहुव्रीहि से अम् प्रत्यय न कुत् तथा अल्प सङ्घ से परे मेधा सम्बन्ध बहुव्रीहि से अम् प्रत्यय आति सम्बन्ध बहुव्रीहि से छ् प्रत्यय एक परमसम्बन्ध बहुव्रीहि से अम् प्रत्यय होता है। इसके पश्चात् बहुव्रीहि समास में पूर्ववर्ती ह्रस्व प्रभृति अनुशासनों का नियमन है। सुगन्धि पुतपन्धि सुरभिगन्धि वृत्तगन्धि आदि सामासिक प्रयोगों के साक्षर्य के लिए इत् प्रत्यय का विधान किया है। बहुव्रीहि समास समाप्त करते ही व्यन्धीमात्र समास का प्रकरण आरम्भ हो जाता है तथा व्यन्धीमात्र में प्रहण और प्रहरण अर्थ में केषाक्षि और ह्यक्षारक्षि को व्यन्धीमात्र समास माना है। यत् शाकटायन के अनुसार व्यन्धीमात्र समास के प्रधान दो भेद हैं—अन्त्य पदार्थ प्रधान और उत्तर पदार्थ प्रधान। अतः “केषाक्षर केषाक्षर परस्परस्य पहणम् मस्तिन् मुट्ठे” इस प्रकार के साम्य प्रयोग विग्रहवाक्य में अन्त्य वाक्य प्रधान व्यन्धीमात्र समास है। पाणिनि न जिन प्रयोगों को बहुव्रीहि समास में पित्वा है उनमें से कतिपय शाकटायन में व्यन्धीमात्र समास में गिनाये गये हैं।

शाकटायन का उचित कृष्ण और तिङन्त प्रकरण भी प्रायः पाणिनि के अनुसार है। परन्तु इन प्रकरणों में प्रत्यय विधान और प्रत्ययों के अर्थ अपनी मौलिकता समेटे हुए हैं। कुछ अनुशासक ने उस शिल्पी का काम किया है जो पुष्पने उपासनों को लकड़ भी भवन का गये ढग से निर्माण करता है।

शाकटायन व्यानानुशासन की सात टीकाएँ अबतक उपलब्ध हैं। विवरण निम्नप्रकार है।

१ अमोघवृत्ति—यह राष्ट्रकूट नरेश अमोघवर्ष के नाम पर लिखी गयी है। स्वयं सूत्रकर्ता ही इस वृत्ति के रचयिता हैं। यह सबसे बड़ी वृत्ति है।

२ शाकटायन-न्यास—यह अमोघवृत्ति पर प्रमाणत्रकृत न्यास है। इस ग्रन्थ के केवल दो अध्याय उपलब्ध हैं।

३ चिन्तामणि टीका (कर्मयोगी वृत्ति)—महाभारत में अमोघवृत्ति को सञ्चित कर यह टीका लिखी है। व्याकरण मात्र की दृष्टि से यह टीका अत्यन्त महत्वपूर्ण है।

४ मयिप्रकाशिका—अविसेन ने चिन्तामणि के अर्थ को व्यक्त करने के लिए इस टीका का निर्माण किया है। अनुशासन की दृष्टि से यह टीका भी अध्ययनार्थी के लिए उपयोगी है।

५ प्रक्रिया संवह—अमयचन्द्र ने चिन्तामणि की मूली के ढंग की यह टीका लिखी है। जो पाणिनीय सत्य के लिए मट्टों विरीक्षित ने कार्य किया है, वैसे ही यह कार्य है।

६ शाकटायन टीका—वाविवर्धन बन्ध-भास्वेन बीबेध न इस टीका की रचना की है। यही भास्वेन वात्सव की समालो टीका के कर्ता भी हैं। इनका एक ‘विश्वसत्त्व प्रकाश’ नामक ग्रन्थ भी उपलब्ध है।

७ कर्मसिद्धि—पाणिनी सूत्रों पर कबुसिद्धान्त की मूली का निर्माण इसलिये हुआ कि जिज्ञासुओं को संक्षेप में पाणिनीय व्यानानुशासन का बोध बिना किसी संशय के हो सके। इसी बात को ध्यान में रखकर दयापाद मुनि ने इस टीका की रचना की है। वह कबुसिद्धान्त की मूली के समान उपयोगी है। दयापाद के मूल का नाम मयिस्वामि या टीकाकार पास्वनायक और व्यापनिरुचय के चर्चा बाबिराम मूरि के सम्बन्ध में। पार्श्वनाथ चरित की रचना सन १५७० में हुई है। इन टीकाकार का समय भी अनिश्चित ही है।

हेमचन्द्रानुशासन—

आचार्य हेम का व्यक्तित्व अितना गौरवास्पद है, उतना ही प्रेरक भी। इनमें एक साथ ही वैयकरण आन्तरिक चार्त्तिक साहित्यकार, इतिहासकार, धुराणकार, कोशकार, व्यन्धीमात्रासक और महान् यशस्विता अत्यन्त समन्वयग्राह्य है। हेम के इन विभिन्न रूपों में उनका जीवन-सा रूप सशक्त है यह निश्चय करना कठिन है। पर इतना अवश्य कहा जा सकता है कि वैयकरण हेम अपने क्षेत्र में अग्रणीय हैं।

हेम के पूर्व पाणिनी नाम्ना पूज्यपाद शाकटायन और भोजबेन आदि कितने ही व्याकरण हो चुके हैं। इन्होंने अपने समय में उपर्युक्त समस्त शास्त्रों का अध्ययन कर एक सर्वांगपूर्ण उपमोही एव सरल व्याकरण की रचना कर संस्कृत और प्राकृत दोनों भाषाओं को पूर्णतया अनुशासित किया है। उत्कालीन प्रचलित अपभ्रंश भाषा का अनुशासन सिद्ध कर हेम ने इस भाषा को अमर या बना ही दिया है, किन्तु अपभ्रंश के प्राचीन बोहो को उदाहरण के रूप में उपस्थित कर सप्ट होते हुए महत्त्वपूर्ण साहित्य के लभुओं की रक्षा भी की है। वास्तविकता यह है कि शब्दानुशासन हेम का व्यक्तिगत अङ्गभूत है। इन्होंने वातु और प्रातिपदिक प्रकृति और प्रत्यय समास और वाक्य कृत और तद्धित अन्वय और उपसर्ग प्रभृति का निरूपण विवेचन एव विस्तार किया है।

शब्दानुशासन के क्षेत्र में हेमचन्द्र ने पाणिनी भट्टोजिदीक्षित और जट्टि का कार्य अकेले ही सम्पन्न किया है। इन्होंने सूत्र वृत्ति के साथ प्रक्रिया और उदाहरण भी सिद्ध हैं। संस्कृत शब्दानुशासन सात अध्यायों में और प्राकृत शब्दानुशासन एक अध्याय में इस प्रकार कुछ आठ अध्यायों में अपने शब्दाध्यायी शब्दानुशासन को समाप्त किया है।

संस्कृत शब्दानुशासन के उदाहरण संस्कृत अध्याय काव्य में और प्राकृत शब्दानुशासन के उदाहरण प्राकृत इत्यम्न काव्य में सिद्ध हैं।

संस्कृत शब्दानुशासन के प्रथम अध्याय में २४१ सूत्र द्वितीय में ४९ तृतीय में ५२१ चतुर्थ में ४८१ पंचम में ४९८, षष्ठ में ६९२ और सप्तम में ६७१ सूत्र हैं। कुछ सूत्रसंख्या ३५६९ है। प्रथम अध्याय के प्रथम पाद में सज्ञाओं का विवेचन किया है। इसमें स्वर, ह्रस्व दीर्घ प्लव नामी समान सन्ध्याकार, अनुस्वार, विसर्ग व्यञ्जन ध्रुव कर्ण अर्धोप ओपवध, अन्तस्त्व, स्व प्रथमादि, विभक्ति पद वाक्य नाम अन्वय और सञ्ज्ञाकृत इन बीबीच का प्रतिपादन किया है। शिष्टादस्य द्वितीयो वा १।३।५९ आठ लृपीन्, क्षीरन् तथा अपसरा अपसरा जैसे शब्दों की सिद्धि प्रदर्शित की है। द्वितीय का और शब्द हेमचन्द्र के अधीन बहुत नवीकृत है।

हेम ने इस प्रकरण में व्यञ्जन और विसर्ग इन दोनों सन्धियों का सम्मिश्रित रूप में विवेचन किया है। इसके कुछ सूत्र व्यञ्जन सन्धि के हैं तथा कुछ विसर्ग के और आगे बढ़ने पर विसर्ग सन्धि के सूत्रों के पश्चात् पुनः व्यञ्जन सन्धि के सूत्रों पर लौट आते हैं और अन्त में पुनः विसर्ग सन्धि की बातें बतलाने लगते हैं। ग्रामस्य रूप से देखने पर यह एक गड़बड़ साक्षात् दिखलाई पड़ेगा पर वास्तविकता यह है कि हेमचन्द्र ने व्यञ्जन सन्धि के समान ही विसर्ग सन्धि को भी व्यञ्जन सन्धि ही माना है, यद्यपि दोनों का एकमात्र ही स्वस्म है। दूसरी बात यह है कि प्रायः देखा जाता है कि व्यञ्जन सन्धि के प्रथम में आद्यस्यवत्तुसार ही विसर्ग सन्धि के कार्य का समावेश हो जाया करता है। हेम विसर्ग को 'दृ' और 'स्' का प्रतिनिधि ही मानते हैं। प्रथम अध्याय के चतुर्थपाद में कतिपय स्वरान्त और व्यञ्जनात् शब्दों का भी निरूपण किया गया है।

द्वितीय अध्याय के प्रथमपाद में अवयव शब्द रूपों की चर्चा द्वितीय पाद में कारक प्रकरण तृतीय पाद में भव-भूत विधान और चतुर्थपाद में स्त्री-श्रृण्य प्रकरण है। तृतीय अध्याय के प्रथम और द्वितीय पाद में समास प्रकरण तथा तृतीय और चतुर्थ पाद में सांख्यिक प्रकरण आया है। चतुर्थ अध्याय के चारों पादों में भी अस्वभाव प्रकरण का ही निरूपण किया गया है। पंचम अध्याय के चारों पादों में कृष्ण और पठ तथा सप्तम अध्याय में तद्धित प्रकरण सम्मिश्रित है।

यह पहले ही कहा जा चुका है कि हेम ने अपने पूर्ववर्ती समस्त व्याकरणशास्त्र का अध्ययन कर अपने शब्दानुशासन की सर्वांगपूर्ण और अद्वितीय बगाने का स्थापना प्रयास किया है। अब यह विचार कर लेना भी आवश्यक है कि हेम में क्या व्यक्तियों की अपेक्षा क्या रक्षित है।

सबप्रथम पाणिनि और हेम की तुलना करने से ज्ञात होता है कि हेम ने पाणिनि से बहुत कुछ किया है पर इस अनुराग को मौलिक और नवीन रूप में ही उन्होंने प्रस्तुत किया है। विचार करने से अमर होता है कि संस्कृत के शब्दानुशासन को ने विभिन्न प्रकार से अपनी-अपनी सज्ञाओं के सांकेतिक रूप दिये हैं। यद्यपि एकता होने पर भी विभिन्नता प्रचुरमात्रा में विद्यमान है। यही तो कारण है कि कितने विविध व्याकरण हुए, जिनकी रचनाएँ अलग-अलग व्याकरण के रूप में अमिश्रित हुईं। विकेचन दीर्घ की विभिन्नता के कारण एक ही संस्कृत भाषा में व्याकरण के कई तन्त्र प्रसिद्ध हुए।

हेमचन्द्र की सर्वत्र व्यावहारिक प्रवृत्ति है। इन्होंने स्वर तथा व्यञ्जन विधान सज्ञाओं का विवेचन करने के अन्तर विभक्ति, पद नाम और वाक्य सज्ञाओं का बहुत ही वैज्ञानिक निरूपण किया है। पाणिनीय व्याकरण में इस प्रकार के विवेचन का

ऐनादिक असाह है। पाणिनि तो वाक्य की परिभाषा देगा ही भूल गए हैं। परवर्ती व्याकरण कस्यायन न समझने का प्रयत्न व्यर्थ है। पर इन्होंने वाक्य की परिभाषा "एकतिङ्वाक्यम्" ही है। वह भी अशुद्ध ही रह गई है। वाद के पाणिनीय तन्त्रकार ने इसे व्यर्थस्थित करना चाहा है, किन्तु वे भी "एकतिङ्वाक्यम्" के दायरे से दूर नहीं हो सके हैं। फलतः उनकी वाक्य-परिभाषा सीधा स्वल्प छेदक उपस्थित नहीं हो सकी है और उसकी अपूर्णता क्यों-भी तथा बनी रही है। किन्तु हेम ने वाक्य की बहुत स्पष्ट परिभाषा दी है—'सविधेयमाख्यात वाक्यम्' १।१।२९ 'त्याद्यन्त पदमाख्यात साक्षात्पारम्पर्येण वा भाष्याख्यातविधेयपानिनि च प्रमुख्यमानैरप्रमुख्यमानैर्वा संहितं प्रमुख्यमानमप्रमुख्यमान वा आख्यात वाक्यसङ्गं भवति।' अर्थात् मूलमूल में सविधेय आख्यान की वाक्यसङ्गा अतकामी भयी है। यहाँ आख्यात के विधेय का अर्थ है अप्य कारक सङ्गा विधेय और क्रियाविधेयता का साक्षात् या परम्परा रहा। इस सूत्र के बलसे से स्पष्ट है कि प्रमुख्यमान अथवा अप्रमुख्यमान विधेयों के साथ प्रमुख्यमान अथवा अप्रमुख्यमान आख्यात की ही वाक्य में प्रधानता रहती है। यहाँ विधेयपद के केवल सङ्गा विधेय की ही रहण नहीं किया गया है, अपितु साधारणतः अप्रधान अर्थ में इसे ग्रहण किया है। व्याकरणों का बहु सिद्धान्त भी है कि वाक्य में आख्यात का अर्थ ही प्रधान होता है? हेम ने अपनी वाक्य परिभाषा का सम्बन्ध 'पदान्वितिनिरूपकं वाक्ये रत्नसौ बहुरूपे' २।१।२९ सूत्र से भी माना है। अतः पाणिनीय तन्त्रकार की अपेक्षा हेम की वाक्य-परिभाषा अधिक उत्कृष्ट है।

हेम ने सात सूत्रों में अप्य सङ्गा का निरूपण किया है। इस निरूपण में सबसे बड़ी विधेयता यह है कि निपात सङ्गा को अप्य सङ्गा में ही गिनी कर दिया है। इन्होंने वाक् को निपात न मानकर सीधा अप्य मान लिया है। यह सतिष्ठीकरण का एक सुष्ठम प्रयास है। इत् प्रत्यय और सव्याच् सङ्गाओं का विचक्षण भी पूर्ण है। हेम ने अनुनासिक का अर्थ व्युत्पत्तियत् मान लिया है, अतः इसके सिय पुष्प ब्रह्म ब्रह्म की आक्षेपता नहीं समझी है। सङ्गाप्रकरण की हेम की सङ्गाएँ सङ्गानुसारी हैं, किन्तु आगेवाकी कारकी सङ्गाएँ अर्थात् अनुसारी हैं। पाणिनि के समान हेम की सङ्गाओं का सत्यार्थ भी अधिक से अधिक सम्पूर्ण है। को अपने अनुशासन द्वारा समेटना मालूम पड़ता है। अतः हेम ने पाणिनि और धनेन्द्र की अपेक्षा कम सङ्गाओं का प्रयोग करके भी कार्य चला दिया है। इस सत्य से कोई इन्कार नहीं कर सकता कि हेम न पाणिनीय व्याकरण का अवलोकन कर भी उनकी सङ्गाओं को ग्रहण नहीं किया है। ह्रस्व दीर्घ और ऋतु सङ्गाएँ पाणिनि ने भी गिनी हैं किन्तु हेम ने इन सङ्गाओं में स्पष्टता और सहज बोधमयता काने के लिये एक द्वि और ति मात्रिक को बस ह्रस्व दीर्घ और ऋतु कह दिया है। यद्यपि पाणिनि के "उदात्तोऽन्तःस्वदीर्घच्छ" १।२।२६ सूत्र में ह्रस्व का उच्च भाव अंकित है किन्तु हेम ने एनादिक द्विमादिक और त्रिमादिक कहकर सर्वसाधारण के लिये स्पष्टीकरण कर दिया है।

हेम और पाणिनि की सङ्गाओं में एक मौखिक अन्तर यह है कि हेम प्रत्याहारो के श्लेष में नहीं पड़े हैं। उनकी सङ्गाओं में प्रत्याहारो का विस्तृत असाह है। वर्षमाहा के वर्णों को छेदक ही हेम ने सङ्गा विधान किया है। पाणिनि न प्रत्याहारो द्वारा सङ्गाओं का निरूपण किया है, जिससे प्रत्याहार नम को स्मरण किये बिना सङ्गाओं का अर्थबोध नहीं हो सकता है। अतः हेम का सङ्गाविधान पाणिनि और धनेन्द्र की अपेक्षा सरल एवं स्पष्ट है।

धनि प्रकरण में भी हेम ने वाक्य को कायम रखन की पूरी चेष्टा की है। मूल सन्धि में च् के स्थान पर च् और न् के स्थान पर च् किया है। पाणिनि को इसी कार्य की सिद्धि के लिये पुष्प "उत्तरपरध" १।१।१५ सूत्र लिखता पड़ा है। हेम ने इस एक सूत्र को बखत कर की है। पाणिनि ने "एधिरक्षम्" २।१।१४ सूत्र द्वारा पहले अ हो और बाद में ए हो तो पर च्प कल का अनुशासन किया है। हेम ने "बोटीटी समासे" १।२।१७ द्वारा छ् का नियमन किया है। अतः पाणिनि की अपेक्षा हेम में वाक्य है। हेम ने यह प्रक्रिया शाकटायन से अपनायी है।

पाणिनि ने ४।१।५७ के द्वारा च् के स्थान में "वी" होने का विधान किया है, हेम ने १।५।९ द्वारा सीधे च् के स्थान पर "ई" कर दिया है। इसका कारण यह है कि पाणिनि के यहाँ यदि केवल "ई" का विधान होता तो यह च् के अन्तिम वर्ण को भी होने लगता। अतएव उन्होंने दकार अनुबन्ध को लगाया वाक्यिक सङ्गा और समस्त च् के स्थान पर धी का विधान किया। हेम के यहाँ इस तरह का कुछ भी श्लेषा नहीं है। इनके यहाँ च् के स्थान पर विधान गया "ई" का नियमन समस्त च् के स्थान पर होता है। अतः यहाँ हेम की वाक्य दृष्टि प्रसङ्गी है। हेम ने पाणिनि की तरह सर्वाधिक की सङ्गाय सङ्गा नहीं की है, किन्तु सर्वाधिक कहकर ही नाम चलाया है। जहाँ पाणिनि ने सर्वनाम को रोककर सङ्गाय प्रयुक्त कार्य रोक

है यहाँ हेम ने सर्वादि की सर्वादि ही नहीं मानकर काम बताया है। यह भी हेम की साधनदृष्टि का सूचक है। पाणिनि ने याम् को धाम् बनाने के लिये सूत्र का आग्रह किया है पर हेम ने १।४।१५ सूत्र द्वारा याम् को सीधे धाम् बनाने का अनुशासन किया है।

अन्तर्गत स्वीकृति में कदायि कदायि और कदायि की सिद्धि के लिये पाणिनि ने बहुत अधिक प्रयास किया है। पहले ७।३।११ सूत्र से यह सिद्ध किया है पुनः दृष्टि की एक कदायि बनाया तथा दीर्घ करण पर कदायि और कदायाम् का सामान्य सिद्ध किया। पर हेम ने १।४।७ सूत्र द्वारा सीधे यै माद् और याम् प्रत्यय कोट्ठवर उन्त रूप का सहज सामान्य दिखाया है। हेम की यह प्रक्रिया सरल और साधन सूचक है। मुनि शब्द की भी विभक्ति को पाणिनि ने पूर्व सर्वस्य दीर्घ किया है। हेम ने १।४।२१ सूत्र द्वारा इकार के बाद भी हो तो दीर्घ इकार और उकार के बाद भी हो तो दीर्घ ऊवार का अनुशासन किया है। हेम की यह प्रक्रिया भी शब्दशास्त्र के विद्वानों के लिये अधिक रचिकर और आत्मसाधक है। मनी प्रयोग में पाणिनि ने ७।३।१२ के द्वारा इ को ऊ और ई को ओ किया है तथा दृष्टि कर देने पर मुनी की सिद्धि की है किन्तु हेम ने १।४।२५ सूत्र के द्वारा ई को ओ किया है जिससे यहाँ इ का अनुबन्ध होने से मुनि शब्द का इकार स्वयं ही हट गया है अतएव मुनि शब्द के नकार में उन्ते वाले इकार के स्थान पर हेम को अकार करने की आवश्यकता प्रतीत नहीं हुई।

हेम ने कारक प्रकरण आरम्भ करते ही कारक की परिभाषा दी है जो इनकी अपनी विशेषता है। पाणिनीय शब्द में किया विशेषण को फर्म बनाने का कोई भी नियम नहीं है, बाद के व्याकरणों और नैयायिकों ने 'नियामिशेषणता कार्यण' का सिद्धान्त स्वीकार किया है। हेम ने २।२।४१ सूत्र में उक्त सिद्धान्त को अपने शब्द में समीचीन कर दिया है। पाणिनि ने २।३।१६ सूत्र द्वारा अल शब्द के योग में अनुर्ध्व का विधान किया है किन्तु हेम ने अत्यन्त सही शब्दों के योग में अनुर्ध्व का नियमन किया है इससे अधिक स्पष्टता आ गयी है। पाणिनि के उक्त नियम को व्यावहारिक बनाने के लिए अल शब्द को पर्याप्तार्थक माना गया है, अन्वया "अलं महीपाठ उच्यते" इत्यादि वाक्य व्यवहित हो जायेंगे। हेम ने अत्यन्तार्थक और पर्याप्तार्थक शब्दों के सामान्य को सूचक कर दिया है, जिससे किसी भी प्रकार का विरोध नहीं रहता है।

उपपुंक्त उचित विशेषण से यह स्पष्ट है कि हेम में पाणिनि जैनिक और साकटायन की अपेक्षा अधिक साधन और स्पष्टता है पर यह भी हमें नहीं भूलना चाहिए कि हेम ने उक्त तीनों व्याकरणों से प्रभु रामायण ग्रहण की है। पूर्व पाठ और पाणिनि की अपेक्षा हेम ने साकटायन से बहुत कुछ ग्रहण किया है। जैनिक के 'चिद्विज्ञानकान्त' का प्रभाव 'सिद्धि स्वाहाच्छ' १।१।२ पर स्पष्ट है। हेम ने उचित और कुशल प्रकरण में जैनिक के सूत्र कर्मों के लिये अपनाये हैं।

साकटायन व्याकरण की लैकी का प्रभाव तो हेम पर सर्वाधिक है। यहाँ एक उदाहरण केर उक्त कथन का स्पष्टीकरण किया जाता है। पाणिनि ने "पारेमम्यच्छपावा" २।१।१८ पूर्वपाठ ने "पारे मय्ये तथा वा" १।३।१५ और साकटायन ने "पारे मय्येच्छ वच्छा वा" २।१।९ सूत्र किया है। हेम ने उक्त सूत्र के स्थान पर "पारे मय्येच्छेच्छ वच्छा वा" सूत्र लिखा है। उपपुंक्त प्रसिद्ध व्याकरणों के सूत्र की हेम के सूत्र के साथ तुलना करने पर अवगत होता है कि हेम ने साकटायन का सर्वाधिक अनुकरण किया है।

साकटायन के 'ननुपूर्वाभ्यन्तविभे' २।१।३४ का अनोमवृत्ति सङ्घि हेम ने "न नुपूर्वाभ्यन्तविभे" ७।१।१९ में शब्द अन्तर्गत किया है। यद्यपि हेम ने अपने पूर्ववर्ती व्याकरणों से बहुत कुछ लिया है तो भी अपनी मौलिक प्रतिभा द्वारा सम्मानासाधन में अनेक नवीनताएँ देने का उनका प्रयास प्रसस्त है।

हेम सम्मानासाधन का अष्टम अध्याय प्राकृत भाषा का अनुशासन करता है। इसमें चार पाठ और कुछ १।१।९ सूत्र हैं। प्रथम पाठ में स्वर और व्यन्जन विकार, द्वितीय में समुक्त व्यन्जन विकार, तृतीय में सर्वनाम कारक इत्यन्त एव अनुर्ध्वपाठ में धातुवर्णन सीतेनी मायनी पैसावी बुद्धि का पैसावी तथा अपभ्रंश का अनुशासन वर्णित है। प्राकृत भाषा की धानकारी के लिये इससे बड़ा और सर्वांगपूर्व व्याकरण अन्य कोई नहीं है। पाणिनि ने जिस प्रकार वैदिक संस्कृत और लौकिक संस्कृत भाषा का अनुशासन किया उसी प्रकार हेम ने लौकिक संस्कृत तथा उसकी निकटवर्ती प्राकृत का नियमन उपस्थित किया। भाषा के शब्दों की धानकारी हेम की अनुमति है। हैमसम्मानासाधन इतना पूर्ण है कि इस व्याकरण के अनेक अध्याय हैं ही लोक प्रसिद्ध सभी पुरातन भारतीय भाषाओं की यथेष्ट धानकारी हो सकती है। यह मुखरत का व्याकरण कहलता है। हैमसम्मानासाधन पर दिग्ग टीकाएँ उपलब्ध हैं —

नाम	कर्ता	संवत्
हमन्वास	हमचन्द्र के शिष्य रामचन्द्रगणी	हमचन्द्र कालीन
हमन्वास	धर्मबोध	
म्यासोद्धार	कनकप्रभ	
हमन्वृत्ति	काकल कायस्थ	हमचन्द्र के समकालीन
हमन्वृत्ति वृद्धिका	सीमाय्य धामर	१५९१
हमन्वृत्ति वृद्धिका	छदय सीमाय्य	
हमन्वृत्ति वृद्धिका	मुनिसेखर	
हमन्वृत्ति	बनचन्द्र	
महाउ दीपिका	शिरीष हरिमल्ल	
महाउ अक्षरि	हरिप्रभ मूर्ति	
हमन्वृत्ति	हृदय सीमाय्य	१५९१
हम व्याकरण दीपिका	विनयधामर	
हम व्याकरण अक्षरि	रत्नसेखर	
हम दुर्गपद प्रबोध	शानविमल शिष्यबन्धन	१६६१
हम बारक सुख्य	श्रीप्रभमूर्ति	१२८
हमवृत्ति		

हम व्याकरण से सम्बद्ध अन्य ग्रन्थ —

नाम	कर्ता	संवत्
विद्यामुद्रासन वृत्ति	कदानन्द	
बालुपाठ (स्वरवर्णानुक्रम)	पुष्पमुन्दर	
विद्याल्ल समुच्चय	पुणरल्ल	१४६६
हमविभ्रम सूत्र	मुनचन्द्र	
हम विभ्रम वृत्ति	विजयप्रभ	
हम हनुमन्त प्रपत्ति अक्षरि	छदयचन्द्र	
मन्त्रमन्त्रा	हमहंस	१५१५
मन्त्रमन्त्राव्यास		
स्वादि दण्ड समुच्चय	अमरचन्द्र	
हमनीमुदी	मैथविजय	१७५८
छन्दमित्रता	"	१७६१
हमप्रथिमा	महेन्द्र मुनवीरसी	
हम रूपयन्त्रिमा	विजय विजय-तपागण्ड के आचार्य	
पिण्ड व्याकरण	अभुनान	
बालनीमुदी	अभुनान	

इन प्रसिद्ध तीन महाव्याकरणों के अनिश्चित बादग्रन्थ यतीमल्ल हुए जैन व्याकरण आर्य ब्रह्मवर्मा हुए जैन व्याकरण ब्रह्मवर्मा जैन व्याकरण श्रीरत्न हुए जैन व्याकरण प्रभाष — हुए जैन व्याकरण एवं मिहिरासी हुए जैन व्याकरण के नामों की सूचना मिलती है ।^{१५}

बादग्रन्थ के धर्मपूरी के रचयिता के सम्बन्ध में विचार है^{१६} पर इतना मध्य है कि बादग्रन्थ व्याकरण के रचयिता बादग्रन्थ के रचयिता हैं । यह व्याकरण साहित्य के महान् विद्वान् थे । बादग्रन्थ का प्रचार प्राचीन काल में बहुत था । मध्यम भाषा की

संरक्षता के साथ सीखने में यह व्याकरण बहुत सहायक है । काव्य में संज्ञाओं का कोई स्वतन्त्र प्रकरण नहीं है, सन्धि-प्रकरण के पहले पाठ में प्रायः सभी प्रमुख संज्ञाओं का संक्षेप कर दिया गया है । इस व्याकरण की "चिन्तोन्नतिसामान्या" यह प्रथम सूचीय बोधका अत्यन्त गंभीर है । इस सूत्र द्वारा बर्णों की गिनतया स्वीकार की गई है । इसमें प्रत्याहार का संकेत नहीं है । सन्धि चन्द्र विमलस्यै स्वीप्रत्यय समास विन्त इत्यन्त और उद्धित सभी प्रकरण इस व्याकरण में हैं । काव्य के शिष्ट प्रकरण में कामबाधी क्रियाओं का मानकरण नमाना परोक्षा सप्तमी पंचमी हस्तमी अष्टमी आषी स्वतन्त्री मधियन्त्री और क्रियाविपत्ति के रूप में किया गया है । जेनेत्र और सावटायन में लकारों का निरूपण है किन्तु हेमचन्द्र ने अपने श्रमार्थ शासन व कवच सम्मत कामबाधी क्रियाओं को स्थान दिया है । काव्य व्याकरण के पद्य पाठ्य का प्रचार जैन सम्प्रदाय में बहुत अधिक रहा है । इसकी एक प्रमुख विशेषता विराम में अनुस्वार का होना भी है । स्व व पञ्चाक्षर बाधबीजान्त ने इसी व्याकरण के आधार पर बाधबीज नामक अतिसरस व्याकरण लिखा है । काव्य पर सकलनीति द्वितीय इत कवच-रूपमासा कबनुति कुर्वसिह इत कवचव्याकरण की वृत्ति और रचिबर्णाचार्य इत कवचव्याकरण की वृत्ति उपसम्भ है । सर्वमान कवि की काव्य विस्तार नाम की टीका भी उपलब्ध है ।^{११} इस टीका में सुषों की व्याख्या के साथ अनक नवीन उदाहरण भी सम्मिलित किये गये हैं । इसमें कई उदाहरण काविका वृत्ति के हैं । काव्य के रचयिता का नाम सर्वमान होने से विद्वान् इनके जैन होने में सन्देह करते हैं । परन्तु इनके प्रथम सूत्र का "सिद्ध" पद से प्रारम्भ होना इनके अधिकार टीकाकार का जैन होना व जैनसमाज में इस व्याकरण का विषय प्रचार होना आदि तथ्य इनके जैन होने की प्रतीति उत्पन्न करते बिना नहीं रहते । इस व्याकरण के विशेष अध्ययन से यह बात और भी पुष्ट होती है ।

कुत्तर स्तोत्रों से प्राप्त सूचना के आधार पर शिष्ट जैन व्याकरण यंघो की जानकारी और भी प्राप्त होती है । पाण्डवपुत्र की प्रसिद्धि से अवगत होता है कि १२२४ सूत्र प्रमाण "चिन्तामणि" नाम का शब्दानुशासन आचार्य ध्रुव चन्द्र ने लिखा था । यह तीन अध्यायों में विभक्त था तथा प्रत्येक अध्याय में चार पाठ थे । इस ग्रंथ पर द्वितीय सदस्यचन्द्र ने "चिन्तामणि" व्याकरणटिप्पण भी लिखा है । ग्रन्थप्रमाण के अनुसार यह व्याकरण उपयोगी होगा ।

कन्नड-भाषा का व्याकरण संस्कृत भाषा में अकलक वेक मट्ट ने लिखा है । इस व्याकरण का नाम "संज्ञानुशासन" है । कन्नड भाषा और साहित्य के विद्वानों में इस ग्रन्थ का बड़ा सम्मान है । आज भी यह व्याकरण अपनी उपयोगिता के कारण लोकप्रिय है । जैनार्थमों न कन्नड का व्याकरण कन्नड भाषा में भी लिखा है । कन्नड-साहित्य और कन्नड-व्याकरण की समृद्धिवासी बनने का श्रेय जैनार्थमों को ही है ।

मावसेन का मनोरमा व्याकरण केवलपाठ का शब्दमणि व्याकरण तपानन्द के आचार्य राजविजय सूरि के शिष्य राज विजय का शब्दमूयन मन्मथगिरि का शब्दानुशासन कुर्वसिह का शब्दानुशासन तपानन्द के आचार्य विजयनन्द के शिष्य हेमचन्द्र विजय का "शब्दार्थचन्द्रिका" व्याकरण प्रसिद्ध जैन-व्याकरण-साहित्य की अमूल्य विधियाँ हैं ।

पुर्वतस्त्रियानन्द के आचार्य बेबनन्द की सिद्ध सारस्वत टीका तथा कण्ठर पण्डीय हेमचन्द्र तपानन्द के शिष्य सहजनीति का सिद्ध शब्दार्थ पुष्पसुन्दर का स्वर्णगणितम बाधुपाठ, कनरत्न के शिष्य नयसुन्दर का कण्ठरमासा कस्यावसन्न सूरि का त्रिग-निर्णय सवस्त्राभी का क्षियानुशासन कुर्वसिह का क्षियानुशासन तथा वयमनन्द सूरि का क्षियानुशासनोद्धार भी व्याकरण सचची प्रय हैं । अर्जुनगो के शिष्य विधियम का प्राकृत शब्दानुशासन भी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है । इसका आधार हेमचन्द्र का प्राकृत शब्दानुशासन ही है ।

इन व्याकरण ग्रन्थों के अतिरिक्त जैनार्थमों ने सारस्वत व्याकरण पर कई टीकाएँ लिखी हैं । कुछ विद्वान् ठो बरिठेन के शिष्य नरेन्द्रसेन को ही इस व्याकरण का रचयिता मानते हैं । मृषिठिर जीमासक ने भी अपने व्याकरण-साहित्य के इतिहास में इस ओर संकेत किया है । हमें लगता है कि इसी कारण इस पर अनेक टीकाएँ जैनार्थमों द्वारा लिखी हुई हैं । नामपुरीय तपानन्द के आचार्य चन्द्रनीति की स १९९४ में लिखी गयी इस व्याकरण की प्रसिद्ध टीका है ।

जैन-व्याकरण-साहित्य की उपलब्धियाँ —

१ शब्द की अनेकान्तरमकता—अनेक वर्णमय होने के कारण स्थावराद्वारा शब्दों की सिद्धि पर जोर दिया । जेनेत्र वैचार्य सप्त में बाध्य-बाधक सम्बन्ध को मानकर भी शब्दों को स्वतन्त्र मानते हैं । बाधक के रूप में परिवर्तन हो जाने पर भी बाध्य के रूप में कोई परिवर्तन नहीं मानते । पर जैन शास्त्रिकों का मत है कि बाधक में त्रिग सख्या आदि का जो

परिचर्तन होता है। वह स्वतन्त्र नहीं है किन्तु अनन्त धर्मात्मक वाह्य वस्तु के आधीन है अर्थात् जिन धर्मों से विधिष्ट बाधक का प्रयोग किया जाता है वे सब धर्म बाध्य में रहते हैं।

२ वैदिक धर्मों का अनुशासन करनेवाले पाणिनीय व्याकरण के पत्र से छडाकर औदिक भाषा के स्वरूप निर्धारण में ब्रह्म-से-वैदिक योगदान देनेवाले शब्दानुशासनों का निर्माण कर गतिविध बाधक को स्थिर या मृत न बनाकर उसकी गति विधता में ही सहम्यक होता।

३ पाणिनीय तन्त्रों का सम्बन्ध कर सारमूर्त तन्त्रों को उपस्थित किया जिससे अन्वयताओं के समग्र और धर्म की वस्तुतः हैं।

४ उदाहरणों में उन ऐतिहासिक प्रयोगों और स्थानों के नामों को मुरझित रखना जिससे भाव भी देश के सांस्कृतिक इतिहास के निर्माण में पर्याप्त सहायता मिलती है तथा इतिहास की अनेक गुंथियाँ मुक्त होती हैं।

५ उन साम्प्रदायिक धर्मों का साधुरूप प्रतिपादित किया जिनकी अवहेलना अन्य सम्प्रदाय वाले वैचारिक कलेवा रहे थे।

६ उदाहरणों में जैन तीर्थंकरों जैन राजाओं जैन महापुरुषों और जैन सम्प्रदायों के नाम सविशिष्ट किये तथा उक्त धर्मों की व्युत्पत्तियाँ बतसायी।

७ धर्मों में सामाजिक रूप से अनन्त शक्तियाँ स्वीकार कीं फलतः एकधेय का त्याग कर अनेकधेय का निरूपण किया। यत् जैनतर वैचारिकों के अनुसार एक सख्य एक ही व्यक्ति का कथन करता है। अतः बहुत से व्यक्तियों का बोध करना हो तो बहुत से धर्मों का प्रयोग करके "सर्वपात्रात्मकधेय एक विमर्श" १।२।१४ सूत्र के अनुसार एक धेय किया जाता है। बहु वचन में एक रूप के साथ रहने पर बहुवचन बोधक प्रत्यय लगाकर बहुवचन सख्य बना लिया जाता है। अतएव व्यक्ति और वाचि के स्वतन्त्र रूप से पुनः होने के कारण एक धेय आवश्यक है।

जैन वैचारिक सख्य को अनन्त धर्मात्मक मानते हैं। अतः एक ही धर्म परिस्थिति विधाय में विशेषण विधाय्य पुस्तिका स्वीकृत नहीं करने लायिक रूपों में परिचर्तित होता रहता है। इसी कारण सख्य अनन्त धर्मात्मक वस्तु का बाधक है, उसका बाध्य न केवल व्यक्ति है और न वाचि किन्तु वाचि व्यस्तथात्मक या सामान्य विशेषात्मक वस्तु ही बाध्य है। अतः एतद्वेय मानने की आवश्यकता नहीं। यत् 'सख्य स्वभाव से ही एक हो या बहुत व्यक्तियों का कथन करता है।

८. जैन शब्दानुशासनों के पंचासपूर्ण होने के कारण अनुशासन में कायम और स्पष्टता।

९. वलित विषय के तम विवेचन की मौलिकता।

१०. विचारों के उत्कर्ष और अपवाद मार्गों का निरूपण।

११. विषय विवेचन में वैज्ञानिकता और मौलिकता का सविशेष।

१२. सम्बन्धधर्म की महनीयता।

१३. संस्कृत भाषा में जैन शब्दानुशासनों का प्रथम उस समय हुआ जब पाणिनीय व्याकरण का सामोसाय विवेचन हो चुका था। इसका ही नहीं बल्कि उसके आचार पर वास्तविक तथा पतञ्जलि जैसे विधिष्ट वैचारिकों ने सैद्धान्तिक वनेपणार्थ प्रस्तुत कर दी थी। इस प्रकार जैन वैचारिकों के समस्त पाणिनि की अनुपकल्पियाँ और अभावपूर्ति भी वर्तमान थी। फलतः जैन भाषाओं में उन सारी सामग्रियों का उपयोग कर अपने शब्दानुशासनों को पूर्ण एवं समयानुसृत बनाया।

१४. पाणिनीय सम्प्रदायों ने धर्मों का अनुशासन करने समग्र प्रत्ययों आवेष्टो तथा आगम आदि में जो अनुबन्ध लगाये हैं उनका सम्बन्ध उन्होंने वैदिक स्वर प्रक्रिया के साथ भी बुटाये रखा है जिसके कारण धर्म्य संस्कृत भाषा सम्बन्धी अनुशासन को समझने में क्लेश आ जाता है। जैन वैचारिकों ने उन्हीं अनुबन्धों को ग्रहीत किया है जिनका प्रयोजन तत्काल विद्य होता है। अतः स्पष्ट है कि पाणिनीय तन्त्र में यन्त्र ही साधन-ही-माध्यम वैदिक भाषा का भी अनुशासन होता गया किन्तु धर्म्य संस्कृत का सुबोध अनुशासन जैन वैचारिकों द्वारा ही हुआ।

१५. जैन भाषाओं में समयानुसारिणी अनुशासन व्यवस्था को अपनाया फलतः उनसे नियमों में सरलता सविज्ञानता और वैज्ञानिकता आ रहा।

१६. संस्कृत भाषा के अनुशासन के साथ प्राकृत भाषा का अनुशासन भी मिलता गया।

- १७ वाक्य विचार, रूप विचार, सम्बन्धतरंग और अर्थतरंग का विश्लेषण व्यक्तित्व व्यतिपरिवर्तन के कारण वर्णन
 वर्णनोप वर्णविपर्यय अपिभूति स्वरमन्त्रि समीकरण एवं विपरीकरण सम्बन्धी भाषाविज्ञान के नियमों का प्रतिपादन ।
 १८ शब्द के कर्त्तृत्व विरूपण और कर्त्तृत्व अस्तिरूप की मौखिक उद्भावनाएँ ।
 १९ भाषा के विद्याल और विद्या माध्यम का दर्शन ।
 २ पुस्तक और मूल नियमों का समन्वय ।
 २१ प्राचीन पद्यपाठ शिक्षासूत्र परिभाषाओं एवं शूचपाठ की परम्पराओं का संरक्षण ।

सदम साहित्य

- १ हेर्से—बोधवैध द्वारा विरचित मुग्धबोध ।
 २ हेर्से—प्रेमी अमिनन्दन संघ के अन्तर्गत “पाश्च साहित्य का विद्यालयोक्त” शीर्षक निबन्ध पृ० ४१६ तथा “पाश्च
 भाषाओं के साहित्य पृ ५५ ।
 ३ अष्टादशक वम्प की मृतसंगर सुरि की टीका में “प्राकृतभाषाकरणानेकधास्त रचना बधुना” यह उक्तव्य माना
 है तथा पद्माह्व की संस्कृत टीका में प्राकृत सुचार्य उद्भूत विवे है ।
 ४ हेर्से—जैनेन्द्र महावृत्ति की या वासुदेवसरण अथवाक डाय विरचित भूमिका पृ ७
 ५ हेर्से—जैन-साहित्य और इतिहास के अन्तर्गत “वेदन्ति का जैनेन्द्र व्याकरण” शीर्षक निबन्ध पृ २७
 ६ हेर्से—उपर्युक्त ग्रंथ पृ २८-३
 ७ जैनेन्द्र महावृत्ति का ‘जैनेन्द्र धम्मपुस्तकान और उसके निबन्ध पृ ४३ ४४ तथा स्टुक्कर ऑफ बि बय्याप्पावी
 भूमिका पृ १३
 ८ जैनेन्द्र महावृत्ति प्रस्तावना भाग पृ ४७-४८
 ९ भूतस्तम्भसमुद्भूत प्रथिलसम्पत्त्यालोचनसिद्धि श्रीमद्भूतिकपाटर्षपुटसुर्ध्व भाष्योक्त सम्पादकम् । टीकापाठ
 विद्यालयोक्त जैनेन्द्र धम्मपुस्तकान प्राचार्य पूव पञ्चस्तुकिमिं वीपाजमारोहतात् ॥—अन्तिम पद्य
 १ श्री पुष्पपादममल पुष्यगन्धर्वेण सोमामरवृत्तिपुष्यवृत्तिपादमुग्धम् ।
 विद्या समुद्रपथ वृषभ जिनेन्द्र धम्मपुस्तकानमहं विनमासि वीरम् ॥ (संकाचरन चित्र चित्रिका)
 तथा गन्धि की प्रसन्न भूपति वासुपाठ के अन्त में —“अथवाह्या स बीयाद्गुण-
 निधि पुनन्तिवटीकस्मृतीत्य” अथवाह्या विद्यालय हेर्से की कमी है ।
 ११ सिस्टम ऑफ संस्कृत भाषा—वीरावाक ३
 १२ विशेष भाषाकारी के विषये हेर्से—जैन साहित्य और इतिहास पृ १६५-१६६ ।
 १३—१४ शाकटायनीय सूत्र के अन्तिम पद्य ।
 १५ द्वितीय भाग यस्य गुणामुपादाभाषा विद्या शिक्ष-रूपविद्या ।
 वम्पों वसापाठ मुनि स भाषा विद्यासताम्मुद्रि वि प्रभाषी ।
 अथवाह्योक्त का ५४ वा शिक्षावेध ।
 १६ हेर्से—न गुणव हाकदार कृत ‘व्याकरण वर्धनेर इतिहास’ पृ ४४८ ।
 १७ अकाराधिधीमल गणनाम्य विरम्भता ।
 अथवाह्योक्त रचनामन्त्रावधारित ॥
 अथवाह्य सवर्मा वर्णनाम्य प्रतिष्ठित ।

तस्मै कौमारस्यनुशासनाय नमोनम ॥

बाह्या कुमारी प्रथमं सस्मृत्याप्यवितिष्ठितम् ।

बह्वं परं संस्मरन्त्या तत् कौमार्यमीयते ॥

कुमारी अपि भारत्या ब्रह्मन्वासेष्यते नमः ।

ब्रह्मादिह पयन्तस्ततः कौमारमित्यतः ॥ —कातन्त्र रूपमाका के अन्तिम श्लोक ।

१८. भावसेन विविद्येन बाधिपर्वतवर्णिना ।

इष्टायां रूपमाकायां कृत्वा पर्यपर्यत ॥

मन्दबद्धिप्रबोधाच्च भावसेनमुनीरवत् ।

कातन्त्ररूपमाकास्यां वृत्तिं ध्यात्वास्तुभी ॥ —रूपमाका के अन्तिम पद्य ।

१९. हेतौ—अव्यतिष्ठतग्रह पृ १९८-२ ।

जैन कोश-साहित्य

(लौ०—प्रौ० नैमिचन्द्र जन, एम० ए० ज्योतिषाचार्य आरा)

किसी भी भाषा के शब्दसमूह का खास और पोषण कोश-साहित्य द्वारा ही संभव है। कोश की महत्ता के संबंध में बत-
नाया गया है—

कोशरचनं महीषानां कोशरूपं विदुषामपि ॥

उपयोगी महानेय कदाचस्तेन विना महेत् ॥

जिस प्रकार राजाओं या राष्ट्रो का कार्य कोश (खजाना) के बिना नहीं चल सकता है कोश के अभाव में शासन-तंत्र के संवाहन में क्लेश होता है, उसी प्रकार विद्वानों को शब्दकोश के बिना अर्थग्रहण में क्लेश होता है। शब्दों में संकेतग्रहण की योग्यता कोशसाहित्य के द्वारा ही प्रतीत होती है।

अब यह प्रश्न उपस्थित होता है कि इस प्रकार के उपयोगी और सार्वजनिक साहित्य में साम्प्रदायिक भेद किन कारणों से उत्पन्न होता है? कोशयत् शब्दसम्पत्ति पर जैन बौद्ध और वैदिक विचारधाराओं की साम्प्रदायिक छाप किस प्रकार संभव है? ऐसा तो कभी संभव नहीं होता कि जैन आत्मान्त में शब्दों का प्रयोग किसी अर्थ में होता हो और छतर आत्मान्त में अन्य किसी अर्थ में। इस शब्द का अर्थ मानवमात्र के लिये विपाठा शान्त करने वाला शीतल पदार्थ है न कि जैन आत्मान्तियों के लिए किसी मित्रार्थ का शीतल। अतः कोश-साहित्य में साम्प्रदायिक भेद किस प्रकार संभव है? इस प्रश्न का समाधान निम्न निष्कर्षों के आधार पर सहज ही किया जा सकता है।

१. प्रत्यक्ष वर्तन की अपनी कुछ साम्यताएँ होती हैं और इन साम्यताओं के अनुसार शब्दावली भी कुछ बहुत तक साम्प्रदायिक बाधाबन्धन से प्रभावित रहती है अतः इन शब्दावलीयों का तात्त्विक अर्थ उस सम्प्रदाय के आधारों ही अवलोकन पर पड़ेगा है। फलतः जैन-वर्तन के प्रकाश में शब्दों के अर्थों का विशेषण जैन कोशों में ही संभव है।

२. प्रत्येक वर्तन या आत्मान्त में आवश्यकतानुसार नये-नये शब्दों का पठन या उपयोग किया जाता है। अतः पुरानी या प्रचलित शब्दावली उनके भावों की अभिव्यक्ति में सफल नहीं हो पाती। अतएव साम्प्रदायिक कोशकार उत्पन्न प्रकार की शब्दावलीयों का चयन करते हैं। उदाहरणार्थ जो कहा जा सकता है कि महेत् धिन मानिज वर्मना इत्यं मापजं प्रमृतिं सद्भावो एते सत्यं है जिनके पर्यायवाची शब्द अमरकोश वैजयन्टी मेदिनी विश्वप्रकाश कोश आदि में नहीं हैं। जैन कोशकारों ने साधारणीकरण के बराबर पर उत्तर कर ऐसे कोशों का निर्माण किया जो सब के लिये समान रूप से उपयोगी हो सकते हैं।

३. अपने सम्प्रदाय में प्रयुक्त होनेवाले पारिवर्तनिक शब्दों की व्याख्या संकलन और प्रतिपादन करना भी साम्प्रदायिक कोशों का एक लक्ष्य है।

४. साम्प्रदायिक लिखित में आविष्ट व्यक्तियों के नाम वस्तुओं के नाम तथा भौतिक ऐतिहासिक एवं आध्यात्मिक शब्दावलीयों के अर्थों का निरूपण भी साम्प्रदायिक कोशों में ही संभव है।

५. प्रत्येक वर्मना की किसी एक भाषा के साथ लिखित संभव रहता है। वह भाषा उस सम्प्रदाय के वर्मनत्वों की अपनी भाषा मान ली जाती है, यथा वैदिक-वर्मन के लिये संस्कृत बौद्ध-वर्मन के लिये प्राकृत एवं जैन-वर्मन के लिये प्राकृत। अतः साम्प्रदायिक कोशकार अपने वर्मनत्वों में व्यवहृत भाषा के कोशयत्न भी करते हैं। यही कारण है कि जैन कोशकारों ने संस्कृत के कोशयत्न के साथ प्राकृत और देसी भाषा में भी कोशयत्न नहीं रचना की है।

जैन कोश-साहित्य की उत्पत्ति और विकास —

हालपायवाणी के अन्तर्गत सभी प्रकार का साहित्य सम्मिलित हो जाता है अतः कोशसाहित्य की रचनाएँ भी सत्यप्रचार पुर और विद्यानुवाह की पीठ में महाविद्यालयों में से अलग विद्या में सम्मिलित है। बारम्भ में एकाग्र मनो अनुसंधानों के

मात्र जूयियों वृत्तियों एवं विभिन्न प्रकार की टीमारों ही कोश-साहित्य का काम करती रहीं। नामान्तर में जब जूयियों और भाष्यों के सूत्राचारों की पूर्णतः आवश्यकता न रही तो सम्यकोशों की आवश्यकता प्रतीत हुई।

सबसे पहले कील सा जैन या जैनोतर कोश लिखा गया यह कहना कठिन है। उपलब्ध जैन कोश-साहित्य में वनजय कवि की नाममात्र ही सबसे प्राचीन है। यद्यपि ई की पाँचवीं और छठी छायायी में कोश का स्वल्प निरिखत हो चुका था। उचरास मयी की समुद्र हिमरी के "वत्तारि बट्ठ" वासी गाथा के १४ अर्थ लिखे गये हैं। ये गाथा अर्थ ही जनेकार्थकोश की बुनियाद है। जैनो में प्रचलित छिन्नवान 'वत्तुस्सन्धान' उपसन्धान 'वत्तुर्बिधितिसन्धान' जैसे जनेकार्थ काव्यों की परम्परा इस बात का स्पष्ट प्रमाण है कि जैनो में कोश-साहित्य का सुजन माध्य और वृत्तियों के परचात् उत्कास में ही हुआ होमा। जनेकार्थ साहित्य सभी लिखा जाता है जब कोशों में शब्दों के विभिन्न अर्थ निरिखत कर लिख जाते हैं। एक-एक श्लोक के सी-सी अर्थों की अभिव्यक्ति करना साधारण बात नहीं है।

महकवि वनजय के कोश विषयक तीन शब्द उपलब्ध हैं—नाममात्रा जनेकार्थनाममात्रा और अनकार्थनिबद्ध। इन शब्दों के अतिरिक्त इनके द्वारा रचित हिसन्धानकाव्य और विषयहार स्तोत्र भी हैं। हिसन्धान काव्य के अन्तिम श्लोक की टीका से अवगत होता है कि इनके पिता का नाम वसुदेव माता का नाम भी देवी और पुत्र का नाम वसुदेव था। य मृहत्त ये। इनके जीवनवृत्त के सम्बन्ध में सुष्टितरंगिणी की ४१ वीं छरण से ज्ञात होता है कि ये प्रसिद्ध जमरकोशकार जमर कवि के छोटे बेटे। घोडापुर निवासी स्व सेठ राजकी सञ्चारम की वाणी महोदय ने जमरकोश सम्बन्धी एक ट्रेन्स प्रकाशित किया था जिसकी मूतिरा में जमर मुनिजी से यह सिद्ध किया था कि जमरकोशकार जैन हैं।

नाममात्रा के अन्त में प्राप्त होने वाले श्लोक से कवि की कृति "हिसन्धानकवि" के नाम से व्याप्त की।

प्रमाणकस्यस्य पुन्यपादस्य कस्यम् ।

हिसन्धानकवे काव्य उत्तमयपपरिचयम् ॥

जमरवदेव का प्रमाणपाद पुन्यपाद का कछल-व्याकरणसम्बन्ध और हिसन्धान कवि का हिसन्धानकाव्य—ये तीनों मूल उत्तमय हैं। बादिराज सूरि ने पावर्त्तनाथ चरित के प्रारम्भ में हिसन्धान काव्य की प्रशंसा करते हुए लिखा है —

अनेकमेवसन्धाना ज्ञानतो हृषये मुहुः ।

धायाचनजयेमुक्ता कर्त्तव्येवप्रिया कथम् ॥

वनजय के द्वारा कहे गये जनेक सन्धान-वर्णनेववाके और हृषयस्पर्शी वचन कानों की ही प्रिय क्यों समझे जब कि वर्तुण के द्वारा छोटे जाने वाले जनेक शब्दों के जेवक मर्मनेदी नाम कर्म की प्रिय नहीं समझे।

इससे स्पष्ट है कि मन्त्र के अर्थ और उनके समुचित प्रयोग का वैदग्ध्य इन्हें पूर्णतया प्राप्त था। नाममात्रा का अन्तिम श्लोक भी उक्त तथ्य का साक्षी है—

ब्रह्माक्ष समुपेत्य वेदनिगम्यान्वात् गुपायचक—

स्वामस्वावरसीस्वरं सुरासी व्याजत् तथा केरायम् ।

व्यन्धोनिधि धामिनि जलनिधि ध्यानोपशेयावहो

पूजुर्बिध जमजयस्य च भिया शब्दा समूचीकृताः ॥

वनजय के मंत्र से पीड़ित होकर शब्द ब्रह्माक्षी के पास जाकर वेदों के निगाह के ऊस से हिमाध्य पर्वत के स्वाम में रहने वाले महादेवजी को प्राप्त होकर, उनके प्रति स्वर्ग की यात्रा की ध्वनि के मंत्र से एवं समुद्र में घगन करने वाले विष्णु के प्रति समुद्र की वर्त्तना के ऊस से जाकर पुकारते हैं, यह निताप्त आश्चर्य की बात है। इसमें कोई शक नहीं कि महाकवि वनजय का शब्दों के उत्तर पुरा अधिकार है।

वनजय के समय के सम्बन्ध में विज्ञानो में पर्याप्त मतभेद है। स्व की भाष्यमयी प्रेमी में बनारसीविद्यापी की उत्पत्तिना में ध्यानाशोक के कर्ता ज्ञानवर्धन और हर्षचरित के कर्ता रत्नाकरद्वारा वनजय की स्तुति किये जाने की बात नहीं है। ज्ञानवर्धन का समय ई ८४०-७ एव रत्नाकर का समय ई ८१३-५ है। मध महाकवि वनजय का समय ई ८१३ से पहले होता चाहिए।

उपसृक्त कथन की दृष्टि आचरणीय डाक्टर हीराकाजी डाण्ड विहित पदसम्बन्धायम् प्रथम भाग की प्रस्तावना से भी होती है। डाक्टर साहब ने सूचित किया है कि भित्ति के मूढ़ बीरसेन स्वामी ने बबसा टीका पु० ३८७ पर अनर्क नाममात्र का "हितायेन प्रकाराद्यै" श्लोक उद्धृत किया है। बबसा टीका सन् ८१६ में समाप्त हुई थी अतः अनर्थक वा समय ई ८१६ के पहले होना ठीक सम्भव है।

नाममाला —

यह कानोपयोगी सरल और सुन्दर शैली में लिखा गया कोष है। इसमें व्यवहार में प्रयुक्त होलवासे सभी आवश्यक पर्यायवाची शब्दों का संकलन किया गया है। महाकवि बर्नबज ने २ श्लोकों में ही संस्कृत भाषा की आवश्यक शब्दावली का चमत्कर वापर में समर अर देने की कड़ाघट चरितार्थ की है। शब्द से शब्दान्तर बनाने की इसकी प्रक्रिया निराकरी है। अमरकोश वैजयन्ती प्रभृति किसी भी कोषकार ने इस पद्धति को नहीं अपनाया है। इस पद्धति का सबसे बड़ा लाभ यह है कि एक प्रकार के पर्यायवाची शब्दों की जालकाटी से ही दूसरे प्रकार के पर्यायवाची शब्दों की जालकाटी सहज में हो जाती है। जैसे पृथ्वी के नामों के आये 'वर' या वर के पर्यायवाची शब्द जोड़ देने से पर्वत के नाम 'पठि' शब्द या पठि शब्द के समानार्थक स्वामित्वादि शब्द जोड़ देने से राजा के नाम एवं 'वह' शब्द जोड़ देने से ब्रह्म के नाम हो जाते हैं। इसी प्रकार 'जल' शब्द के नामों के आने 'वर' शब्द जोड़ देने से मछली के नाम ब्रह्म शब्द के पर्यायवाची शब्दों के आने 'वर' शब्द जोड़ देने से बन्दर के नाम जल शब्द के पर्यायवाची शब्दों के आने 'प्रव' शब्द जोड़ देने से शहर के नाम 'जम्बव' शब्द जोड़ देने से कमल के नाम एवं 'वर' शब्द जोड़ देने से समुद्र के नाम बन जाते हैं। महाकवि बर्नबज ने अपनी इस वैज्ञानिक पद्धति द्वारा इस कोष को अधिक लोकप्रिय और उपयोगी बनाया है। इस कोष में कुल १७ शब्दों के अर्थ दिये गये हैं।

इस कोष पर अमरकोश का भाष्य भी विद्यमान है। अमरकोश का समय १५ वीं सदी माना गया है। इसीने नाममात्र में आए हुए समस्त शब्दों की व्युत्पत्तियाँ उपस्थित की हैं। इन व्युत्पत्तियों से शब्दों का सांस्कृतिक इतिहास प्रस्तुत करने में बड़ी सहायता मिलेगी।

अनेकार्थनाममाला और अनेकार्थनिष्पत्त —

अनेकार्थनाममाला में एक शब्द के अनेक अर्थों का प्रतिपादन किया गया है। इसमें कुल ४६ पद्य हैं और जब जब अर्थान्तर आने अन्त अन्त शब्द अर्थ इति कवली कम्बु, केतन कीकाक कैकस्य कोटि सीर प्रभृति वी शब्दों के नामा अर्थों का संकलन किया गया है। मदनकाचरम के पञ्चात् कवि ने कहा—

शम्भूरी क्षिप्रं विभ्रं विस्तीर्णं प्रसाधकम् ।

शब्दं मनाक प्रवक्ष्यामि कवीना हितकाम्यया ॥

कवियों की हितकामना की दृष्टि से शम्भूरी सुन्दर, विविध और व्यापक अर्थों को प्रवृत्त करनेवाके कतिपय शब्दों का निरूपण करता है।

अनेकार्थ निष्पत्त में २६८ शब्दों के विभिन्न अर्थों का संकलन किया गया है। रचना शैली की दृष्टि से यह कोष साधारण स्तर का है। इसकी श्लोक संख्या १५४ है। एक-एक शब्द के तीन-तीन बार-बार अर्थ बतलाने गये हैं। अनेकार्थ निष्पत्त पर अमरकोश का भाष्य नहीं है।

पाण्डुराधरीनाममाला —

प्राकृत भाषा में भी शब्दकोशों की रचना वैनाचार्यों ने की है। अधिमानविष्णु गोपाल देवराज शोभ ननपाल और हेमचन्द्र के नाम इस विधा में गौरव के साथ लिखे जाते हैं। यद्यपि आज उपर्युक्त सभी रचयिताओं की रचनाएँ उपलब्ध नहीं हैं, कुछ के नामों की मात्र सूचना ही मिलती है, तो भी जनपाक कवि की "पाण्डुराधरीनाममाला प्राकृत भाषा के किये एक अच्छा कोष है। महाकवि ने शब्द के अर्थ में अपनी प्रवृत्ति निम्नप्रकार की है—

विषयकाञ्चस्य पप, अतस्तत्तीसुतरे सङ्गसमि ।

मासमरिषादीए सकिए मसजोसमि ॥

वापनयरीए पठिठएण अनेठिआए अचवज्जे ।

कज्जे कविध्दुअहिणीए 'गुणरी' नामविज्जाए ॥

कह्यो मंत्रयथकिंवा कुसलति पयाण धतिमावण्णा ।

नामसि जस्स कमयी तेनेसा विरहया रेयी ॥

कम्मेसुं ये रसद्वा सद्वा बहुसा कर्हि ब्रह्मणि ।

ते इत्थ मए रहया एतसु हिमए सहित्तमाणं ॥

अर्थात् विजय संवत् १ २९ में जब कि मासवनरेत्र को निर्वासित कर दिया गया था चारनगरी के अन्तर्गत मानवेड नाँव में कवि बनपाळ ने अपनी छोटी बहन सुन्दरी के लिये इस निर्वोप छन्द की रचना की । जो काव्यों का रसास्वादन करनेवाले हैं, वे कवियों के द्वारा प्रयुक्त माना प्रकार की छन्दानुषी को इस कवि के द्वारा अवगत कर सकेंगे ।

बनपाळ कवि का सम्बन्ध कवि हेमचन्द्र ने “अभिधान चिन्तामणि” की स्वोपख टीका में “भ्युत्पत्तिचनपाळ” कहकर किया है । अब यह सिद्ध है कि कोवकार बनपाळ हेमचन्द्र के समय तक पर्याप्त वय वर्धन कर चुके थे ।

इनके पिता का नाम सर्वदेव था । ये काश्यपगोत्रीय ब्राह्मण थे । इनका मूल निवास स्थान ‘संकास्य’ नामक ग्राम था । ये बालीविका के निमित्त चार नगरी में जाये थे । इनके पिता वैष्णव धर्माभ्यासी थे । आधी रातू बीठ बान पर वे महेश्वर धूरि के निकट जैन-धर्म में दीक्षित हुए थे । इन्होंने चार नगरी में जैनो के प्रवेश पर कपी हुई रोक को हटवाया था । जैन होने के उपरान्त ही बनपाळ ने ‘पाह्वजकण्ठी-नाममाळा’ की रचना की ।

वह पञ्चदश कोष है इसमें कुल २७५ भाषाएँ और ९९८ छन्दों के पर्याय संग्रहित हैं । इस कोष में संस्कृत भ्युत्पत्तियों से सिद्ध प्राकृत छन्द तथा देवी छन्द इन दोनों प्रकार के छन्दों का सम्मेलन किया गया है । उदाहरण के लिये अमर के पर्याय भाषी छन्दों को किया जाता है ।

कुल्लंबुजा रवाळ मिवा मसका य महुअए कविजो ।

दीर्घिणिा बुरेहा मूजवाया छप्पया भमरा ॥११॥

अर्थ—कुल्लंबुज रवाळ, मिवा मसक महुअए, कवि इर्दिणि, बुरेह, मूजवाय छप्पय और भमरा ये ११ नाम अमर के हैं । इन भाषाएँ सभी में कुल्लंबुज रवाळ, मसक इर्दिणि और मूजवाय ये तीन शब्द देवी हैं । यो दो कुल्लंबुज की भ्युत्पत्ति पुष्पामय और रवाळ की रघुपुत्र की जा सकती है और पुष्पामय का अर्थ नी पुष्कर का पात्र करने वाला अमर होमा निम्नु ये दोनों शब्द देवी ही हैं ।

सुन्दर छन्द के पर्यायवाचियों में भी छठ्ठ का प्रयोग किया है । यह भी देवी छन्द है । इस कोष में कुछ ऐसे भी देवी छन्द नाम हैं जिनका प्रयोग आज भी कोकनावासो में होता है । उदाहरण के लिये अलस या आलस के पर्यायवाचियों में एक छठ्ठ छन्द आया है । अजमाया में आज भी आलसी के अर्थ में इस छन्द का प्रयोग होता है । इसी प्रकार नृपत पल्लवों के अर्थ में नृपल छन्द का प्रयोग किया गया है । यह छन्द अजमाया भोजपुरी और कड़ी बोली इन दोनों में प्रयुक्त होता है । इस प्रकार इस कोष में अनेक ऐसे देवी छन्द संग्रहित हैं, जिनका प्रयोग आज भी कार्यभाषाओं में पामा जाता है ।

इस कोष के अन्त में प्रत्ययों के अर्थ अलगाये गये हैं । इन प्रत्यय की स्वभावसूचक और इन्त इन्त आज प्रत्यय को पल्लवक बताया गया है । इस तरह कोशकार ने इसे सभी प्रकार से उपयोगी बनाने का उपक्रम दिया है ।

पाह्वजकण्ठी-नाममाळा के उपरान्त कोशकारों में काकनभानुसार हेमचन्द्र का नाम आता है । इनका जन्म अहमदाबाद से ६ मील दक्षिण-पश्चिम कोण में स्थित ककदा नगर में विजय संवत् ११५५ में वासिणी पूर्णिमा की रात्रि में हुआ था । इनके पिता का नाम चाचिम और माता का नाम पाहिणी देवी था । इनका जन्म नाम चायदेव और दीक्षा नाम सोमचन्द्र था । इन्होंने भाषार्थ देवचन्द्र से कवय में ही दीक्षा ग्रहण की थी । गुरुरात्र प्राप्त होने के पश्चात् ये हेमचन्द्र बह्मसाये । इसी शिष्या से सिद्धराज जयसिंह और कुमारराज दोनों ही प्रभावित थे । अर्थात् पादित्य के कारण ही ये कविनाम सर्वत्र गृह्यते थे । इन्होंने बार कोष छप्पी की रचना की है—अभिधानचिन्तामणि अनेकार्थसंग्रह निबन्ध और देवीनाममाळा । इनमें से प्रथम तीन संस्कृत भाषा के कोष हैं और चौथा देवी छन्दों का संग्रह है । निबन्ध दो जनसत्तिपात्र का कोष है । अभिधानचिन्तामणि —

अस्मिन् के उपरान्त समस्त जैनकोष-साहित्य में अभिधान चिन्तामणि ही एक ऐसा कोष है जिसमें जैनत्व पुरुषस्वेष मुरखान है । इसमें तीर्थंकरों के नाम प्रत्येक तीर्थंकर के पर्यायवाची छन्द तीर्थंकरों के भाषाविशेषों के नाम तीर्थंकरों के अति

धर्मों की सामान्यी मूल अभिव्यक्ति और वर्तमानकालीन जीवीनी शरणधर्मों के नाम तीव्रधर्मों के प्रवर्धन बलित केवली स्मृतिकेवली तीव्रधर्मों की प्रवर्धनधर्मिता तथा जैन धार्मिक धर्म सम्मत देववर्ति धर्मवर्ति के प्रीति का वर्धन किया गया है। अतुल्यकाण्ड में पृथ्वीकायिक जीव पर्याय अणुकायिक जीव पर्याय तोषकायिक जीव पर्याय वायुकायिक जीव पर्याय और वनस्पतिकायिक जीव पर्याय का विष्णु निरूपण किया है। द्वितीयजीवों की सामान्यी चार स्तरीयों में से प्रथम और द्वितीय चतुर्विध और अंतर्गी प्रविष्टि जीवों की सामान्यी में पूरे विस्तार के साथ अगम २ स्तरीयों में वर्णित की गयी है। यहाँ उदाहरण के लिये दो द्वितीय जीवों के पर्यायवाची शब्दों को उद्धृत किया जाता है।

मीलंगु कर्मिण्डर्यः सुवकीटो बहिर्भवः ।

पुलकास्तमये प्रियसु कीकसा कुमयो जगत् ॥

काण्डकीटो पुष्पः नक्षत्रपटः किपुलकः कुसुम् ।

मूकता नक्षत्रपटी तु पितृ वरुणपत्नी वलीनत् ॥

जलाजोडा जलका ज जलीना जलसंपिणी ।

मूकतास्तोत्रो प्रविमर्दनी सुविता नक्षत्रपुत्रादिजः ॥

मिरेक पोडसावर्तं जलं जलं धुवकम्भवः ।

सलनका नक्षत्रकायः धम्बुकास्तम्बुमावना ॥

इति मीलंगु, सुवकीट पुलक नक्षत्रमि कीकस काण्डकीट पुष्प नक्षत्रपट किपुलक कुसु मूकता नक्षत्रपटी पितृ वरुणपत्नी वलीनत् जलाजोडा जलका जलीना जलसंपिणी मुनस्तोत्रो प्रविमर्दनी सुविता नक्षत्रपुत्रादिज मिरेक पोडसावर्त जलं जलं धुवकम्भव सलनका नक्षत्रकाय धम्बुकास्तम्बुमावना ॥

उद्घोष करने पर प्रसिद्ध होगा कि इस प्रकार के पर्यायवाची शब्दों का कथन किसी भी कोश में नहीं किया गया है। ज्ञानार्थ हेतुचक्र की यह अत्यन्त मौलिकता है कि उन्होंने मूलिकाण्ड में प्रथम और स्वाधर्मिक पर्यायवाची शब्दों का इनके विस्तार के साथ प्रतिपादन किया है। संस्कृत भाषा के किसी भी कोश में इनके पर्यायवाची शब्दों का समावेश नहीं मिलेगा।

इस पञ्चमकोश में कुल ७ काण्ड हैं। प्रथम देवाधिदेव नाम का काण्ड है, इसमें ८१ पद्य हैं। द्वितीय देवकाण्ड है, इसमें २५ पद्य हैं। तृतीय सर्वकाण्ड में ५९८ पद्य अतुल्य मूलिकाण्ड में ४२१ पद्य पंचम मारुकाण्ड में ७ पद्य एवं षष्ठ सामान्य काण्ड में १७८ पद्य हैं। इस प्रकार कुल १५४२ श्लोक इस कोश में हैं। हेमचन्द्र ने आरम्भ में ही यह मौलिक और मूल्य शब्दों के पर्यायवाची शब्द लिखने की प्रतिज्ञा की है। उन्होंने अकामा है—

म्युत्पत्ति रक्षिता शब्दा कदा जाह्नवकाशयः ।

मोगी प्रभवः स तु गुण क्रिया सम्बन्धः समः ॥

पुण्यो मीलकण्ठाद्या क्रियात् सप्तसंज्ञिनाः ।

म्युत्पत्तिरहित शब्द कहलाते हैं, जैसे आत्मक इत्यादि। जिन शब्दों के प्रकृति प्रत्ययों में अर्थानुमन होता है वे मौलिक कहलाते हैं। यह मोग गुण क्रिया और अन्य सम्बन्धों के कारण होता है। पुण्य के सम्बन्ध के कारण जिन शब्दों का व्यवहार होता है वे मौलिक, किरिकट काकट प्रभृति हैं। क्रिया का मोग जिन शब्दों में रहता है वे शब्द सप्ता विधाया जाते हैं।

इन सम्बन्ध में स्वस्वाभिप्राय व्यवहारकामाव कार्यकारकमाव ओम्प्रसोक्तमाव पठिकलमाव बाह्यमाह्वय आतिरामन्व आत्ममाभिप्राय एक व्यवहारकामाव को प्रकृत किया गया है और इन्हीं सम्बन्धों के अनुसार पर्याय शब्दों का कथन किया है। इसके पश्चात् अन्त्याम म्युत्पत्तिशब्द पर्यायों का प्रतिपादन किया है।

इस कोश में निम्न मौलिकताएँ और भी उपलब्ध होती हैं। सबसे पहली मौलिकता तो यह है कि हेमचन्द्र ने भी वर्तमान के समान शब्दयोग से अनेक पर्यायवाची शब्दों के बगाने का विधान किया है। किन्तु इस विधान में “कविशब्दा श्रेयो बाह्यमावनी” के अनुसार उन्हीं शब्दों को प्रकृत किया गया है, जो कवि सम्प्रदाय में प्रचलित हैं। जैसे पतिवाचक शब्दों से काष्ठा प्रियतमा नक्षत्र, प्रयतिनी एक निमा शब्दों को या इनके समान अन्य शब्दों को जोड़ देने से पत्नी के नाम और नक्षत्र वाचक शब्दों में नर, रमज प्रयती स एक प्रिय शब्दों को या इनके समान अन्य शब्दों को जोड़ देने से पतिवाचक शब्द बन जाते हैं। पत्नी के पर्यायवाची बगाने के लिये शिव शब्द में उक्त शब्द जोड़ने पर शिवकान्ता शिवप्रियतमा शिवनक्षत्र,

प्रियप्रियिनी आदि शब्द बनते हैं। निम का समानार्थक परिषद् भी है। किन्तु जिस प्रकार शिवकामता शब्द ग्रहण किया जाता है उस प्रकार सिवपरिषद् नहीं। यतः कवि सम्प्रदाय में यह शब्द ग्रहण नहीं किया गया है।

कमलवाणी गौरी शब्द में वर, रमण प्रभृति शब्द जोड़ने पर गौरीवर, गौरीरमण गौरीय आदि सिववाचक शब्द बनते हैं, जिस प्रकार गौरीवर शब्द सिव का वाचक है उस प्रकार गंगावर शब्द नहीं। यद्यपि कान्तावाणी गया शब्द में वर शब्द जोड़कर पतिवाचक शब्द बन जाते हैं, तो भी कवि सम्प्रदाय में इस शब्द की प्रसिद्धि नहीं होने से यह सिव के अर्थ में प्रयुक्त नहीं है। हेमचन्द्र ने अपनी वृत्ति में इन सारी विशेषताओं को बतलाया है तथा 'सपादन' में और भी अनेक कोशगत विशेषताओं पर प्रकाश डाला गया है।

इसरी मीम्हिका इस कोश की यह है कि इसमें अनेक ऐसे शब्द आये हैं जो अन्य कोशों में नहीं मिलने। अमरकोश में सुन्दर के पर्यायवाची सुन्दरम्, वरिष्ठम्, चाक सुपमम्, साधु, धोमनम्, कान्तम्, मनोरमम्, रम्य, मनोष यन्त्र, मनुजम्, य बाण्ड शब्द आये हैं। हेम ने इसी सुन्दर के पर्यायवाची चाक, हारि, वरिष्ठ, मनोहर्, कम्पु, कान्त, अनिराम, बन्धुरम्, वामम्, रम्य, सुपमम्, धोमनं, मनुजम्, मज्ज, मनोरमम्, साधु, रम्यम्, मनोरमम्, वेदार्थ, हृद्यं, काम्यं, कमल, कमनीयं, सौम्यं, मधुरं और प्रियं से २६ शब्द बतलाये हैं। इतना ही नहीं हेम ने अपनी वृत्ति में 'मज्ज' देखी शब्द को भी सीम्हवाची ग्रहण किया है इस प्रकार हेम ने एक ही शब्द के अनेक पर्यायवाची शब्दों को ग्रहणकर अपन इस कोश को बृहत् समुद्रिवाची बनाया है। कुछ ऐसे मनीषी शब्द भी इस कोश आये हैं जिनका अन्वय पाया जाना सम्भव नहीं है। गौरी के आटे के सिम्ये समिता (३।९७) बृज के सिम्ये केसा' और पिप्पलित (३।९) बड़ी सली के सिम्ये ज्येष्ठवसा और कुली छोटी सली के सिम्ये हासी मन्थी और केसिकुञ्जिका (३।२१८-२१९) एव बहुसन्तानवासी माता के सिम्ये कुमिका (३।२२२) शब्द आये हैं। इन शब्दों के प्रयोगों से बचपत्त होता है कि हेमचन्द्र का शब्दज्ञान किटना विद्याल या।

हेमचन्द्र ने अपने इस संस्कृत कोश में जिन शब्दों का संकलन किया है, उनपर प्राहृत अपभ्रंश और देखी भाषा के शब्दों का पूर्ववत् प्रभाव लक्षित होता है। अनेक शब्द तो वाचनिक भाषाओं में भी विद्यमान पड़ते हैं। उदाहरण के सिम्ये कुछ शब्द उद्धृत किये जाते हैं—

- (१) पोलिका (३।६२) गुजराती में पोली ब्रजभाषा में पोली।
- (२) मोलको लङ्कवच (छेव ३।६४)—हिन्दी में लम्बू, गुजराती में लाबू।
- (३) कोटी (३।३३१)—हिन्दी-बोली गुजराती-बोली।
- (४) सवीनवृक्षेमुकी (३।३५१)—हिन्दी में सेन्धु ब्रजभाषा में गेंद।
- (५) हेरिणो गृह पुरप (३।३९७) ब्रजभाषा हेर या हेरना-देखना गुजराती हेर।
- (६) तरवारि (३।४४६) ब्रजभाषा में तरवार, राजस्थानी में लखवार तथा गुजराती में तरवार।
- (७) बंधनो निर्बल (४।१९) ब्रजभाषा में बंगल हिन्दी में बंजल।
- (८) मुरधनु सन्निभासाधु ब्रजभाषा में मुरोन्धरे (३।५१) ब्रजभाषा हिन्दी तथा गुजराती सीनो में मुरप।
- (९) निमेषीरुषिरोहणी (४।७८) ब्रजभाषा मनेनी गुजराती नीसरणी।
- (१०) शास्त्रीतिष्ठ ४८४ ब्रज राजस्थानी व गुजराती में शास्त्री हिन्दी में बख्शी या छल्ली।
- (११) पटास्याममूयुया (६।८१) राजस्थानी पेटी गुजराती पेटी पेटी तथा ब्रजभाषा में पिटापी पेनी।

उपार्जुन विवेचन से स्पष्ट है कि हेमचन्द्र की शब्दावली देखीभाषा की ओर विषय लुपी हुई है।

बहिषातपित्तामणि एक सर्वांगपूर्ण कोश है। इसमें अध्ययन से सहस्रत भाषा के पाणिनय के साध-नाम भाषा के नये और भी प्रायश्चारी भी प्राप्त हो सकती है।

अनेकायसगहनामकोश —

बहिषातपित्तामणि में हेमचन्द्र ने एक शब्द के अनेक पर्यायवाची शब्द बतलाये हैं और इन कोश में एक शब्द के अनेक अर्थों का मन्थन किया है। इसकी देखी भी बहिषात पित्तामणि की ही है। इसमें सात भाण्ड हैं। प्रथम एक्स्वर भाण्ड में १९ कोश द्वितीय त्रिस्वर भाण्ड में ९, ८॥ तृतीय चिस्वर भाण्ड में ८१४॥ चतुर्थ चतुस्वरभाण्ड में ११/२६

१५९ स्लोक पंचम पंचस्वरकाण्ड में ५७ पद्य पदस्वरकाण्ड में ७ स्लोक एवं सप्तम अन्वयकाण्ड में १८ स्लोक हैं । कुल १११ स्लोक हैं ।

हेमचन्द्र के इस कोष का मेरिनीकोष और निबन्धप्रकाश-कोष पर बहुत प्रभाव पड़ा है ।

निघन्टुशैली—

यह बनस्पतिकोष है । इसमें भी छः काण्ड हैं । प्रथम बुद्ध काण्ड में १८१ स्लोक द्वितीय युग्मकाण्ड में १५ स्लोक तृतीय छटाकाण्ड में ४४ स्लोक चतुर्थ शाककाण्ड में ३४ स्लोक पंचम तुल्यकाण्ड में १७ स्लोक और षष्ठ बाण्यकाण्ड में १५ स्लोक हैं । समस्त निघन्टु में कुल ३९६ स्लोक हैं । इस कोष की वैद्यक शास्त्र के लिये अत्यधिक उपयोगिता है । जनार्दन-समूह की टीका के आरंभ में ही कहा गया है—

शास्त्राणिभीष्य सतथो वनवन्तरि निर्मित निघन्टुः च ।

किमानुसप्तशतानि च नियतेनोपार्थकीकेषु ॥

अर्थात् निघन्टु स्थित के समय हेमचन्द्र के समय वनवन्तरि निर्मित निघन्टु राजकोष निघन्टु सरस्वती निघन्टु प्रभृति औपमिकोष विद्यमान थे । हेमचन्द्र ने इन सभी कोषों का अध्ययन कर एक नया निघन्टु तैयार किया है इस कोष को डॉक्टर ब्यून्हूर ने अष्ट बनस्पतिकोष (Botanical Dictionary) माना है ।

देसीनाममाला—

हेमचन्द्र का देसी शब्दों का यह पञ्चकोष बहुत महत्वपूर्ण और उपयोगी है । इस कोष के आचार पर भाषाविद अर्थात् भाषाशास्त्रियों के ध्यानी सभी भाषाविदों को आकर्षित करने में सक्षम है । प्राकृत भाषा का अध्ययन करने वाले विद्वानों के ध्यानी है—तत्सम तदुत्पन्न और देशी । तत्सम से वे शब्द हैं, जिनकी व्युत्पत्ति संस्कृत के समान ही रहती है, जिनमें किसी भी प्रकार का वर्णविचार उत्पन्न नहीं होता जैसे भीरु वक्र वक्र शाक वीर, देशी आदि । जिन शब्दों को संस्कृत ध्वनियों में वर्णमेल वर्णोपम वर्णविचार, अथवा वर्णपरिवर्तन के द्वारा अभिव्यक्त किया जाये वे तदुत्पन्न कहलाते हैं, जैसे अन्न-अन्ना इष्ट-इष्ट पम्-पम्प सज-साज प्याज-प्याज परभाव-परभाव आदि जिन प्राकृत शब्दों की व्युत्पत्ति प्राकृत प्रत्यय विधान संभव नहीं और निघन्टु अथ मास कति पर अवलम्बित हो ऐसे शब्दों को देश्य या देशी कहते हैं जैसे अन्न-अन्न आवासि-आवासि इत्यादि-इत्यादि पञ्चक वनस्पति आदि । इस देसीनाममाला में इसी प्रकार के शब्दों का संकलन किया गया है ।

ये कवचके न सिद्धा न पठिद्धा सकययाहिहायेषु ॥

नय नदण सलला एति संनवा ते इह निबद्धा ॥१-३॥

देशवितेससपठिद्धा मन्ममाया अर्थवया इति ॥

सम्हा अनाइराइअपयट्ट नामावितेससो देशी ॥

जो शब्द न तो व्याकरण में व्युत्पत्ति हैं और न संस्कृत शब्दों में निबद्ध हैं तथा कवचा एति के द्वारा भी जिनका वर्ण प्रसिद्ध नहीं है ऐसे शब्दों का संकलन इन देसी नाममाला में किया जा रहा है । देशी शब्दों में यहाँ महाराष्ट्र विजय बारीर आदि प्रदेशों में प्रचलित शब्दों का संकलन भी नहीं सम्भव आया है । यत् देशवितेस में प्रचलित शब्द वनस्पति हैं अथ उनका वर्णमेल संभव नहीं । अथवा अनाइराइ से प्रचलित प्राकृत भाषा के शब्द ही देशी शब्द हैं ।

इस प्रकार हेमचन्द्र ने देशी शब्दों का आगम प्रष्ट कर अव्युत्पत्ति प्राकृत शब्दों के संकलन की प्रतिष्ठा की है । पर इन्हीं उपायों की ही प्रकार के कुल ३९७८ शब्द संकलित हैं ।

नमस दास १ +गणित तदुत्पन्न १८५ +गणित बुद्ध तदुत्पन्न ५९८-अव्युत्पत्ति प्राकृत शब्द १५ = ३९७८

इन शब्दों में उदाहरण के लिये यहाँ अन्न भाषाएँ उद्धृत की गयी हैं जिनमें मूल में प्रयुक्त शब्दों को उपस्थित किया गया है इन भाषाओं का आगम प्रष्ट कर अव्युत्पत्ति प्राकृत शब्दों के संकलन की प्रतिष्ठा की है । जिनकी ही भाषाओं में विरहितियों की वितर्कित का मुख्य अर्थ साधन किया गया है ।

अन्त में जिन शब्दों में अन्न अन्ना है और कुल ७८३ भाषाएँ हैं । जनार्दन वरि की 'पादप्रकाश-नाममाला' शास्त्र के आगम प्रष्ट कर अव्युत्पत्ति प्राकृत शब्दों के संकलन की प्रतिष्ठा की है ।

विष्णुलोचनकोश —

भीमरसेन ने इस कोश की रचना की है। इसका दूसरा नाम मुक्तावलि-कोश की है। कोश भी प्रसिद्धि के अनुसार इनक गुप्त का नाम मुनिसेन या ये सेन संघ के आचार्य थे। इन्हें कवि भीरू नैयायिक कहा गया है। भीमरसेन माना घास्रो ने पारंगामी और बड़े-बड़े राजाओं द्वारा भाव्य थे। शुभकर यधि ने अपने बाधुरत्नाकर में विश्वलोचनकोश के उद्धरण किये हैं और बाधु रत्नाकर का रचनाकाल ई १६२४ है, यह भीमरसेन का समय ई १६२४ के पहले अवश्य है। विश्वलोचन पर रचना ई १६५६ में टीका लिखी है। इस टीका में विश्वलोचनकोश का उल्लेख किया गया है। यह यह सत्य है कि विश्वलोचन की रचना १६ वीं शताब्दी के पूर्व हुई होगी। चौकी की पृष्ठि से विश्वलोचनकोश पर इन विश्वप्रकाश और मेदिनी इन तीनों कोशों का प्रभाव स्पष्ट लक्षित होता है। विश्वप्रकाश का रचनाकाल ई ११५, मेदिनी का समय इसके कुछ वर्ष पश्चात् अवर्षित १२ वीं शती का उत्तरार्ध और हेम का १२ वीं शती का उत्तरार्ध है। अब विश्वलोचन कोश का समय १३ वीं शती का उत्तरार्ध या १४ वीं का पूर्वार्ध मानना उचित होगा।

इस कोश में २४५३ श्लोक हैं। स्वर्णार्थ और वकार आदि के वर्णक्रम से शब्दों का संकल्पन किया गया है। इस वर्ण की विशेषता के सबब में इसके सपावक भी लम्बे-लम्बे शब्दों में लिखा है। 'संस्कृत में कई नामार्थ-कोश हैं, परन्तु यहाँ तक हम आते हैं कोई भी इतना बड़ा और इतने अधिक शब्दों को बतलाने वाला नहीं है। इसमें एक-एक शब्द को बतलाने बर्षों का शोध बतलाया है, दूसरा में प्रायः इससे कम ही बतलाया है। उदाहरण के लिये एक शब्द शब्द को कीर्तिने—जहाँ अमर में इसके चार व मेदिनी में दस शब्द बतलाये गये हैं वहाँ इसमें १२ शब्द बतलाये गये हैं, यही इस कोश की विशेषता है।

अनुपुस्त प्रसिद्ध कोश साहित्य के अतिरिक्त कुछ ऐसे शब्दों की सूचना मिलती है जिनकी प्रतियाँ समझ न होने के कारण सामान्य परिचय ही दिया जा सकता है।

एकाक्षर-नाममात्रा नाम की चार रचनाएँ उपलब्ध हैं। एक कृति के रचयिता विशदत सूरि के शिष्य अमरनाथ हैं इसमें एक-एक अक्षर का वर्णमात्रा क्रम से शब्द बतलाया गया है। इसी विश्वशब्दों द्वारा ११५ पद्यों में रचित है। तीसरी कृति राजशेखर के शिष्य मुनारामदास द्वारा रचित है। इसमें केवल ५ पद्य हैं। वर्णमात्रा क्रम से एक-एक वर्ण का पुनः पुनः शब्द बतलाया गया है। चौथी कृति जननय की नाममात्रा के अमरश्रीति इत भाव्य के साथ प्रकाशित है। इसमें कुल १९ श्लोक हैं। रचना साधारण है स्वर्णशिष्ट एक-एक अक्षर का पुनः-पुनः शब्द बतलाया गया है। अर्थात्—“युं सुनें साधु सोनामा की सनें सु निजानरे” “अर्थात् ‘युं’ सुनार्थ ‘सा’ सोनामा में ‘सी’ समन शब्द में और ‘युं’ बन्धना के शब्द में प्रयुक्त होता है। इन शब्दों के अतिरिक्त पुन्योत्तम वेद इत त्रिपाठशय हारावली और एकाक्षरकोश के भी उल्लेख मिलते हैं। ये रचनाएँ अनुपलब्ध हैं।

राजबन्धन या वैष्णविशेष-निबन्ध और विमलसूरि का वैष्णव-नमुष्णय भी महत्वपूर्ण हैं। स १६४ में विमलसूरि ने वैष्णविनाममात्रा के शब्दों का सार लेकर अकाराधिक्रम से वैष्णविशेष-निबन्ध की रचना की है। पुष्करसूरि का इन्द्रावली अक्षरवलि का नामार्थकोश राजबन्धन का नामार्थग्रन्थ एक हर्षकीर्ति की नाममात्रा की गणना भी उपयोगी कोशों में की जा सकती है। तपामन्त्र के आचार्य सूरदास के शिष्य मानुषभ ने नामार्थग्रन्थों की रचना की है। हर्षकीर्ति सूरि की लक्ष्मण-मात्रा भी माया और साहित्य के अध्येताओं के लिये उपयोगी है।

पद्मप्रदेश नाममात्रा या पद्मप्रदेश प्रकाश की रचना बीडकर्मविराज्जी महेस्वर ने की है। इस कोश का नाम “विश्व-प्रकाश” भी है। इसकी कृति ई १६५४ में जिनविमल ने लिखी है। यह साठहजार के आचार्य मानुषभ के शिष्य थे। साधुजीन उपाध्याय के शिष्य साधु गुजरगणि ने पद्म रत्नाकर की रचना की है। इस कोश में छ शब्द और ११ श्लोक हैं। अमिषातभिननामणि के गुरु के रूप में संकृत १४३३ में जिनवेद सूरि ने विमल-नाममात्रा की रचना १४ पद्यों में की है। इस रचना में अनेक प्रकाशित शब्दों का संकल्पन किया गया है जिनका अस्तित्व आज भी कोश-भाषाओं की दृष्टान्तों में मिलता है।

वर्णमित्र के नाम से एक निबन्ध की रचना भी मिलती है। अनेकार्थ नाम के एक कोश की सूचना महत्प्रकाश के वर्तों के नाम पर भी उपलब्ध होगी है। इन मौलिक रचनाओं के अतिरिक्त अमरकोश की कई और टीकाएँ भी उपलब्ध हैं। अष्टावधारी अमरकोश की विद्यावन्धन टीका महत्वपूर्ण है।

संस्तुत और प्राकृत भाषा के कोशों के बतिरिक्त जैनभाषाओं ने कन्नड़ हिन्दी आदि भाषाओं में भी कोशों की रचना की की है। जिन बनारसी बास ने संवत् १९७ में विजयादशमी के दिन अपने मित्र मरुतामबास के अनुरोध से हिन्दी नाममाळा की रचना की है। इस रचना का आधार अष्टाक्षरी धनजय की नाममाळा है। पर इतना सत्य है कि यह नाममाळा का पचबड़ अनबाध नहीं है। जिन ने अन्य कोश ग्रन्थों का अध्ययन कर इसे सर्वांगपूर्ण बनाने की चेष्टा की है। इस नाममाळा में १५ विषयों के नामों का सुस्वर संकल्पन किया गया है। उदाहरण के लिये वर्तन ज्ञान और चरित के नाम उद्धृत किए गये हैं।

धन के पर्यावाची—

वरस विमोचन देवनीं जमकोनि दुसपाल ।

सखन दृष्टि निरस्त जमति चितवति बाहुहि मास ॥४७॥

ज्ञान के पर्यावाची—

ज्ञान बोध जगम मनन जगत मान जपजान ।

चरित के पर्यावाची—

सजम चरित आधारन चरवृत्ति चिरदान ॥४८॥

इस रचना में कुल १७५ पद्य हैं। हिन्दी के अन्वयाधियों के लिये इसका अध्ययन अत्यन्त कामदायक सिद्ध होगा।

जैनसंस्कृत-साहित्य की उपलब्धियाँ —

जैनभाषाओं ने संस्कृत प्राकृत कन्नड़ हिन्दी प्रभृति विभिन्न भाषाओं में पर्यावाची एवं अनेकार्थवाची कोशों की रचना कर उक्त भाषाओं के अध्ययन मार्ग को सुलभ बनाया है। प्राकृत और वेदी भाषाओं के कोश तो एकमात्र जैनभाषाओं के ही हैं। बाण छिल्ल की परम्परा जब तक जैनो में चली आ रही है। इस छताम्बी में भी छतावबानी मुनि रत्नचन्द्रजी में पाँच भागों में अर्धमागधी कोश और जैनगम सत्यसंज्ञ-अर्धमागधी गुजराती कोश की रचना की है। श्री राजनद्रमूरि का अर्धमागधी-पञ्चेन्द्र नाम का बृहत्काय कोश सात बड़ी-बड़ी जिम्हों में पूर्ण हुआ है। इस कोश द्वारा जैनगम के पारिभाषिक शब्दा एव अन्य शब्दा की विस्तृत जानकारी प्राप्त की जा सकती है। स्व सेठ गोविन्ददास का 'पादक सप्त महम्मदों' तो प्राकृत भाषा के विद्यापी और विद्वान् दोनों के लिये अत्यधिक उपयोगी है तथाकथनी इसी उपयोगिता के कारण विद्वानों का कष्टहार बना हुआ है।

श्री एस चैतन्य और बङ्गाचारी श्रीलक्ष्मणदास ने बृहत् जैन-शब्दार्थसंग्रह नाम के कोश ग्रन्थों की रचना हिन्दी भाषा में की है। यह पारिभाषिक शब्दों की जानकारी के लिये बहुत उपयोगी है। इस कोश का शेषक दो ही भाग प्रकाशित हो सके हैं। शेषों में से जैन-कोशसाहित्य की निम्न उपलब्धियाँ हैं—

१—जैन पारिभाषिक और आम्नाय सम्मत शब्दावली की जानकारी।

२—प्राकृत और वेदीभाषा के शब्दों का अर्थबोध।

३—जैन परम्परा की पीरपत्रिका नायिक एवं सैद्धांतिक मान्यताओं के विवरण।

४—नामार्थक कोशों द्वारा जनकार्य साहित्य के सुजन की प्रेरणा।

५—जैनो के भाष्य और कृत्तियों में प्रतिपादित व्युत्पत्तियों के द्वारा शब्दा के सांस्कृतिक इतिहास का संवेदन।

६—भाषा की नवी और पुरानी प्रवृत्तियों का अध्ययन कर तत्-तत् समय में बोलने वालों के अनोखे-लक्षण की सामग्री उपलब्ध कराना।

७—शब्द तथा पद्यों के अनेकांशों द्वारा अर्थपरिवर्तनों को उपस्थित कर भाषा विज्ञान के अध्ययन की मागणी करना।

८—नौष साहित्य की अविच्छिन्न परम्परा का ज्ञान प्राप्त करना और परम्परे के अवधानों का अध्ययन एवं विवरण।

९—शब्द सम्पत्ति की अनोखकर जानकारी।

संदर्भ साहित्य

१—जैन सिद्धान्त भास्कर भाग ८ किरण पृ २२।

२—मूर्तधामन के प्रथम धाम की प्रस्तावना पृ १२।

३—विशेष विचार के लिये देखें—नाममाळा समाय की प्रस्तावना पृ ११।

४—नामार्थ नाममाळा पृ २१।

विश्वलोचनकोश —

धीमरसेन ने इस कोश की रचना की है। इसका दूसरा नाम मुस्ताबस्मिकोश की है। कोश भी प्रसिद्ध के अनुसार इनके मृत का नाम मुतियेन का ये सेन सच के आचार्य थे। इन्हें कवि और नैयायिक कहा गया है। धीमरसेन माला शास्त्रों के पारंगामी और बड़े-बड़े राजाओं द्वारा मान्य थे। सुन्दर गणि ने अपने भातुरलाकर में विश्वलोचनकोश के उल्लेख किये हैं और बाबु रत्नाकर का रचनाकाल ई १९२४ है, अतः धीमरसेन का समय ई १९२४ के पहले अवश्य है। विश्वमोक्षीय पर रंगनाथ ने ई १९५९ में टीका लिखी है। इस टीका में विश्वलोचनकोश का उल्लेख किया गया है। यह यह स्पष्ट है कि विश्वलोचन की रचना १९ वीं शताब्दी के पूर्व हुई होगी। संक्षेप की दृष्टि से विश्वलोचनकोश पर हम विश्वप्रकाश और मेदिनी इन दोनों कोशों का प्रभाव स्पष्ट कसित होता है। विश्वप्रकाश का रचनाकाल ई ११५, मेदिनी का समय इसके कुछ वर्ष पश्चात् वर्षात् १२ वीं शती का उत्तरार्ध और हैम का १२ वीं शती का उत्तरार्ध है। अतः विश्वलोचनकोश का समय १३ वीं शती का उत्तरार्ध या १४ वीं का पूर्वार्ध मानना उचित होगा।

इस कोश में २४५३ श्लोक हैं। स्वरवर्ण और ककार आदि के वर्णक्रम से शब्दों का संकलन किया गया है। इस कोश की विषयता के संबंध में इसके संपादक श्री गन्धर्वाक्ष वर्मा ने लिखा है। "संस्कृत में कई मतान्त-कोश हैं परन्तु यहाँ तक हम जानते हैं कोई भी इतना बड़ा और इतने अधिक वर्णों को बतलाने वाला नहीं है। इसमें एक-एक शब्द की कितने भर्षों का शाब्दक बतलाया है, दूसरों में प्रायः इससे कम ही बतलाया है। ज्यादातर के सिवा एक शब्द शब्द की कीमते—यहाँ अमर में इसके चार से मेदिनी में दस वर्ष बतलाये गये हैं, यहाँ इसमें १२ वर्ष बतलाये गये हैं, यही इस कोश की विशेषता है।

उपयुक्त प्रसिद्ध कोश साहित्य के अतिरिक्त कुछ ऐसे ग्रन्थों की सूचना मिश्रकी विजयकी प्रतियाँ समस्तान होने के कारण साधारण परिचय ही दिया जा सकता है।

एकाक्षर-नाममाला नाम की चार रचनाएँ उपलब्ध हैं। एक कृति के रचयिता विमलसूरि के शिष्य अमरनाथ हैं, इसमें एक-एक अक्षर का वर्णमाला क्रम से वर्ण बतलाया गया है। दूसरी विश्वधाम्नी द्वारा ११५ वर्णों में रचित है। तीसरी कृति राजाश्वर के शिष्य सुभाषकाश द्वारा रचित है। इसमें केवल ५५ वर्ण हैं। वर्णमाला क्रम से एक-एक वर्ण का पुनः पुनः वर्ण बतलाया गया है। चौथी कृति जननय की नाममाला के अमरजीति इत नाथ के द्वारा प्रकाशित है। इसमें कुल १९ श्लोक हैं। रचना साधारण है स्वरविशिष्ट एक-एक अक्षर का पुनः-पुनः वर्ण बतलाया गया है। मथा— 'छ' धुनें धनु कोमला की धमने न निघानरे' 'वर्षात्' 'छ' धुमां 'छा' सोमार्थ में 'क्षी' धमन वर्ण में और 'धु' चन्द्रमा के वर्ण में प्रयुक्त होता है। इन कोशों के अतिरिक्त पुरोचाम बेह इत विद्याप्रदोष द्वारा बली और एकाक्षरकोश के भी उल्लेख मिलते हैं। ये रचनाएँ अनुपलब्ध हैं।

राजबन्ध का वेदसन्निवेश-निघण्टु और विमलसूरि का वेदपाठ्य-मनुष्यय की महत्त्वपूर्ण हैं। स १९४ में विमलसूरि ने देवीनाममाला के शब्दों का सार केन्द्र अक्षरादिबन्ध से वेदसन्निवेश-निघण्टु की रचना की है। पुष्करलसूरि का इम्फालोच अक्षरादि का नानार्थकोश राजबन्ध का नानार्थसंग्रह एवं हर्षकीर्ति की नाममाला की रचना भी उपरोक्त कोशों में ही या सघटी है। तपावन्ध के आचार्य सूरचन्द्र के शिष्य माधुचन्द्र ने माससंग्रहकोश की रचना की है। हर्षकीर्ति सूरि की अनुनाम-माला भी भाषा और साहित्य के अध्ययनों के सिद्ध उपयोगी है।

अक्षप्रमद नाममाला या अक्षप्रमद प्रकाश की रचना श्रीधरमविजयजी महेश्वर ने की है। इस कोश का नाम "विजय प्रकाश" भी है। इसकी कृति स १९५४ में विमलसूरि ने लिखी है। यह अक्षरयन्त्र के आचार्य भानुदेव के शिष्य थे। साधुजीति उपाध्याय ने शिष्य बाबु मुन्दरयणि ने अक्षर रत्नाकर की रचना की है। इस कोश में छ नाथ और ११ श्लोक हैं। अविधानविज्ञानसि के पूरक के रूप में संस्कृत १४३३ में विमलसूरि ने शिरोच्छ-नाममाला की रचना १४ वर्णों में की है। इन रचना में अनेक प्रचलित शब्दों का उपक्रम किया गया है, विमल अस्तिष्ठ आन धी लोकभाषा की रचना भी मिलती है।

जनमित्र के नाम से एक निघण्टु की रचना भी मिलती है। अनेकाने नाम के एक कोश की सूचना मदनपरायण ने वर्णों के नाम पर भी उपलब्ध होगी है। इन मौलिक रचनाओं के अतिरिक्त अमरकोश की कई अन्य टीकाएँ भी उपलब्ध हैं। अक्षरपाटी अमरकोश की विभाजन टीका महत्त्वपूर्ण है।

जैन अलंकार साहित्य

(से० पं० अमृतलाल शास्त्री प्रो० जैनदर्शन सं० वि० वि० वाराणसी)

राष्ट्रीय साहित्य में अलंकार शास्त्र का महत्वपूर्ण स्थान है। ऋग्वेद सबसे प्राचीन ग्रन्थ है। इस में भी अलंकारों का प्रयोग प्रचुर मात्रा में मिलता है। अलंकार संक्षेप में दो प्रकार के होते हैं—साध्यालंकार और अर्थालंकार। यमक और अनुप्रास आदि साध्यालंकार हैं और उपमा आदि अर्थालंकार। ऋग्वेद में दोनों प्रकार के अलंकारों का उपयोग किया गया है। “अत्रादेव—” इत्यादि मन्त्र में यास्क न बार उपमाएँ बताई हैं। यो अलंकार शास्त्र की रचना बाद में हुई, किन्तु बापा के साथ उसके मूलक—अलंकार का रचना स्वाभाविक है अतः ऋग्वेद में अलंकारों का प्रयोग आवश्यक नहीं। अनुसंधान किया जाय तो ऋग्वेद के समान उसके बाद के ब्राह्मण सारण्यक उपनिषद्, सूत्र स्मृति पुराण और दर्शन आदि साहित्य में भी अनुप्रास आदि साध्यालंकार व उपमा आदि अर्थालंकार मिल सकते हैं।

प्राचीन साहित्य का अध्ययन कर आचार्य भरत (प्रथम शती ई०) ने अपने नाट्यशास्त्र में उपमा रूपक वीपक और यमक इन बार अलंकारों का विस्तर किया है। इनके बाद ईसा की छठी शताब्दी से सप्तशती तक मानव इन्हीं चारों चतुष्टय चतुष्टय मन्त्रक विजयनाथ और पण्डितराज जयप्रकाश आदि विद्वानों ने अनेक आलंकारिक प्रयोगों की रचना की है। जबतक कुछ चतुष्टय ही अलंकार ग्रन्थों का पता अनुसंधान करनेवाले विद्वानों को लग चुका है जिनमें अक्षर साह साहित्यसार दर्शन अलंकार कौमुदी अलंकार कौस्तुभ अलंकार प्रवीण अलंकार मंजूषा अलंकार महिहार, अलंकार महोदधि अलंकार मुक्तावलि अलंकार रत्नाकर, अलंकार शोकर, अलंकार संघर्ष अलंकार सर्वज्ञ अलंकार सारमंजरी अलंकार सूत्र अलंकारविमलाद्या उज्ज्वल वीलमणि कजमूलक कविस्वरूप काव्यवर्णन काव्यदीपिका काव्यनिर्णय काव्यपीठा काव्यालंकार, काव्यमीमांसा काव्यप्रकाश काव्यानुशासन चन्द्राक्षर ध्वन्यालोक साहित्यवर्णन नाट्यवर्णन नाट्यशास्त्र अलंकार विन्यासवि और रसगंगाधर आदि ही से ऊपर प्रकाशित हो चुके हैं।

अबोध —

मानव मान को सिद्धा देने के लिये साहित्य की रचना की गई है। किन्तु साहित्य का मर्म हर एक समझ नहीं जान सकता। इसी साहित्यिक मर्म को जानने के लिये अलंकार शास्त्र का उपयोग अत्यन्त आवश्यक है। श्री राजशेखर ने लिखा है—विद्या बन्ध व्याकरण निरस्त छन्दोविधि विधि व्योतिष ये वेद के छ मर्म हैं। उपकारक होने से अलंकार शास्त्र बड़ा घातक मर्म है। बिना अलंकार समझे वेदों का अर्थ ज्ञात नहीं हो सकता। जैसे धुन्धर पत्तोंवाले एक घास रहने वाले और परस्पर मिश्रित रहने वाले दो पक्षी एक ही वृक्ष पर निवास करते हैं। दोनों में से एक स्वार्थवस्तु फलों को खाता है और दूसरा बिना कुछ कामे ही प्रकाशमान रहता है। इस ऋग्वेद के मन्त्र का अर्थ अतिशयोक्ति अलंकार का स्वरूप समझे बिना ज्ञात नहीं हो सकता। अतः उपमेय की बर्णना बिना विना उपमान की बर्णना होती है वहाँ अतिशयोक्ति अलंकार होता

१ यमक—अवगमनी भरते केव वेदा अवगमनी भरते फेनमुद्व ॥ (ऋ १११ ४१३ पृ ६३५ पूना प्रकाशन)

अनुप्रास—इर पिने मस्तुआभ्यते वच स्वाबो स्वावीयो स्वाय ॥ (ऋ ११११४१६ पृष्ठ ७ ४ पूना प्रकाशन)

उपमा—अत्रादेव पृष्ठ एति प्रतीची (ऋ ११२४१७ पृ ७८८, पूना प्रकाशन)

२ “विद्यालंकारो व्याकरणं निरस्तं छन्दोविधि विधि व्योतिषं च परंगमि”—

एवाचार्यः—“उपमास्तत्त्वावलंकारः सप्तममह्यम्” इति जगन्नाथी ॥ (क मी अ० २)

अत्रेव तत्त्वस्य परिज्ञानाद्वैद्याचार्यव्यति । यथा—

“हा धुपनि धमुजा धजाया धमानं धूषं परिपरस्वराते ।

धयोऽस्य धिष्यन् स्वावृत्तिः अमरुतस्यो अविचारणीयति ॥ (ऋ १११६४२ पृ ९९ पूना प्रकाशन)

५—वही पृ १८ ।

६—वही पृ २ ।

८—वही पृ १९ ।

९—बमरकोष्ठ में श्री बृटन के छिये चेला सख्य मिळता है ।

१०—हेर्से—Buhler Life of Hemchandracharya, p 37

११—विद्येय के छिये हेर्से—श्री मुरलीधर बनर्जी द्वारा सम्पादित देसी नाममाला का Intro p

१२—विद्येय के छिये हेर्से—श्री मुरलीधर बनर्जी द्वारा सम्पादित देसी नाममाला की प्रस्तावना

१३—Dr P L Vaidya observations on Hemchandra's Desinamamala Anr
Inst Vol. VII Part I April 1926

१४—Proof A. N Upadhye "Kannarese words in Desi Texticous Annals of"
XII Part III July 1931 p. 260-273 तथा K. Amrit Rao, Ind. Ant. Dr.
in Prakrit vol. XVIII Feb 1957

१५—
सैगान्वये सकलतत्त्वसमपितृपी-
श्रीमान्वालय कविर्मुनिसेनपत्न्या ।
आत्मीक्षिकी सकलशास्त्रमयी च विद्या
अस्यावाक्यपदी न बहीवसी स्वात ॥
तस्मादमूर्धनिक माहमयपारपुष्पा—
विद्वत्पामपावमवनीतलमायकानाम् ।
श्रीश्रीधरः सकलतत्त्वविद्यु किंत्व
वीमूषपानकृतमिर्भारभास्व ॥
तस्याविद्याधिनी कजे पवित्रागवक
धीकोचमस्य पृच्छासनकोचनस्य ।
शानाकजीम्वरपिठानमिधाककोष्ठा—
माह्व्य कोचममिधमदीपिकोष्ठा ॥—विद्वत्कोचन निर्णयसागर व

१६—हेर्से फिलर्सन द्वारा निर्मित सूची भाग ५ पृ १६२ ।

१७—श्री चारदेव शास्त्री द्वारा लिखित विज्ञानोर्मोर्ध्व की मुद्रिका पृ २५ ।

१८—समय निर्णय के छिये हेर्से—श्री सिद्धान्त भास्कर भाग ४ किरण १ पृ ९ ।

१९—विद्वत्कोचन कोष्ठ—भाषाटीकाकार वं नन्वकाळ धर्मा
निर्णयसागर प्रेस बम्बई जून १९१२, प्रस्तावना पृ ५ ।

वाग्मटीकार में पाँच परिच्छेद हैं जिनमें क्रमशः—२७ २९ १७ १५३ और ३३ कुल मिलकर २५० श्लोक हैं। प्रस्तुत ग्रन्थ बहुत छोटा है किन्तु इसमें सद्यः से कवि-सिखा दोष गूण अलंकार और रस इन अलंकार धाम्नि में बर्णनीय विषयों पर प्रकाश डाला गया है। 'गागर में सागर' वाली उक्ति को वाग्मट्ट न इस दृष्टि में धुन रस से परितोष किया है। विस्तृता —

वाग्मट्ट अलंकार-साधन के भर्तृत्व से। उन्होंने अपने पूरवर्ती आलंकारिकों के प्रामाणिक प्रको वाग्मटीर अलंकरण किया था। उन्होंने अपनी दृष्टि में किसी भी अलंकार का अलंकरण-मण्डन नहीं किया। श्रुत अलंकरण से पता चलता है कि वे समन्वय वाली थे। इसका कुछ आभास इनकी काव्य परिभाषा से लग जाता है —

सामुदायार्थसन्धर्म गुणालंकारभूयितम् ।

स्फुटीतरिखेनेत काव्य कुर्वति कीर्यम् ॥११७

अर्थ—सुन्दर छन्द और अर्थ इन दोनों से काव्य के छरीर का निर्माण होता है। काव्य का छरीर गुण और अलंकारों से विभूषित होता है। काव्यछरीर में रीति और रस का पुट रहता है। इसका निर्माण कृति की कामना से करना चाहिए।

वाग्मट्ट के पूर्ववर्ती विद्वानों में वण्डी ने अपने काव्यादर्श में केवल छन्द को ही काव्य बतलाया था—

छरीरं तावद्विष्टार्यव्यवच्छिन्ना पदावली । काव्यादर्श १-१ ।

आमह ने अपने आभासकार में छन्द और अर्थ दोनों को काव्य माना था —

छन्दोवा सङ्घिटी काव्यम्—१११९

आमह वण्डी के पूर्ववर्ती हैं। वण्डी को आमह का मत मान्य प्रतीत नहीं हुआ। वण्डी का अतिप्राय यह था कि छन्द के साथ जब सो रहता ही है अथ छन्द के साथ जब जोडन की कोई आवश्यकता नहीं। किन्तु वण्डी के बाद के विद्वानों ने वण्डी के मत को न मानकर आमह के ही मत को स्वीकार किया।

आमनाचार्य ने लिखा है—गुण और अलंकार से विभूषित छन्दार्थ को काव्य कहते हैं —

"काव्यसम्प्राप्त्य गुणालंकार सङ्गनयोः सम्प्राप्त्योर्वर्तते" —वाग्मालंकारसूत्रकृति ११११

इसी तरह छट्ट न भी छन्दार्थ को काव्य बतलाया है — मनु शास्त्री काव्यम् — । —काव्यालंकार २११

इनके बाद बादेशठाकुर और अम्बट्ट ने अपने काव्य प्रकाश में लिखा है—निर्दोष समुच्च और अलंकार तथा नहीं निरुद्धाद (बढ़ी रख आदि की सत्ता हो) छन्दार्थ को काव्य कहते हैं —

तद्वदोपी सम्प्राप्ति समुच्चानकृति पुनः क्वापि । —वाग्मप्रकाश १११

इन तरह काव्य के स्वल्प-निरूपण से स्पष्ट है कि प्राचीन आचार्यों की तो तरह की विचार धाराएँ थी।

भी वाग्मट्ट ने अपने पूर्ववर्ती सभी आचार्यों के मत का मूल्य अध्ययन कर प्रामाणिक विचारधारा को अपनाया। इसी तरह कुछ विद्वान् 'रितिराला काव्यस्य' कहकर रीति को काव्य की जगह बनाने हैं और कुछ विद्वान् 'रस एवात्रावलीकृतम्' लिखकर काव्य की जगह रस को बतलाते हैं एवं क्वापि जीविनकार न 'क्वापि काव्य जीविनम्' लिखकर क्वापि को काव्य की जगह बनलाया है। वाग्मट्ट ने काव्य में रीति रस और क्वापि इन सभी को अथायोग्य स्थान देकर अपनी समन्वय धारिणी दृष्टि का समुचित उपयोग किया। वाग्मट्ट न क्वापि को अथाव्यवहार माना है न कि काव्यालंकार—

क्वापि क्वाप्यनुप्रासी यमक व्यव्यवहारा —वाग्मप्रकाश २१२

क्वापि क्वापि अनुप्रास और यमक से बार अलंकार हैं।

जिन विषयों पर अन्य आचार्यों ने प्रकाश डाला है उन्हीं पर वाग्मट्ट न अपन इन म नूनन प्रकाश आकर अपनी मौलिक दृष्टि का परिचय दिया है

अन्य आचार्यों ने प्रतिभा को काव्य का हेतु बतलाया है किन्तु यह विभी न नहीं बतलाया कि अतिव्यवहार का अर्थ क्या है। यो अतिव्यवहार के काव्य के लिय भी प्रतिभा ही हेतु है। किन्तु अतिव्यवहार के कारण से कुछ विषय आपत्ती की

१ वण्डी ने अर्थ को अग्रधान माना है आभासप्रय वाली। परिप्रास अग्रधान न वण्डी का मत मान्य किया है और वण्डी बतलाया मुक्ति का सहारे केवल 'छन्द' को ही काव्य का छरीर माना है। —अम्बट्ट

आवश्यकता पड़ना स्वाभाविक है। इसीकिये बागमट लिखते हैं—काव्य-निर्माण उस समय करे, जब चित्त प्रसन्न हो ? चित्त प्रसन्न होने पर भी हर समय कविता उठनी अच्छी नहीं बन सकती बितनी प्रमात के समय। अतः मन की प्रसन्नता के होने पर प्रमात के समय कविता के योग्य नर्न आधानी से सुझाता है। पर चित्त की प्रसन्नता और प्रमात की ममक वक्ता के साथ उद्योग भी करता चाहिए। किन्तु उद्योग भी तभी सफल हो सकता है जब ननेक सात्त्वो का परिशीलन किया हो। वही सब सोचकर बागमट ने काव्य के योग्य नर्न की सूच के किये प्रतिमा के साथ चित्त की प्रसन्नता प्रमात का समय प्रसन्न और ननेक सात्त्वो के परिशीलन को आवश्यक बताया है।^१

यन प्रसति प्रतिमा प्रातःकालोप्रियोमिता।

ननेकधास्ववर्णितमिस्वर्णसोकेतव ॥ —बागमट १११४

इसी तरह आत्म से अन्त तक बागमट के ग्रंथ में उनकी विशिष्ट प्रतिमा का परिचय मिलता है।

बागमट ने पूर्वार्ध में सप्तम और उत्तरार्ध में उदाहरण देकर एक ही स्लोक में सप्तम और उदाहरण माद करने वाले ज्ञानो को बड़ी सरलता कर दी है। जैसे—

अपकर्म मनेव्यय प्रसिद्धकर्मचनम्।

यन्मातृकता कृतस्मातो गुण्य देवावच वन्दते ॥ —बागमटालंकार २१२२

यहाँ लौकिक या सात्त्विक कर्म का उल्लेखन हो यहाँ अपकर्म नामक दोष होता है। जैसे यह सबसे पहले जोवन कटा है, फिर स्नान कटा है। स्नान के बाद नृच-वन्दना करता है और इसके बाद में देव-वन्दना। यहाँ लौकिक और सात्त्विक दोनों कर्मों का उल्लेखन किया गया है, अतः अपकर्म दोष है।

मस्तिमात्र ने उद्युक्त आदि शब्दों की टीकाओं में यन्-यन् बागमट के स्लोक उद्धृत किये हैं। अलंकार चिन्तामणिपर श्री मन्दिरेन ने अपने ग्रन्थ में ननेक जगह बागमट के स्लोक उद्धृत किये हैं। इससे बागमट का प्रभाव स्पष्ट प्रतीत होता है।

बागमट ने अन्य आलंकारिकों के समान अन्य ग्रन्थों से उदाहरण नहीं किये बल्कि स्वयं ही बताने हैं। हाँ कभी-कभी नेमि-निर्वाण महाकाव्य के उदाहरण अवश्य किये हैं साक्षरक यमक के प्रकरण में।

काव्यानुशासन —

काव्यानुशासन के प्रणेता आचार्य हेमचन्द्र (११वीं-१२ वीं सदी ई.) हैं। ये जैन-समाज के ही नहीं बल्कि भारतीय समाज के यूज थे। न्याय व्याकरण साहित्य कृष्ण अलंकार, पुराण और कोष आदि सभी विषयों पर इन का समान अधिकार था और सभी विषयों पर इन्होंने प्रामाणिक ग्रन्थ लिखे हैं। इन्होंने कुछ मिथ्याकर छात्रों टीन करोड़ स्लोक प्रभाव साहित्य की रचना की है। इनके साहित्य में निम्नलिखित ग्रन्थ प्रकाशित हो चुके हैं —

प्रमाणमीमांसा सिद्ध हेमसम्मानुशासन इयमभ्ययमहाकाव्य छवोनुशासन काव्यानुशासन विषयविज्ञाना पुस्तकविद्य अविधानचिन्तामणि वनेकार्णसङ्ग्रह, देवीनाममाळा भीतरगस्तोत्र और योगसत्त्व आदि।

बागमट ने नामहृदय दृष्टी और सट्ट की तरह अपना बागमटालंकार श्लोको में लिखा था किन्तु हेमचन्द्र ने अपना ग्रन्थ-काव्यानुशासन नाम की तरह सुन-सीजी में लिखा। काव्यानुशासन में आठ अध्याय हैं, जिनमें कुछ मिथ्याकर १८ सूत्र हैं। सूत्रों में अलंकार शास्त्र सम्बन्धी-कविप्रज्ञा अलंकार, रस ज्ञानि सूत्र दोष और साथ ही मन्त्रकीर तत्त्वों पर विचार प्रकाश डाला है। अपने सूत्रों पर अलंकार भूषामणि नामक वृत्ति और विशेष बातों को समझाने के किये "विवेक" की रचना भी स्वयं हेमचन्द्र ने की है। अलंकार आदि सिद्धान्त की पुष्ट करने के किये "विवेक" में ९ हैं ऊपर उठा 'अलंकारभूषामणि' में ७ हैं ऊपर पक्ष उद्धृत किये हैं। उदाहरणों का जयन हेमचन्द्र ने निम्नस्थ वृत्ति से किया है। इसीकिये काव्यानुशासन में हेमचन्द्राचार्य ने जैन-ग्रन्थों के साथ जैनोतर ग्रन्थों से भी उदाहरण किये हैं।

विरोधता —

आचार्य हेमचन्द्र ने अपने काव्यानुशासन में काव्य प्रकाश यम्यालोक और काव्यमीमांसा आदि ग्रंथों से अधिक विषय

का प्रतिपादन किया है। इनकी दृष्टि है जो कभी पूर्ववर्ती साहित्य में रह गयी थी उसे इन्होंने काम्यानुशासन में पूरा कर दिया। काम्यप्रकाश में सम्यक ने नाटकीय तर्कों पर तनिक भी प्रकाश नहीं डाला जबकि हेमचन्द्र ने इसके किन्ने काम्यानुशासन में एक पृष्ठ का पृष्ठ (अन्तिम) अध्याय लिखा। सूक्ष्म दृष्टि से देखने पर पता चलता है कि हेमचन्द्र ने अपने ग्रंथ में ध्वन्यालोक और काम्यप्रकाश से अधिक विषयों का निरूपण किया है। ध्वन्यालोककार श्री आनन्दबर्षन ने १ वीं छती में सबसे पहले ध्वनि सिद्धान्त का प्रतिपादन किया था। यह इनके बहुत छात्रापीय चिन्तन का परिणाम था। किन्तु महिममट्ट जाति कुछ विद्वानों ने ध्वनिसिद्धान्त का जोरदार खण्डन किया और यह बतलाया कि ध्वन्यामानने की कोई आवश्यकता नहीं। उस वाक्य ध्वन्या से नहीं अनुमान से होता है। ११ वीं छती में आचार्य सम्यक ने काम्यप्रकाश सिलकर महिममट्ट के सिद्धान्त का खण्डन कर आनन्दबर्षन के सिद्धान्त का समर्थन किया। सम्यक के सम्भवहित उत्तरकाल में आचार्य हेमचन्द्र ने महिममट्ट का खण्डन कर ध्वन्यालोककार आनन्दबर्षन के ध्वनि-सिद्धान्त का जोरदार समर्थन किया। फिर तो ध्वनिसिद्धान्त का जून ही प्रचार बढ़ा।

ध्वनि के प्रकरण में आचार्य हेमचन्द्र ने काम्यानुशासन में ऐसे अनेक उदाहरण दिये हैं जो ध्वन्यालोक और काम्यप्रकाश जाति विविध छन्दों में भी नहीं मिलते। जैसे—

बहुध्वन्या ह्यपराई अजग परलो पई बरं सुखं ।

तह अगिखम्बु छगियन न जहा अम्हें मुखिखामो ॥—काम्यानु पृष्ठ ३९ (निर्णयदा प्रका)

एक नायिका—जिसका पति प्रवास में है और घर निकलुख सुना है—पति के समय अपने पड़ोसी से कह रही है—

आज की पति बहुत दुःखवायिनी है क्योंकि चारा और अंधरा छाया हुआ है, परिवेष बाहर गय है और घर सुना है। इसलिये हे पड़ोसी आज भावसे रहना जिससे हमारी और तुम्हारी कोपी न हो जाय। इस विधिवाक्य से अन्य विधि ध्वन्य है—धुन निर्मय होकर मेरे पास आ जाओ ।^१

वही वाक्य से—जो न हो विधि परक हो और न नियम परक—नियेष सूचक ध्वन्य निकलता है। जैसे—

जीवितासावकवटी बनावी कुर्बना मम ।

गण्ड वा सिट्ट वा पाण्य स्वावस्था पु निवेदिता ॥

—काम्यानु पृष्ठ १७ (निर्णयदा प्रका)

प्रवास के किन्ने उद्यत हुए पति को रोक्ने के किन्ने पत्नी कह रही है—

हे पाण्य ! मुझे अपने जीवन में जितनी भावप्रति है उतनी बन में नहीं—मुझे बन से जीवन प्यारा है। (अपने जीवन देशर बन केना पसन्द नहीं कर सकती)। अब आप जाइये या छिन्ने मेरे अपनी अवस्था आपको बतला दी है। (तुम्हारे बिना मेरा जीवित रहना नहीं है)।

यहाँ पति के जाने या न जाने का विषय नहीं किया गया है। वाक्यार्थ के ही या ना दोनों में से किसी एक वा भी बोध नहीं होता किन्तु ध्वन्य रूप से यह प्रतीत हो रहा है कि पत्नी अपने पति को रोक्ना चाहती है। आपकी मेरा उतना क्याक नहीं बिना यात्रा का यह साथ प्रकट करन के किन्ने पति को "पाण्य" वह से सम्बोधित किया गया है। इसलिये संक्षेप से उदाहरण है जिससे हेमचन्द्र की मौलिक प्रक्रिया का परिचय मिलता है। अक्षकारपुद्गमणि और बिबक से विमूयित होकर काम्यानुशासन काम्यप्रकाश से अधिक महत्ववासी हो गया है। काम्यप्रकाश से साहित्यसर्वण वा प्रचार अधिक हुआ है। इसके दो कारण हैं—(१) काम्यप्रकाश की भाषा से साहित्यसर्वण की भाषा सरल है और (२) काम्यप्रकाश में नाटकीय तर्कों पर प्रकाश नहीं डाला गया है जबकि साहित्यसर्वण में है। मेरा समझ है यदि हेमचन्द्र जैन न होते तो काम्यानुशासन वा प्रचार काम्यप्रकाश और साहित्यसर्वण से नहीं अधिक होता। समालोचकों वा कहना है कि दर्शनकार साहित्यिक मर्म के

१ अत्र यथा अर्थ न मुप्यासहे तथा एव आपुहीति धियमिधान राजियस्यपराय पति प्रापित नृह धूम्यन् बलपयमनो मत्पारदर्शनागच्छेति धियंतर प्रतीयते । —काम्यानु पृ ३९ (निर्णयदा प्रका)

२ अत्र गण्ड वा सिट्ट वेति अविधिविनियेष "जीवितासावकवटी बनावी कुर्बना मम" इति बचनाव् एवमा विनाम्ब जीविन् न पक्षोपि ह्युपपद्येय गमन नियम प्रतीयते । —काम्यानुशासन पृष्ठ ३८ (निर्णयदापर प्रकाशन)

कस्तूरी जायते कस्मात् ? को हृषि करिषां कुलम् ?

किं नृपति कतरो मुने ? "मुपात् सिंह पलायते ॥ —काव्यकल्पलता वृत्ति ४७

प्रस्तुत समस्या की वृत्ति तीन प्रश्नों से की गई है—पहला प्रश्न कस्तूरी किससे होती है ? दूसरा प्रश्न—हामियों के मुण्ड की कौन माछा है ? तीसरा प्रश्न—मुण्ड में कायर क्या करता है ? इन तीनों के क्रमशः उत्तर (१) मुम से (मुपात्) (२) सिंह और (३) माय जाता है (पलायते) ।

'यदि' शब्द के प्रयोग से भी समस्यापूर्ति की जा सकती है—

संज्ञे—"बन्निस्तुहिनपीठक" इसकी वृत्ति देखिये—

प्रतीच्यां यदि मार्तण्डः समुदेति स्फुरत्स्फुर ॥

उदा सजायते नूनमभिस्तुहिन पीठक ॥ —का क ४७

इसी तरह और भी उदाय दत्ताये हैं जिनसे शीघ्र ही समस्यापूर्ति की जा सकती है ।

प्रस्तुत शायद राष्ट्रीय साहित्य का नमूना है । श्री बेवेन्सर ने इसी के आधार से "कविकल्पलता" की रचना की । वही-वही तो पूरे के पूरे स्कोक मिलते-जुलते हैं । कुछ स्लोको की तुलना नीचे दी जा रही है—

१ अथ बर्ण्यानि कथ्यन्ते तानि-यानि कवीस्वटे ।

महाकाव्यप्रभृतिषु प्रबन्धेषु बन्धिरे ॥ —का क वृत्ति पृ २४ कविकल्पलता पृ १२

२ राजाभ्यासपुटोहितो नृपबन्धु राजाननः सैन्ययो

वेद्यधामपुरीसरोप्रभिसरितुषानाम्बल्याम्बना ।

मन्त्रो वृत्तरणप्रयाजमृगयास्वसर्पिर्नेत्रुदया

बीबाहो विरहः स्वर्गवरसुख पुष्पाभूजकायम् ॥ —का क वृत्ति पृ २४

राजारजबन्धु पुरोहितकुमारमास्यसेनाधिपा

—(शेष पञ्चिषा उपर्युक्त स्लोक के समान) —कविकल्पलता पृष्ठ १३

३ ग्रामे बाण्यकृतावुसरसी पलु पुष्टयः ।

जेनारजदृकेदारधामेयीमुग्धविभ्रमा ॥ —काव्यकल्पलतावृत्ति पृष्ठ २५

—मुग्ध विभ्रमा ॥ —(शेष उपर्युक्त स्लोकावत्)

—कविकल्पलता पृष्ठ १३

४ पुरेऽप्यपरिक्तावप्रतोकी तोरणाकृता ।

प्रासाधाभ्यप्रयाऽऽरामबापी वेद्यासतीत्यपी ॥ —काव्यकल्पलतावृत्ति पृ २५

—तोरणजन्मा । —(शेष उपर्युक्त स्लोकावत्)

५ मुद्येतु बर्गबन्धीररजासि तूर्यः—

निस्त्रागनादधरमण्डपरकतनयः ।

छिद्रातपत्र रयचामरलेखुभिः—

मुक्ताधुपीवृत्तमामरपुष्पवर्षा ॥ —काव्यकल्पलतावृत्ति पृ २६

— — — — —बाररजासि तूर्यः ।

—(शेष उपर्युक्त स्लोकावत्) —कविकल्पलता पृ १४

वर्त्तकारमहोदयः —

वर्त्तकारमहोदय की रचना भी वरप्रथम सूरि ने बस्तुपाक मन्त्री की प्रार्थना पर अपने गुरु की वरचन्द्र 'सूरि' की आज्ञा

से की थी। इसकी टीका भी स्वयं नरेन्द्रप्रभ ने विनम्र संवत् १२८२ में समाप्त की थी जिसका प्रमाण ४५ (समे बार हमार) अनुष्टुप स्तोत्र प्रमाण है।

प्रस्तुत ग्रन्थ आठ धर्यों में विभाजित है। काव्य का स्वल्प प्रयोजन भेद पाण्ड, अर्थ युक्त दोष अस्कार और अविधि विषयों पर आचार्य नरेन्द्रप्रभ ने विनम्र प्रकाश डाला है। काव्यप्रकाश की तरह इसमें भी नाटकीय तत्वों पर पर प्रकाश नहीं डाला गया है। ऐसे सभी विषयों पर काव्यप्रकाश से नहीं अधिक विवेचन किया गया है। साहित्यदर्पण इसके समान बहुत छोटा है। साहित्यदर्पण में अस्कारों का विवेचन काव्यप्रकाश से अधिक है। किन्तु अस्कार महीरवि का अस्कार विवेचन साहित्यदर्पण से कहीं अधिक है।

प्रस्तुत ग्रंथ में पृष्ठ २१२-१३ पर नृत्यनृपास के बान्तर भेद—कान्ठाटी कौन्ती कौंसी कौंकनी बान्तासिका नावनी मानवी मास्वी और नापवी आदि बतसाये हैं, जो काव्यप्रकाश और साहित्यदर्पण आदि ग्रंथों में नहीं हैं।

काव्यप्रकाश और काव्यनृपास (हेमचन्द्र) के समान प्रस्तुत ग्रंथों में भी अविधि का विस्तार से वर्णन है। सरल शब्दों में परिभाषा बगाना और सरल उदाहरण गुणमा प्रस्तुत ग्रन्थ की विशेषता है। जैसे सार अस्कार की परिभाषा देखिये—“सार प्रकृत्यस्तुत्तरोत्तरम्” (पृष्ठ ३१)। उदाहरण—“उज्ज्वल सार” बहुधा बहुधाभ्यां पुरं पुरे दीपम्।

अनित्यहसन्नचतुष्टयमनुष्टुभामुपरि पंच सती ॥ —अस्कारमहीरवि स्तोत्र १६, पृ १४०

‘सौमे उत्तं तस्य वाचपनाजगसर्वस्वम्’। (पृ० ३६)।

अस्कारों के बान्तर भेद भी प्रस्तुत ग्रन्थ में काव्यप्रकाश और साहित्यदर्पण आदि ग्रंथों से अधिक किन्ने गये हैं।
नाट्यदर्पण —

नाट्यदर्पण आचार्य रामचन्द्र और गुणचन्द्र दो विद्वानों की कृति है। ये दोनों आचार्य हेमचन्द्र के शिष्य ने एक ही समय जीवित थे। रामचन्द्र और गुणचन्द्र अपने युग के समान बहुभूत विद्वान् थे। इन्होंने अनेक धी प्रबो की रचना की थी। लगभग से बार-बार प्रकाशित भी हो चुके हैं। नाट्यदर्पण जल्दी में से एक है।

नाट्यदर्पण बार विधियों में विभक्त है। कुछ कारिकाएँ कमजोर पाठो विधियों में १५, ३७, ५१ और ५४—कुछ २०० हैं और इन पर स्वयं रामचन्द्र और गुणचन्द्र ने विस्तृत विवरण लिखा है, जो ४५ अनुष्टुप छन्द प्रमाण है। विवरण में विषय की विशेष सुष्टि के लिये तीन नौनेतर धर्यों के उदाहरण दिये गये हैं। अष्टमे विस्तृत नाट्य सार्वत्र लिखा बा। उनके बाद सत्रोप में नाट्यदर्पणों का स्वल्पनिरूपण करने वाले मुख्य दो ग्रन्थ हैं (१) प्रस्तुत नाट्यदर्पण और (२) दशरूपक। दोनों ग्रन्थों का प्रतिपाद विषय एक ही है किन्तु रामचन्द्र और गुणचन्द्र ने दोनों नाटकीय तरण के समर्थन में। इन्होंने अनेक ऐसे प्रबो के उदाहरण दिये हैं, जो आज अनुपलब्ध हैं।

कहीं-कहीं दोनों ग्रन्थों में मीथिक अन्तर भी है। दशरूपककार नाटकों में अष्ट रस नहीं मानते नाट्यदर्पणकार मानते हैं। दशरूपक में अनेकाना दृष्टि का उल्लेख है, नाट्यदर्पण में नहीं है। नाट्यदर्पण में रस को सुप्त-बुद्धात्मक बतकिया गया है—“सुप्त बुद्धात्मकी रस” पृष्ठ १४१। शृंगार, हृत्स्य और, अमृत और अलस इन पाँचों को सुप्तत्मक और कल्प रस, बीमत्स तथा भ्रमात्मक इन चारों को बुद्धात्मक बतकिया है। दशरूपक में कर्मों की संख्या अष्ट स्वीकार की है, जब कि नाट्यदर्पण में बार है।

अस्कारविभाजन —

इसके रचयिता आचार्य अविधिसेम हैं। इनका समय जीवित ही सती है। इन्होंने प्रस्तुत ग्रंथ में तीन-धर्यों के ही उदाहरण दिये हैं। नौनेतर धर्यों के भी उदाहरण हैं, किन्तु ऐसे उदाहरणों की संख्या बहुत ही कम है। महाराष्ट्र के मुनिमुहूर्त काव्य के भी कुछ उदाहरण प्रस्तुत ग्रंथ में हैं, अठ-प्रस्तुत ग्रंथ के रचयिता का समय जीवित ही सती है। महाराष्ट्र का समय विनम्र भी ठेकनी सती का अन्तिम चरण और जीवित ही का प्रथम चरण है।

१ ठेका निरेधारण सप्तकुम्भी श्रीवस्तुनाकस्य मुखे सप्रेष्ठम्।

वकापिच्यस्तारंमिषिष्टं सुनिर्दिष्टप्रमाणमाधेयम् ॥

—अस्कारमहीरवि, स्तोत्र १९, पृ १

२ नयनं बहुं सूरं चर्चं विष्णुमायाः प्रभाषयेत्सदा ।

अनित्यहसन्नचतुष्टयमनुष्टुभामुपरि पंचसती ॥ अस्कारमहीरवि स्तोत्र १६, पृ १४

काव्यानुशासन —

इस के लेखक अमिन बगमट हैं। इनका समय १४ वीं सताब्दी है। प्रस्तुत ग्रन्थ में पृष्ठ ४२ पर उवाचकार का जो उवाहन^१ बगमट ने किया है, वह ग़रेज़-प्रम सूरि के अलंकार महोदधि—जिसकी रचना वि सं १२८२ में समाप्त हुई थी—को छोड़कर अन्यत्र नहीं मिलता। अतः बगमट का समय १४ वीं सताब्दी निश्चित है। प्रस्तुत ग्रन्थ की एक हस्तलिखित प्रति का उल्लेख इराक़ीय ईटलीय में ११५७ पर है। इस लिखित प्रति पर लेखन-काल वि सं १५१५ है।

बगमट के पिता का नाम नेमिकुमार और पितामह का भी मशहूर था। इनका निवासस्थान मेवाड़ है। वे अपने समय के बहुत बड़े धार्मिक व्यापारी और उच्चकोटि के लेखक या महाकवि थे। इन्होंने अनेक महाकाव्य लिखे थे^२। इन्होंने अपना परिचय काव्यानुशासन के प्रारम्भ में दिया है। विशेष जानकारी के लिये इन पंक्तियों के लेखक का 'महोदधि-बगमट और उनका काव्यानुशासन' धीरंजय लेख 'जैन विद्वान्ता नास्कर' भाग २२, क्रि.सं २ (सन् १९५५) में प्रकाशित हो चुका है।

काव्यानुशासन सूत्र सूची में लिखा गया छोटा-सा किन्तु महत्वपूर्ण अलंकार ग्रन्थ है। इसके पाँच अध्यायों में क्रमशः १२, ७५, १८, २९ और ५८ कुल—२८९ सूत्र हैं। सूत्रों के ऊपर बगमट ने स्वयं अलंकारवैयक्तिक कृति नाम की टीका लिखी है। सूत्र सूक्ति से धन देखने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि बगमट हेमचन्द्र से बहुत प्रभावित थे। वे उन्हें अपना समझते व अतः उनके धन का नाम (काव्यानुशासन) सूत्र सूची और कुल सूत्र तथा कुल टीका का अन्त में उन्होंने अपना धन में लिखा है। ग्रन्थ बहुत सरल है। इसमें अलंकार सूची सभी तरहो पर प्रकाश डाला गया है। जो बात सूत्रों में नहीं कही या कही वह टीका में कह दी गयी है। टीका बहुत महत्वपूर्ण है।

हेमचन्द्र ने ध्वनि का समर्थन बार-बार शब्दों में किया है, किन्तु बगमट ने उसे 'पर्यायोक्त' अलंकार में पेश किया है। सभी अलंकार धर्मों में काव्यों से उवाहन किये गये हैं, किन्तु बगमट ने दोष प्रकरण में मर्मत और दृष्टी आदि के अलंकार धर्मों के मर्यादाकरण के पद्यों को उद्धृत कर उनमें दोष अटकाये हैं।

काव्यालंकारसार —

इस ग्रन्थ के प्रमेय भी भाववेध सूरि हैं। इनका समय विष्णु की पद्मावती राणी का प्रथम चरण है। इसकी सूचना स्वयं इन्होंने अपने पार्ष्वनाथ चरित महाकाव्य की प्रस्ताव में दी है।^३

काव्यालंकारसार में आठ अध्याय हैं, जिनमें क्रमशः ५+१५+ २४+११+११+४९+५+८=१३३ श्लोक हैं। प्रस्तुत ग्रन्थ में काव्य का स्वल्प हेतु, छन्द (१) शब्दावस्थान (२) शब्दार्थबोध (३) गुण (४) शब्दालंकार (५) अर्थालंकार (६) रीति (७) और रस (८) इन साहित्यिक तत्त्वों पर संक्षिप्त और सारगर्भ प्रकाश डाला गया है।

आचार्य भी भाववेध सूरि ने अपने पूर्ववर्ती सभी आचार्यों के अलंकार धर्मों का गम्भीर चिन्तन कर प्रस्तुत ग्रन्थ रचा है। अभी तक प्रकाशित हुए अलंकार धर्मों में इतना सरल और सरस धन मेरे देखने में नहीं आया। अलंकार शास्त्र के अध्ययन करने वालों को सबसे पहले यही धन पढ़ना चाहिए।

- १ उच्छ्रियन्ते स्म वैशमन्यसगविहीनो धनत श्रीविद्याना
मत्र क्यामाक श्रीमत्स्यपि षट्कवचचकोटिभ्युत्पत्तिः ।
यस्मिन् शतयुक्ताम्बुलकटुककण्टकमुपतापस—
अष्टाष्टात्रैव दृष्टा यतिभिरलक्ष प्रेषिता मीलितकीषा ॥

- २—तन्मार्गकमहाप्रबन्धरचनाचार्युर्ध्वविस्फूर्जित—

स्फारोसारयध प्रचारसततव्याकीर्णविस्मयः ।

श्रीमदभिकुमारयुगुपल्लवप्रज्ञाकृष्णामणि-

काव्यानामनुशासन चरित्रय चक्रे अविर्भावः ॥

इस कथा का अर्थिगत कुछ और भी अन्तःकरण पर प्रकाशित हुए हैं विष्णु के इस समय गायन मही है का उनके बारे में बातें कुछ मही किया जा सकता है।

कदम अंतर्गत न अंतर्गत अंतर्गत पर मन्त्रायुध टीका में लिखा है। वाचस्पत्ययन पर गद्य पदों 'संवेगा' काय की टीका प्रकाशित है। कबी है। इसका अर्थ अंतर्गत भी माना जाता है। का के वाचस्पत्ययन पर अन्त विज्ञान भी मन्त्रायुध टीका में लिखा है। अंतर्गत है। अंतर्गत मन्त्रायुध न 'वाचस्पत्ययन' विवरण दिया है। यह भी प्रकाशित है। कथा है।

अंतर्गत अंतर्गत अंतर्गत अन्तर्गत और विष्णु काय के अर्थ अंतर्गत अंतर्गत है।

१. कथा विवरणों का अंतर्गत अर्थ अंतर्गत अंतर्गत अंतर्गत।

भीषमराज्यपते शिवराज्ये पादराज्यपतिगणनिधे तान् ॥

—

जैन ज्योतिष साहित्य

(ले प्रो नैमीसन्ड्रजेन एम ए ज्योतिषाचार्य आरा)

“ज्योतिषा सूर्यादिग्रहानां बोधकं साहस्रं”—सूर्यादिग्रह और काक का बोध करायेवाला साहस्र ज्योतिष कहलला है। जलस्य प्राचीन काल से साक्षात्-अन्वेष मानव के लिए कौतूहल का विषय रहा है। सूर्य और चन्द्रमा से परिचित हो जाने के उपरान्त छायाओं प्रहों एव उपग्रहों की जानकारी भी मानव ने प्राप्त की। जैन परम्परा बतलाती है कि आज से लाखों वर्ष पूर्व जैन-भूमि के प्रारम्भ में प्रथम कुम्भकर प्रतिष्ठित के समय में जब मनुष्यों को सर्वप्रथम सूर्य और चन्द्रमा दिखकारी पड़े तो वे इनसे संपर्कित हुए और अपनी उत्कृष्ट क्षमता करने के लिए उक्त प्रतिष्ठित नामक कुम्भकर-भूमि के पास गये। उक्त कुम्भकर न सौर जगत् की स्वाभाविक जानकारी बतलाती और इन्हीं से लोगों ने सौर-अन्वेष का ज्ञान प्राप्त किया तथा यही ज्ञान लोक में ज्योतिष के नाम से प्रसिद्ध हुआ। आधुनिक परम्परा अनवच्छिन्न रूप से अनावि होने पर भी इस युग में ज्योतिष साहित्य की नींव का प्रतिपादन यही से आरम्भ होता है। यो तो जो ज्योतिष-साहित्य आजकल उपलब्ध है वह प्रतिष्ठित कुम्भकर से लब्धो वर्ष पीछे का सिद्धा हुआ है।

जैन ज्योतिष-साहित्य का उद्भव और विकास—

आधुनिक दृष्टि से ज्योतिष शास्त्र का विकास विज्ञानशाखा और परिकर्मों से हुआ है। समस्त गणित-सिद्धान्त ज्योतिष परिवर्तनों में अक्षिप्त या और अष्टांग निमित्त का विवेचन विज्ञानशाखा में किया गया था। पट्टभाषाग बरकस्टीन में टीड स्वेन मेन सारमन् ईत्य मैरोचन बैस्वेन अभिहित् रोह्य बक विजय मैन्डर्य बरन जयमन् और भाष्य से पत्रह मुहूर्त आये हैं। मुहूर्तों की नामावली औरतेन स्वामी की अपनी नहीं है किन्तु पूर्वं परम्परा से प्राप्त स्कोको को उन्होंने उन्मूल किया है। अतः मुहूर्त जर्ना पर्याप्त प्राचीन है।

प्रस्तम्भाकरण में मन्त्रों की मीमांसा कई दृष्टिकोणों से की गयी है। समस्त मन्त्रों को कुल उपकुल और कुलोपकुल में विभाजन कर वर्णन किया गया है। यह वर्णन प्रजापति ज्योतिष के विकास में अपना महत्वपूर्ण स्थान रखती है। बनिष्ठ उत्तराभाषण अधिपति कृषिका मुनधिरा पुष्य मन्त्र उत्तराभाषणुनी चिन्ता विद्याया मूक एव उत्तराभाषा से मन्त्र हुनसन्नक मन्त्र पूर्वाभाषण एवनी भरणी रोहिणी पुनर्वसु, आश्विना पूर्वाभाषणुनी हस्त स्वाति ज्येष्ठा एवं पूर्वाभाषा से मन्त्र उपकुलसन्नक और अभिहित् उत्तराभाषा आर्द्रा एवं अनुपभाषा कुलोपकुल सन्नक है। यह कुलोपकुल का विभाजन पूर्व-मासी को होनेवाले मन्त्रों के आधार पर किया गया है। अभिप्राय यह है कि माघ मास के बनिष्ठ मन्त्र और अभिहित् भाषणमास के उत्तराभाषण पूर्वाभाषण और उत्तराभाषा आश्विनमास के अधिपति और ऐकती काशिकमास के इतिषा और भरणी अगस्त या मार्गशीर्ष मास के मृगशिरा और रोहिणी पीप मास के पुष्य पुनर्वसु और आर्द्रा माघमास के मन्त्र और आश्विना काश्विनमास के उत्तराभाषणुनी और पूर्वाभाषणुनी चिन्ता और हस्त बैसाखमास के शिवाला और स्वाति ज्येष्ठ मास के ज्येष्ठा मूक और अनुपभाषा एवं आषाढमास के उत्तराभाषा और पूर्वाभाषा मन्त्र बताय गये हैं। प्रथम मास की पूर्वमासी को उस मास का प्रथम मन्त्र कुलसन्नक दूसरा उपकुलसन्नक और तीसरा कुलोपकुल सन्नक होता है। हम ज्ञान का प्रयोगन हम महीन का फल निकल्य करना है। इस सब में अन्त, अयन मास पक्ष और विविध सम्बन्धी वर्णन भी उल्लेख्य है।

मन्त्राभाषा में मन्त्रों की तारायें उनके शिक्षाशर आदि का वर्णन है। कहा गया है—“जति-आश्विना सततमन्त्रा पुष्या विद्या”। मन्त्राभाषा सततमन्त्रा साहित्यशास्त्रा। अनुपभाषा सततमन्त्रा अक्षरशास्त्रा। पणिदाश्विना सततमन्त्रा उत्तराभाषा अर्द्धा इतिषा रोहिणी मुनधिरा आर्द्रा पुनर्वसु, पुष्य और आश्विना से सतत मन्त्र पुष्य, मन्त्र पूर्वाभाषणुनी उत्तराभाषणुनी हस्त चिन्ता स्वाति और शिवाला से मन्त्र अश्विनमास अनुपभाषा ज्येष्ठा मूक पूर्वाभाषा उत्तराभाषा अभिहित् और धनक से मन्त्र मन्त्र अधिपति उत्तराभाषण पूर्वाभाषण उत्तराभाषण ऐकती अधिपति

सूर्यप्रभृति प्राकृत माया में क्लिष्ट एक प्राचीन रचना है। इस पर मध्यमिदि की संहृत टीका है। ई सन् से दो सौ वर्ष पूर्व की यह रचना निर्विवाद सिद्ध है। इसमें पंचवर्षीयक युग मानकर तिथि नक्षत्रदि का सामन किया गया है। मयमान महावीर की शासनतिथि आषाढकृष्णा प्रतिपदा से जब कि चन्द्रमा अधिभिद् नक्षत्र पर रहता है, कुमारम्न माना गया है।

सूर्यप्रभृति में सूर्य के गमनमार्ग आयु, परिवार आदि के प्रतिपादन के साथ पंचवर्षीयक युग के अयनों के नक्षत्र तिथि और मास का वर्णन भी किया गया है।

चन्द्रप्रभृति का विषय प्रायः सूर्यप्रभृति के समान है। विषय की अपेक्षा यह सूर्यप्रभृति से अधिक महत्वपूर्ण है। इसमें सूर्य की प्रतिविम की योगनात्मिका यति निकाषी गई है तथा उत्तरायण और दक्षिणायन की भीमियो का अलग-अलग विस्तार निकाष कर सूर्य और चन्द्र की यति विनिश्चित की गई है। इसके पशुर्ष प्रायुष में चन्द्र और सूर्य का सत्त्वान तथा तापसेव का सत्त्वान विस्तार से बताया गया है। इसमें समचतुस्र विषमचतुस्र आदि विभिन्न आकारों का वर्णन कर सोलह भीमियो में चन्द्रमा की समचतुस्र मोक्ष आकार बताया गया है। इसका कारण यह है कि सुषमा-सुषमाक ४ के आदि में आषाढकृष्ण प्रतिपदा के दिन बम्बुहीन का प्रथम सूर्य पूर्ण दक्षिण-अधिकांश में और द्वितीय सूर्य पश्चिमोत्तर-आषाढकोष में बका। इसी प्रकार प्रथम चन्द्रमा पूर्वोत्तर-ईशान कोष में और द्वितीय चन्द्रमा पश्चिम-दक्षिण मेषाक्ष कोष में बका। अतएव मुनादि में सूर्य और चन्द्रमा का समचतुस्र सत्त्वान या पर उन्नत होते समय ये छह कर्तुकाकार निकले अतः चन्द्रमा और सूर्य का आकार बर्षकदीठ-वर्ष समचतुस्र मोक्ष बताया गया है।

चन्द्रप्रभृति में ज्ञाया सामन किया गया है और ज्ञाया प्रमाण पर से विनयान भी निकाला गया है। ज्योतिष की दृष्टि से यह विषय बहुत ही महत्वपूर्ण है। यहाँ प्रश्न किया गया है कि जब वर्षापुरुष प्रमाण छाया हो उस समय कितना दिन व्यतीत हुआ और कितना योग रहा? इसका उत्तर देते हुए कहा है कि ऐसी ज्ञाया की स्थिति में विनयान का तृतीयाष्ट व्यतीत हुआ समझना चाहिए। यहाँ विशेषता इतनी है कि यदि बोगहर के पहले वर्षापुरुष प्रमाण छाया हो तो दिन का तृतीय भाग गत और दो तिहाई भाग वर्षाच तथा बोगहर के बाद वर्षापुरुष प्रमाण छाया हो तो दो तिहाई भाग प्रमाण दिन गत और एक भाग प्रमाण दिन सप्त समझना चाहिए। पुरुष प्रमाण छाया होने पर दिन का चौथाई भाग गत और तीन चौथाई भाग सप्त सप्त पुरुष प्रमाण छाया होने पर दिन का पंचम भाग गत और चार पंचम भाग (द्वे भाग) वर्षाच दिन समझना चाहिए।

इस ग्रंथ में गोल चिकोण लम्बी चौकोर वस्तुओं की ज्ञाया पर से विनयान का ज्ञानयन किया गया है। चन्द्रमा के साथ तीस मुहूर्त तक मोन करनेवाले वर्षाच विनिष्ठा पूर्वभाद्रपद, रेवती अश्विनी कृत्तिका मृगशिर पुष्य मघा पूर्वाश्र्विनी हस्त चित्रा अनुषावा मूल और पूर्वाषाढ ये पन्द्रह नक्षत्र बताए गए हैं। पैतालीस मुहूर्त तक चन्द्रमा के साथ जो करनेवाले उत्तर-भाद्रपद रोहिणी पुनर्वसु उत्तराषाढाश्र्विनी विशाखा और अश्लेषा ये ७ नक्षत्र एवं पन्द्रह मुहूर्त तक चन्द्रमा के साथ जो करनेवाले उत्तराषाढा मरग्री आर्द्रा आश्लेषा स्वाति और ज्येष्ठा ये ७ नक्षत्र बताये गये हैं।

चन्द्रप्रभृति के १९ में प्रायुष में चन्द्रमा की स्वतः प्रकाशमान वस्तुता है तथा इसके बटने-जड़ने का कारण भी स्पष्ट किया है। १८ में प्रायुष में पृथ्वी तक से सूर्यादि ग्रहों की ऊँचाई बताई गयी है।

ज्योतिषरहस्य एक महत्वपूर्ण ग्रंथ है। इसमें अदनादि के कथन के साथ नक्षत्र अक्ष का भी निरूपण किया गया है। यह कथन निरूपण की प्रणाली सर्वथा नवीन और मौलिक है —

अथ च दक्षिणायन विमुने सुवि अस्य उत्तरं अयने ।

अथ साई विमुनेषु पञ्च वि दक्षिणये अयने ॥

अर्थात् अद्विनी और स्वाति य नक्षत्र विपुष के कथन बताये गये हैं। विश प्रकार नक्षत्रों की विधिष्ट व्यवस्था को पाति कहा जाता है उसी प्रकार यहाँ नक्षत्रों की विधिष्ट व्यवस्था को कथन बताया गया है।

इस ग्रंथ में इतिहासि अतिष्ठादि धरण्यादि यथावधि एवं अधिभिद् आदि नक्षत्र गणनाओं की विवेचना भी गयी है। ज्योतिषरहस्य का रचनाकार ई पू १ के लगभग है। विषय और ज्ञाया दोनों ही दृष्टियों से यह ग्रंथ महत्वपूर्ण है।

प्रस्तावरो के बन्ध होने पर कार्यसिद्धि का बिनाश होता है। उत्तर संज्ञक स्वर उत्तर संज्ञक व्यंजनों में संयुक्त होने से उत्पन्न और उत्तरापर तथा जपर स्वरों से संयुक्त होने पर उत्तर और जपर संज्ञक होते हैं। जपर संज्ञक स्वर एषसंज्ञक व्यंजनों में संयुक्त होने पर जषरापरत्तर संज्ञक होते हैं। बन्धसंज्ञक स्वर बन्धसंज्ञक व्यंजनों में भिन्न से वध्मत्त संज्ञक होते हैं।^{११} इन एषाओं के पश्चात् फलाफल निकाला गया है। जय-मराजय सामाकाम जीवन-मरण आदि का विचित्र भी किया गया है। इस छोटी-सी कृति में बहुत कुछ लिख कर दिया गया है। इस कृति की भाषा महापट्टी प्राकृत है। इसमें मम्मर्षी क व और ट के स्थान पर य स्तुति पायी जाती है।

करत्तव्यत्व—यह सामुद्रिक शास्त्र का छोटा-सा ग्रन्थ है। इसमें रेखाओं का महत्त्व स्त्री और पुरुष के हाथों के विभिन्न लक्षण संयुक्तियों के बीच के अन्तराक्षरों के फल मधिबन्ध विचारणा कुछ वन ऊष्म सम्मान समृद्धि वायु, वर्य इत आदि रेखाओं का वर्णन किया है। भार्य-बहन सम्मान आदि की श्रेष्ठक रेखाओं के वर्णन के उपरान्त जगुष्ट के अशोभाय में रहनेवाले यव का विभिन्न परिस्थितियों में प्रतिपादन किया गया है। यव का यह प्रकरण नौ गाथाओं में पंथा जाता है। इस ग्रन्थ का उद्देश्य प्रत्येक स्त्री के स्वयं ही स्पष्ट कर दिया है—

इय करत्तव्यत्वमेव समासतो र्दिवर्गं जहजयत्स ।

पुण्यावरिण्यं चरं परित्स्वर्णं वर्यं विज्या ॥६१॥

यस्यो के लिए संश्लेष में करत्तव्यत्वों का वर्णन किया गया है। इन लक्षणों के द्वारा व्रत ग्रहण करनेवाले की परीक्षा कर लेनी चाहिए। जब क्षिप्य में पुरी मोक्षता हो कर्तों का निर्वाह कर सके तथा बली जीवन को प्रभावक बना सके तभी उसे व्रतों की रीति लेनी चाहिए। जग स्पष्ट है कि इस ग्रन्थ का उद्देश्य जनकल्याण के साधन नवाफ्त सिध्य की परीक्षा करना ही है। इसका प्रचार भी सामान्य में रखा होगा।

आधिपुत्र का नाम भी प्रथम श्रेणी के ज्योतिर्विदों में परिगणित है। इन्हें गर्व का पुत्र कहा गया है। ययं मुनि ज्योतिष के बुरम्बर विद्वान् थे इसमें कोई शन्देह नहीं। इनके सम्मान में किया मिलता है।

औन जासीम्बयश्चको गर्वनामा महामुनिः ।

तेन स्वयं निर्वाय य सत्याशाव केचनी ॥

एतज्ज्ञानं महाज्ञानं औनविभिक्षाहृतम् ।

प्रकाश्य बृहदीकाय कुशीनाय महत्तमरा ॥

संनक्त इन्हीं गर्व के वर्य में आधिपुत्र हुए होयें। इनका नाम ही इस बात का साक्षी है कि यह किसी आधि के वंशज थे जिनका किसी मुनि के जासीनाय से उत्पन्न हुए थे। आधिपुत्र का एक निमित्त शास्त्र ही उपलब्ध है। इनके द्वारा रची गयी एक संहिता का भी महत्त्व नामक प्रब में उल्लेख मिलता है। आधिपुत्र के बहुरूप बृहत्संहिता की महोत्पत्ती टीका में उपलब्ध है।

आधिपुत्र का समय बराहमिहिर के पहले होगा चाहिए। यद्यपि आधिपुत्र का प्रभाव बराहमिहिर पर स्पष्ट है। बह्वं दो-एक उदाहरण देकर स्पष्ट किया जायगा।

सप्तकोटिबन्धनोपरि संकुण इति होइ भायव्यो ।

संधार्य पुन चोरं ज्ञायं सूर्यो विवेकही ॥ —आधिपुत्र निमित्तघट्टन

सक्ति बधिकरतिने भानी नमस्त्वले प्रकान्ति संघामा । —बराहमिहिर

अपने निमित्त शास्त्र में पृथ्वी पर बिछाई देनेवाले व्याकाश में दुष्टियोग्य होनेवाले और विभिन्न प्रकार के वन वनज द्वारा व्रत होनेवाले इन तीन प्रकार के निमित्तों द्वारा फलाफल का अच्छा निश्चय किया है। बर्षोत्पात बेवोत्पात जनेत्पात वस्कोत्पात वन्यवोत्पात इत्यादि अनेक उत्पत्तियों द्वारा भुसाभुजत्व की मीमांसा बड़े सुन्दर ढंग से की है।

कनकसिद्धि या **कनकसिद्धिका** नाम की रचना हरिश्चन्द्र की मिलती है। हरिश्चन्द्र वर्धन कथा और आगम शास्त्र के बहुत बड़े विद्वान् थे। इनका समय आठवीं शती माना जाता है। इन्होंने १४४ प्रकरण—ग्रन्थ रचे हैं। इनकी वर्य एक ८८ रचनाओं का पता मुनि जिन-विजयनी में लगाया है। इनकी २६ रचनाएँ प्रकाशित हो चुकी हैं।

कनकसिद्धि प्राकृत भाषा में लिखी गयी ज्योतिष रचना है। इसमें लग्न के फल द्वारा स्वामी के नाम उनसे विचारणीय

विषय जन्म के सम्बन्ध में ग्रहों का फल ग्रहों का स्वरूप मन्दादि उष्णादि आदि का कथन किया गया है। जातकपात्र या होरापात्र का यह ग्रन्थ है। उपयोगिता की दृष्टि से इसका अधिक महत्त्व है। ग्रहों के बल तथा जन्म की सभी प्रकार से पुष्टि—गणग्रहों का बलार्थ ग्रहग्रहों का सम्बन्ध वर्णित है।

मृत्वीराचार्य—य दुरन्तर गणितज्ञ ये। ये राट्टकूट रण के अयोध्या गृध्रपुत्र के समय में हुए थे अतः इनका समय ई. सन् ८५ माना जाता है। इन्होंने ज्योतिष-पटल और यणितसार-संग्रह नाम के ज्योतिष ग्रन्थों की रचना की है। ये दोनों ही ग्रन्थ यणितज्योतिष के हैं? इन ग्रन्थों से इनकी विद्वत्ता का ज्ञान सहज ही में आता या सकता है। गणितसार के प्रारम्भ में यणित की प्रवृत्ति करते हुए बताया है कि गणित के बिना संसार के किसी भी शास्त्र की जानकारी नहीं हो सकती है। कामपात्र नामक सूत्रपात्र नामक विद्या अक्षरकार काव्य तर्क व्याकरण कथा प्रमृति का बर्णन करते गणित के बिना समझ नहीं है अतः यणितविद्या सर्वोपरि है।

इस ग्रन्थ में संज्ञाधिकार, परिकर्मव्यवहार, कर्मासर्वव्यवहार, प्रकीर्णव्यवहार, नैराधिकर्मव्यवहार, मियकर्मव्यवहार, क्षेत्र-यणितव्यवहार, सातव्यवहार एवं छायाव्यवहार नाम के प्रकरण हैं। मियकर्मव्यवहार में समकृष्टीकरण विषमकृष्टीकरण और मियकृष्टीकरण आदि अनेक प्रकार के गणित हैं। पाटीगणित और रत्नागणित की दृष्टि से इसमें अनेक विशेषताएँ हैं। इसके क्षेत्रव्यवहार प्रकरण में आयत को वर्ग और वर्ग को वृत्त में परिवर्तन करने के सिद्धान्त विवक्षित हैं। समविभुज विषमविभुज समकोण चतुर्भुज विषमकोण चतुर्भुज वृत्तक्षेत्र सूची व्यास पञ्चभुजषोडश एव बहुभुजसत्रा का क्षेत्रफल तथा वनकन विद्या का गया है।

ज्योतिषपटल में ग्रहों के चार क्षत्र सूर्य के मण्डल मन्दादि और ताराओं के सत्त्वान यति स्थिति और संख्या आदि का प्रतिपादन किया है।

अन्यत्र—के द्वारा 'निबन्धज्ञान होरा' नामक महत्त्वपूर्ण विद्यात्मक ग्रन्थ लिखा गया है। यह ग्रन्थ बस्मानवर्मा के पीछे का रचा गया प्रतीत होता है। इसके प्रकरण सारावली से मिलते-जुलते हैं पर दक्षिण में रचना होने के कारण नवमंडल प्रदेश के ज्योतिष का पूरा प्रभाव है। इन्होंने ग्रन्थ के विषय को स्पष्ट करने के लिए बीच-बीच में कथन भाषा का भी आश्रय लिया है। यह ग्रन्थ अनुमादत चार ह्वात स्तोको में पूर्ण हुआ है। ग्रन्थ के प्रारम्भ में कहा है —

होरा नाम महाविद्या वस्तुस्यैव भवतिष्ठतम्।

ज्योतिर्ज्ञानैव सारं भूषणं ब्रह्मोपपन्नम्॥

इन्होंने अपनी प्रवृत्ति भी प्रचुर परिमाण में की है—

आगमः सदृशो जैनः जन्मतेन समो मणिः।

केवली सद्गुणी विद्या दुर्लभा सचराचरे॥

इस ग्रन्थ में हेमचन्द्रक शास्त्रप्रकरण गिज्ञाप्रकरण मुक्तिवा प्रकरण वृक्ष प्रकरण वापसि-गुह्य-वस्त्र-तृण रोम-वर्मा-नक्षत्र-रत्न मन्त्रा प्रकरण नष्ट इत्येव प्रकरण निबन्ध प्रकरण अपत्यप्रकरण कामाकामप्रकरण स्वप्नप्रकरण स्वप्न प्रकरण बन्धु प्रकरण मोक्ष प्रकरण वैकुण्ठोद्दीप्ता प्रकरण अजनिविद्या प्रकरण एवं विष विद्या प्रकरण आदि हैं। ग्रन्थ की माद्यो पद्य हैन से अवगत होता है कि यह संहिता विषयक रचना है होरा विषयक नहीं।

वीर—य ज्योतिष शास्त्र के मर्मज्ञ विद्वान् हैं। इनका समय सप्तमी शती का अन्तिम भाग है। य वर्धमान ग्रन्थ के विषयी हैं। इनकी माता का नाम अम्बोवा और पिता का नाम बलदेव उर्मा था। इन्होंने बचपन में अपने पिता से ही गणित और वस्तु-साहित्य का अध्ययन किया था। प्रारम्भ में ये दैव व विष्णु नाम में जैन धर्मानुयायी हो गये थे। इनकी गणितार और ज्योतिर्ज्ञानविधि संहिता भाषा में तथा ज्ञानवैतनिक ब्रह्म-भाषा में रचवाई हैं। गणितार में अग्निप्र गुह्य भाषा, वर्मा वस्तु वन वनमूल मित्र समस्त भाषाजति प्रमाणजति भाषानुबन्ध भाषाभाषा जति नैराधिक गण यणित वस्तुगण भाषाप्रतिभाषा मिश्रकर्मव्यवहार, माध्यकर्मव्यवहार, एषवर्णनरूप भुषणगणित प्रसार गणित नमस्त विद्या वनीमन्त्रार, शत्रुव्यवहार, पातव्यवहार, विदिव्यवहार, वाटव्यवहार, रातिव्यवहार एवं छायाव्यवहार आदि—ओं का विवरण दिया है।

ज्योतिर्ज्ञानविधि शार्दूल्यक ज्योतिष का ग्रन्थ है। इसमें व्यवहारोपयोगी मूर्त भी दिये गये हैं। प्रारम्भ में मन्त्रार

मिया है। इसमें वाय-अकाय हानि-काम जय-मरण्य सिद्धि अस्ति आदि का विचार विस्तारपूर्वक किया गया है। प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष से यह ग्रन्थ अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है।

अथममरेष—इनके गृह का नाम विजयसेन मूरि था। इनका समय ई. सन् १२२२ बताया जाता है। इन्होंने ज्योतिष विषयक आरम्भ सिद्धि अपरनाम व्यवहार चर्चा ग्रन्थ की रचना की है। इस ग्रन्थ पर बि. सं. १५१४ में रत्नाकर मूरि के शिष्य हेमचन्द्र मणि ने एक विस्तृत टीका लिखी है। इस टीका में इन्होंने मुहूर्त सम्बन्धी शास्त्र का अच्छा संकलन किया है। सखर ने ग्रन्थ के आरम्भ में प्रबोधिना अध्यायों का संक्षिप्त नामकरण निम्नप्रकार किया है।

वैभक्तगीतकाविका व्यवहारचर्चाआरम्भसिद्धिमुद्रयप्रमदेवानाम् यास्तिकमेय सिद्धिबालमोगराशिगोचर्यवायगमवास्तु विजयमि ।

हेमचन्द्रमणि ने व्यवहारचर्चा नाम की साधकता बिलकाते हुए लिखा है—

व्यवहार शिष्टान्तसमाचार धूमतिविचारमाणि धूमचार्यकरणादिस्मृतस्त्वचर्चा। यह ग्रन्थ मुहूर्त विद्यामणि के समान उपयोगी और पूर्ण है। मुहूर्त विषय की जानकारी इस अकेले ग्रन्थ के अध्ययन से की जा सकती है।

राज्यास्त्य—इनके पिता का नाम श्रीपति और माता का नाम बसन्ता था। इनका जन्म कौटिल्य के 'सूत्रिनाम' नामक स्थान में हुआ था। इनके नामान्तर राजवर्मा भास्कर और वाधिराज बताया जाते हैं। ये विष्णुचर्वन राजा की सेवा के प्रधान पण्डित थे जिनका समय ई. सन् ११२२ के लगभग है। यह कवि होने के साथ-साथ गणित और ज्योतिष के माने हुए विद्वान् थे। 'कल्पलोक कविचरिते' के लेखक का कथन है कि कन्नड़-साहित्य में मण्डित का अथ किन्नरनामा यह सबसे बड़ा विद्वान् था। इनका हाथ उचित व्यवहार मणित शेषवर्णित व्यवहाररत्न तथा जैन-गणित मुद्रादीर्घाद्वय और श्रीकावती में मणित ग्रन्थ उपलब्ध हैं।

वसुप्रममूरि—नामोरी की उपागच्छीय पट्टावली से पता चलता है कि ये वाधिराज मूरि के शिष्य थे। इन्होंने मुद्रदीपक नामक ग्रन्थप्रकाश नामक ज्योतिष का ग्रन्थ लिखा है। इस ग्रन्थ पर परमेश्वर मूरि ने बि. सं. १३३६ में एक विस्तृत टीका लिखी है। 'जैन-साहित्य तो इतिहास' नामक ग्रन्थ में इन्होंने इनके मुक्त का नाम विष्णुप्रम मूरि बताया है। मुद्रदीपक का रचनाशक बि. सं. १२९४ है। यह ग्रन्थ छात्र होते हुए भी अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। इसमें १६ द्वार प्रकरण हैं। यति नामी जन्मतीक्ष्ण मिश्र-यन्त्र, राहु का गृह, वेनुस्थान ग्रहों के स्वस्व द्वारा भावों से विचारणीय बातें दृष्टवास ज्ञान कान फलनी विचार, विन्दुगृह, राजपाल का कथन आमाकाश विचार, समस्त की स्थिति का फल प्रप्त द्वारा गने विचार, प्रप्त द्वारा प्रप्तमान समस्तविचार, मृत्युयोगी योग ज्ञान इत्यादि के फलों का विचार विचार से किया है। इस ग्रन्थ में कुल १७ स्तोत्र हैं। इसकी भाषा समृद्ध है।

मरचम उपाध्याय—ये वस्तुगुरु के मिहमूरि के शिष्य थे। इन्होंने ज्योतिषशास्त्र के कई ग्रन्थों की रचना की है। वर्णनाम में इनका बड़ा अष्टक भूति प्रस्त प्रप्त प्रस्त अनुविचारिता जन्ममुद्रादीका कानविचार और ज्योतिषप्रकाश प्रस्त हैं। मरचम ने ई. सन् १३२४ में मात्र मुहूर्त ८ विचार की बड़ाजालक भूति की रचना १५ स्तोत्र प्रमाण में की है। वस्तुगुरु नाम की एक अन्य रचना भी इनकी मानी जाती है। ज्योतिषप्रकाश संहिता और आठक सबकी महत्त्वपूर्ण रचना है।

अष्टमवि वा अर्द्धाष्ट—य जैन ब्राह्मण थे। इनका समय ईस्वी सन् १३ के आसपास है। अष्टमवि के पिता नामगुमार थे। अर्द्धाष्ट कन्नड़ भाषा का प्रकाश विद्वान् थे। इन्होंने कन्नड़ में अष्टमवि नामक ज्योतिष का महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ लिखा है। यह ग्रन्थ की बीरह्वी राजाजी में भास्कर नाम के आग्रह कवि ने इस ग्रन्थ का तन्म भाषा में अनुवाद किया था। अष्टमवि में बर्त के विन्दु, आरम्भिक सप्तम राहुन वायुचक्र, गृहप्रथम मृगश्र मृगश्रक उन्नाल सप्तम परिचयप्रथम इन्द्रपु मन्त्र प्रथममन्त्रकण ज्ञानमन्त्रा विष्णुमन्त्रकण, प्रतिमूर्त्यकण संवत्सरकण राहुप्रथम मर्त्यों के नाम कुम्भर्ग ज्योतिषविचार हेमचन्द्र नामक राहुचन्द्र १४ मन्त्रकण मन्त्रादि फल आदि विषयों का निम्नलिखित किया गया है।

महामूरि—य मूर्तुगुरु नामी मूर्त मूरि के शिष्य पिरोवराह गुणरत्न के प्रधान समारम्भित थे। 'जैन मर्त्यावृत्त के प्रथम में मूर्तुगुरु सभी ब्रह्मा का परिणाम करने के प्रथम नामक यह मणित का उपयोग ग्रन्थ लिखा है। इनके पिता वस्तुगुरु मूरि ने इस पर मोक्षद्वारा टीका लिखी है। इस ग्रन्थ में परमाकाश २३ अथ ३५ कथा मानी गयी है। इसकी

रचना सक संवत् १२९२ में हुई है। इसमें मणिताध्याय यज्ञमन्त्राध्याय यज्ञरथनाध्याय यज्ञसोमनाध्याय और यज्ञविचार नाध्याय ये पाँच अध्याय हैं। क्रमोक्तमन्यूनयन भुजकोटिस्था का नापसाधन क्षमतिसाधक बुभ्यास्रसाधन बुभ्यास्रनामक सौम्य गणित के विभिन्न गणितों का साधन अशोच से उद्यतांश साधन ग्रंथ के नवम भूगणितिक से अमीष्ट वर्ष के भूगणितिक का साधन तलत्रों के दृक्कर्मसाधन द्वारका राधियों के विभिन्नवृत्त सम्बन्धी गणितों का साधन दृष्ट शङ्कु से ज्ञाप्यकरण साक यज्ञसोमन प्रकार और उसके अनुसार विभिन्न राशि तलत्रों के गणित का साधन द्वारकामात्र और तलत्रों के लम्बीकरण का गणित एवं विभिन्न यन्त्रों द्वारा सभी ग्रहों के साधन का गणित बहुत सुन्दर ढंग से बताया गया है। इस ग्रन्थ में पचास निर्माण करने की विधि का निरूपण किया है।

यज्ञब्राह्मणसंहिता अष्टांग गणित का एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। इसके आरम्भ के २७ अध्यायों में गणित और संहिता विषय का प्रतिपादन किया गया है। १ वें अध्याय में अष्टांगों का वर्णन किया गया है। इस ग्रन्थ का निर्माण भूतकेकी यज्ञब्राह्मण के चर्चों के आधार पर हुआ है। विषयनिरूपण और सीसी की दृष्टि से इसका रचनाकाल ८-९ वीं शती के पश्चात् गयी हो सकता है। हा कोकोपयोगी रचना होने के कारण उसमें समय-समय पर स्रोतबोध और परिवर्तन होता रहा है।

इस ग्रंथ में अष्टांग अंग स्वर, जीम कल अन्तरिक्ष कल्प एवं स्वप्न इन आठों विधियों का फलनिरूपण संहिता विवेचन किया गया है। उक्त परिवेक्षण विष्णु वज्र सम्प्राप्ति मेघ वस्तु प्रवर्धन यज्ञवदनयत्, यर्मलक्षण यात्रा, उत्पत्ति ब्रह्मा, प्रह्लुब्ध स्वप्न भूतार्थ, विधि करण शङ्कु पाक ज्योतिष वास्तु, द्वात्रिंशत्पदा अष्टांग अष्टांग विष्णु, लम्ब विद्या जीम प्रभृति सभी विधियों के बकाबक विरोध और पराजय आदि विषयों का विस्तार पूर्वक विवेचन किया गया है। यह विधिविचार का बहुत ही महत्त्वपूर्ण और उपयोगी ग्रन्थ है। इससे बर्षा कृषि वायव्यात्र एवं अन्य कोकोपयोगी बातों की जानकारी प्राप्त की जा सकती है।

केवलज्ञानप्रस्तावनामणि के रचयिता समन्तमित्र का समय ११ वीं शती है। ये समन्तमित्र विषय के पुत्र थे। विवर्तन के माई नेमिचन्द्र ने प्रतिष्ठाविरक्त की रचना आत्म्य संस्कार में चैत्रमास की पचमी को की है। अतः समन्तमित्र का समय ११ वीं शती है। इस ग्रन्थ में वातु, मूक जीम नष्ट भुक्ति काम हासि रोग मूत्र, बीजन सयन शङ्कुन जन्म कर्मजन्म सत्य दृष्टि भुक्ति वनाभुक्ति, सिद्धि, अशुद्धि आदि विषयों का प्रक्रमण किया गया है। इस ग्रन्थ में अथ व द त प य स अथवा अथ व द प य स इन अक्षरों का प्रथम वर्ण आ ए वा ऊ ङ न क र ह ल ञ श रों का द्वितीय वर्ण इनो प व ङ ह ङ क स इन अक्षरों का तृतीय वर्ण ई मी व स म न ह, न अक्षरों का चतुर्थ वर्ण और स ङ न म य व ङ इन अक्षरों का पंचम वर्ण बताया गया है। प्रस्तावना के वाक्य या प्रस्तावनों को ग्रहण कर संयुक्त अक्षरयुक्त अमिह्रित और अमिह्रासित इन पाँचों द्वारा तथा वाक्यविधि अमिह्रित और वचन इन दोनों क्रियाविधि बर्णों द्वारा प्रलो के फलाफल का विचार किया गया है। इस ग्रन्थ में मूक प्रलो के उत्तर भी निकाले गये हैं। यह प्रल शास्त्र की दृष्टि से अत्यन्त उपयोगी है।

हमप्रम—इनके गुह का नाम वैश्वेश्वरि वा। इनका समय चौदहवीं शती का प्रथम पात्र है। संवत् ११५ में श्रीमत्सप्तप्रकाश रचना की गयी है। इनकी दो रचनाएँ उपलब्ध हैं—वैश्वेश्वरप्रकाश और वैश्वमाहा।^१

वैश्वेश्वरप्रकाश बहुत ही महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। इसमें ११९ स्तोको हैं। इस एक ग्रन्थ के अध्ययन से फलित ज्योतिष की अच्छी जानकारी प्राप्त की जा सकती है। आरंभ में ११ स्तोको में कल ज्ञान का निरूपण है। इस प्रकार में भाषों के स्वामी ग्रहों के छः प्रकार के भक्त दृष्टिविचार, अनु-मित्र बर्षा-मासी उत्पन्न-जीम भाषों की सजाएँ, माघपट्टि ब्रह्म विचार आदि का विवेचन किया गया है। द्वितीय प्रकरण में योगविरोध—अनी सुखी बलि रात्र्यप्राप्ति सन्तानप्राप्ति भिक्षा प्राप्ति आदि का कथन है। तृतीय प्रकरण में मित्रिप्राप्ति—धर या जमीन के धीवर रत्ने भवे वन और उध वन की निराकरण की विधि का विवेचन है। यह प्रकरण बहुत ही महत्त्वपूर्ण है। इसमें सरक और धीवे ढंय से इस विषय का निरूपण अत्यन्त गम्भीर है। चतुर्थ प्रकरण भोजन और पचम वायुपुच्छा है। इन दोनों प्रकरणों में नाम के अनुसार विभिन्न दृष्टियों से विभिन्न प्रकार के योगों का प्रतिपादन किया गया है। षष्ठ पुत्र प्रकरण है इसमें सन्तानप्राप्ति का समय सन्तान सख्या पुत्र-मुत्रिणों की प्राप्ति आदि का कथन है। सप्तम प्रकरण में छठे पात्र से विभिन्न प्रकार के रोगों का विवेचन अष्टम में सप्तम पात्र से वायव्य सम्बन्ध और नवम में विभिन्न दृष्टियों से स्त्री-सुख का विचार किया गया है। दशम प्रकरण में स्त्रीजलक-रहितों की दृष्टि है। पञ्चाशत का निरूपण किया गया है। एकादश में पराजयमय द्वारक में जयनायकम तयोदश में मूक चतुर्दश में सवि विष्णु

पंचम में बृहज्जान दोषका में बृहज्जोष-ग्रह पीडा सप्तम में आयु, अष्टम में प्रवृत्त और एकोविंश में प्रवृत्त्या का विवेचन किया है। बीसवें प्रकरण में राज्य या पराजय इत्यादि में बुद्धि बाईसवें में अर्थकाण्ड तेईसवें में स्त्रीसाम बीसवें में नष्ट वस्तु की प्रवृत्ति एवं पञ्चीसवें में ग्रहों के उदयास्त सुविधा-मुमिन्स महर्ष समर्थ और विभिन्न प्रकार से वेदी-मन्त्री की जानकारी अतसाई मयी है। इस ग्रंथ की प्रवृत्ति स्वयं ही इन्होंने की है।^{१९}

भीमदेवेन्द्रसूरीनां शिष्येण ज्ञानवर्षण ।

विश्वप्रकाशकर्मणो श्रीहेमप्रमसूरीणा ॥

श्री हेवेन्द्र सूरि के शिष्य श्री हेमप्रम सूरि ने विश्वप्रकाशक और ज्ञानवर्षण इस ग्रन्थ को रचा।

मेघमासा की स्कोक सख्या १० बसायी गयी है। प्रो एच डी वेचकर ने जैनग्रंथावली में उस प्रकार का ही निर्देश किया है।

रत्नसेखर सूरि ने विनम्रुद्धि बीपिका नामक एक ज्योतिष ग्रन्थ प्राकृत भाषा में लिखा है। इनका समय १५ की सदी बताया जाता है। ग्रन्थ के अन्त में निम्न प्रशस्ति गाथा मिलती है।

शिरिषयरसेणयुष्मद्वट-नाहसिद्धिमतिस्वसूरीणं ।

पायपसाया एसा रमणसिहरसूरिणा विहिता ॥१४४॥

बन्धसेन युव के पट्टधर श्री हेमतिष्क सूरि के प्रसार से रत्नसेखर सूरि ने विनम्रुद्धि प्रकरण की रचना की।

इसे 'मुनिमन्मथनपयासं' बर्षात् मुनियों के मन कभी मचन को प्रकाशित करने वाला कहा है। इसमें कुल १४४ भागों हैं। इस ग्रन्थ में बारबार, काकहोष बारप्रारम्भ कुक्किादियोग बर्षग्रह, नन्दसहारि सहाएँ, कूरतिवि बर्षतिथि रणाविधि करण मन्त्राविचार, नक्षत्रहार, राशिहार छलाहार, वनसबस्वा सुभरविषयो कुमारयोम राजदोना आनन्दादि योग बन्धुसिद्धिदोम उत्साहियोग छलाविचार, प्रवाणकाकीन सुमाधुम विचार, वास्तु मुहूर्त पञ्चकालि राशिद्वट नक्षत्रयोगि विचार, विविध मुहूर्त नक्षत्र शोध विचार, छायासाधन और उसके द्वारा फलादेश एवं विभिन्न प्रकार के शकुनों का विनयन किया गया है। यह ग्रन्थ व्यवहारोपयोगी है।

बीरहूमी सताब्दी में ठक्कर फेक का नाम भी उल्लेखनीय है। इन्होंने पणितसार और जोहससार में दो ग्रन्थ महत्वपूर्ण लिखे हैं। पणितसार में पाटीपणित और परिकर्माष्टक की सीमांशा की गयी है। जोहससार में नक्षत्रों की नामावली से लेकर ग्रहों के विभिन्न योगों का सम्यक विवेचन किया गया है।

उर्ध्वस्त ग्रन्थों के अतिरिक्त हर्षकीर्ति इत अम्पपत्रपद्धति जिनबल्लभ इत स्वन्तसहितना बपविजय इत शकुन बीपिका पुष्पविष्क इत ब्रह्मायुसाधन, वर्गमणि इत पासावली समग्र कवि इत सामुद्रिक-सास्थ मानसापर इत मानसागरी पद्धति जिनसेनकृत निमित्तदीपक आदि ग्रन्थ भी महत्वपूर्ण हैं। ज्योतिषसार ज्योतिषसग्रह शकुनसग्रह शकुनबीपिका शकुनविचार अम्पपत्री पद्धति ब्रह्मयोग ब्रह्मक नाम के अनेक ऐसे सग्रह ग्रन्थ उपलब्ध हैं जिनके वर्णों का पता ही नहीं चलता है।

बर्षापीन काश में कई अच्छे ज्योतिषिद् हुए हैं जिनहोंने जैन ज्योतिषसाहित्य को बहुत आन बढ़ाया है।^{२०} यहाँ प्रमुख केवकी का उनकी कृतियों के साथ परिचय दिया जाता है। इस युग के सबसे प्रमुख मेघविजय गधि हैं। ये ज्योतिष शास्त्र के प्रकाश विद्वान् थे। इनका समय क्रि. सं १७३७ के आस पास माना गया है। इनके द्वारा रचित मेघमहोषय या बर्षप्रबोध परवदीपिका रमससास्त्र और हस्तसंजीवन आदि मुख्य हैं। बर्षप्रबोध में १३ विचार और ३५ प्रकरण हैं। इसमें रणप्राप्तकर्म बर्षरचक पक्षिनीचक मन्त्रसप्रकरण सूर्य और चन्द्रग्रहण का फल मास-नाम विचार, सबस्तर का फल ग्रहों के उदयास्त और बर्षी अयन-मास-यज्ञ विचार, संज्ञान्तिक बर्ष के राजा मंत्री आन्येष्ट रसेष्ट आदि का निरूपण मास-अयन विचार, सर्वदोषप्रक एवं शकुन आदि विषयों का निरूपण किया गया है। ज्योतिष विषय की जानकारी प्राप्त करने के लिए यह रचना उपयोगी है।

हस्तसंजीवन में तीन विचार हैं। प्रथम बर्षनामविचार में हाथ देखने की प्रक्रिया हाथ की रेखाओं पर से ही मास दिन राती पक्ष आदि का मचन एवं हस्तरेखाओं के आधार पर से ही सम्पुष्टिनी बनाना तथा उसका फलादेश निरूपण करना

बणित है। द्वितीय स्पर्सनाधिकार में हाथ की रेखाओं के स्थान पर से ही घमस्त सुमाधुम फल का प्रतिपादन किया गया है। इस अधिकार में मूढ प्रसंगों के उत्तर देने की प्रक्रिया भी बणित है। तृतीय विमलनाधिकार में रेखाओं पर से ही आपु, सृजान स्त्री नाम्बोदय बीजक की प्रमुख भटनाई, सांसारिक सुख विद्या बुद्धि राज्यसम्मान और पयोपति का विवेचन किया गया है। यह ग्रन्थ सामुद्रिक शास्त्र की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण और पठनीय है।

अथयुक्त—का समय १८ वीं शती का पूर्वार्ध है। ये फलित ज्योतिष के अच्छे ज्ञाता थे। इन्होंने विवाहपट्ट और चमत्कार विद्यामणि तथा नामक दो ग्रंथों की रचना की है। ये मुहूर्त और ज्ञात करने की विषयों के पूर्ण पंडित थे। विद्यामणि तथा में द्वावस भागों के अनुसार ग्रहों के फलादेश का प्रतिपादन किया गया है। विवाहपट्ट में विवाह के मुहूर्त और कुम्हरी मिश्रण का संयोग वर्णन किया गया है।

अथवत्पति—ये अष्टावर्णीय कन्यावर्णनाम के विद्वान् थे। इन्होंने वि सं १७५१ में कार्तिक मास में अमनगौ पद्धति नामक एक व्यवहारोपयोगी ज्योतिष का ग्रन्थ रचना किया है। इस ग्रन्थ में इष्टकास भयस्त मनोग अथ नवग्रहों का स्पष्टीकरण द्वावसभाव सत्तात्मिक चक्र, द्वावस विद्योत्तरी वसा सावन आदि का विवेचन किया गया है।

आक्षती मति—ये पार्श्वनाथजीय शाखा के मुनि थे। इनका समय वि सं १७८३ माना जाता है। इन्होंने तिलि-सारिणी नामक ज्योतिष का महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ लिखा है। इसके अतिरिक्त इनके दो-तीन अक्षि-ज्योतिष के भी मुहूर्त ग्रन्थी उपलब्ध ग्रन्थ हैं। इनका सारणी ग्रन्थ मकरन्द सारणी के समान उपयोगी है।

यक्षस्तसापर—इनका कुचप नाम असर्ग सायर भी बताया जाता है। ये ज्योतिष त्याग व्याकरण और वर्णन शास्त्र के पुरातन विद्वान् थे। इन्होंने ब्रह्मावत के ऊपर शक्ति नाम की टीका लिखी है। वि सं १७६२ में अम्बकुम्हरी विषय की लेकर 'यथापत्र-यद्धति' नामक एक व्यवहारोपयोगी ग्रन्थ लिखा है। यह ग्रन्थ अम्बकुम्हरी की रचना के नियमों के सम्बन्ध में विशेष प्रकाश शक्त है। उत्तरार्ध में ज्ञात पद्धति के अनुसार संक्षिप्त फल बताया है।

इनके अतिरिक्त वितयकुम्हरी हरिकुम्हरी मेघराज विनयास अथवा पुराण आदि कई ज्योतिषियों की ज्योतिष ग्रन्थों की रचनाएँ उपलब्ध हैं। जैन ज्योतिष साहित्य का विकास आज भी खोब टीकाओं का निर्माण एवं सग्रह ग्रंथों के रूप में हो रहा है।¹⁴ सग्रह में अंकमणित बीजकणित रेखायणित त्रिकोणमितिगणित प्रतिभामणित पचाय निर्माण पक्षि-अम्बवर्णनिर्माण पक्षि आदि गणित-ज्योतिष के अंगों के साथ होराशास्त्र संहिता¹⁵ मुहूर्त सामुद्रिक शास्त्र प्रक्रमशास्त्र स्वप्नशास्त्र निमित्तशास्त्र रमसशास्त्र पासाकैली प्रभृति पक्षि अंगों का विवेचन जैन ज्योतिष में किया गया है। जैन ज्योतिष साहित्य के अब तक पाँच ही ग्रंथों का पता अब जुका है।¹⁶

संदर्भ साहित्य

- (१) बरकटीया जिल्द ४ पृ ३१८.
- (२) प्रतन्त्राकरण १ ५
- (३) समवाय स ७ धृ ५
- (४) ज्ञाप्य पृ १८-१
- (५) समवाय स ८८-१
- (६) समवाय स १५-३
- (७) बहिरांगो उत्तरांगो बद्धांगो सूरिए पत्रम् अम्बार्त अयमाने बीयाक्षि इमे मंडकफले बद्धांगीति एवदृष्टि माने मुहुपस विमयेत्तस मिहृद्वेता ज्योतिषोत्तस अमिनिबुद्धेता सूरिए चारं चरत् —स ८८-४
- (८) अम्बार्त अमिनिबुद्धेता ग्रन्थ के अन्तर्गत धीपपूर्व जैन ज्योतिष विचारधारा धीपक निबन्ध पृ ४६२
- (९) ता बभ्रुद्विपोणिर्माणं छाया विवसस किं मते सेवे वा ता विमाने गए वा ता सेवे वा पोरिषामं छाया विवसस किं गए वा सेवे वा वाच चक्रमाग गए सेवे वा । अन्तर्ग्रन्थि प्र १ ५
- (१०) अपविज्जा पृ २ १-२ ९.

- (११) भारतीय ज्योतिष पृ १ ७
 (१२) महर्षिब्रह्मसंहिता, भाषा १-८
 (१३) प्रसन्न संवत् प्रथम भाग सप्तमः—जगन्निशोर मुस्तार, प्रस्तावना पृ १५-१६ तथा पुराण भाष्य सूची
 की प्रस्तावना पृ १ १-१ २
 (१४) बभ्रूदत्तपुरे बरे वषट्कचक्रब्रह्मसंहिता
 इती मृगतिर्लक्ष्मणे मयनसूरिनामा गुरुः
 लवीयपद्मादिना विरचिते मृगनाथमे
 महेन्द्रपुरोद्विष्टादि विचारणा यन्त्रा। यन्त्राद्य ३० ५, रजो ६७
 (१५) जैन स्यावली पृ १५६
 (१६) जैनोक्त्य प्रकाश रजो ४३
 (१७) जैनसंज्ञानप्रत्ययब्रह्मसंहिता वा प्रस्तावना भाग
 (१८) मातृबाहु छट्टिया वा प्रस्तावना अंग
 (१९) महावीर स्मृतिधन्य के अन्तर्गत 'जैनज्योतिष की व्यावहारिकता' धीरेन्द्र मिश्र पृ १९९-१९७
 (२०) वर्गी अमिनन्दनस्य वा अन्तर्गत 'भारतीय ज्योतिष वा योग्य जैन ज्योतिष' पृ ४७८-४८४

भारतीय लोकोत्तर गणित-विज्ञान के शोध-पथ

(ले — लक्ष्मीचन्द्र जैन, म० म० वि० जबलपुर)

लोकोत्तर गणित-विज्ञान के प्रमाण ज्ञान भारत और चीन में स्पष्ट रूप से प्रकट हुए हैं^१। भारतमा सम्बन्धी ज्ञान को इस गणित द्वारा निबद्ध करने के प्रयास की शरम सीमा प्राकृत ग्रंथों में दृष्टिगत होती है^२। अभी तक प्राप्त ग्रन्थों की गणित पर शोधके जो स्पष्ट प्रयास हुए हैं,^३ उनसे यह सूचित मिलता है कि सम्भवतः तीर्थंकर महावीर-कालीन भारतके अग्रिम गणितीय शोध पश्चिमी और पूर्वी देशों के किये प्रेरणा और कौतूहल की वस्तु रहे होंगे। अब समय है कि हम पाश्चात्य (१ ? ५७०? ई पू जन्म) काकीन यूरोप बेबीकाल मिल और चीन की परम्पराओं कम्पार्सों और विज्ञानों में प्रकट आपुस्स (correspondence) को गणितीय विकास के दृष्टिकोण पर भी जाबाजि करें।^४

१ चीन में एरविमयक जालकारी के किये निम्नलिखित ग्रन्थ द्रष्टव्य हैं

NEEDHAM J. *Science and Civilization in China*, Vols. 1, 2, 3, 4 (1954... ..) Cambridge. केवक को अभी तक केवक प्रथम भाग देखने को मिल सका है।

२ केवक ने अभी तक प्राप्त ग्रंथों के सिवाय अन्य भारतीय प्राचीन ग्रंथों का असम्बोधन नहीं किया है। हमने है कि उनमें भी ऐसे प्रयास निबद्ध हों जो अभी तक प्रकाश में न आ सके हों। एर और सिंह ने ऐसे प्रयासों की कल्पना बदल दी है, (हिन्दू गणित शास्त्र का इतिहास भाग १ पृ० ३ १९५६, सम्बन्धक)। अन्य गणना-संकेतना (arithmetical notation) के सम्बन्ध में बाप्टेन का स्पष्ट मत यह है It is clear that these numerals were never used for actual counting or for calculations. They are pure fantasies which like Indian towers, were constructed in stages to dazzling heights. (*Science Awakening*, 1954 p.52, Groningen)

३ DATTA B. B. *The Jain School of Mathematics*, pp. 115-145 *Bul. Cal. Math. Soc.*, Vol. XXI, (1929)

४ DATTA B. B. *Mathematics of Nemi Chandra*, *The Jain Antiquary* Vol. I, No. II, (1935) pp. 25-44.

५ DATTA B. B. *A lost Jain treatise on Arithmetic* *The Jain Antiquary* Vol. II No. II, (1938) pp. 38-41

६ SINGH A. N. *Mathematics of Dhavalas Shatakhandagama*, Vol. IV (Amraoti) 1941 pp. V XXI.

७ SINGH A. N. *History of Mathematics in India from Jain Sources* *The Jain Antiquary* XV II, (1949) pp. 46-53

८ SINGH A. N. *History of Mathematics from Jain Sources* *The Jain Antiquary* XVI, II (1950) pp. 54-69

९ लक्ष्मीचन्द्र जैन 'विश्वोय पण्णटी का गणित' जम्बुवीरपण्णटीसंग्रहो प्रस्तावना प्रबन्ध पृ १-१०४ (१९५८) पोलापुर।

१० DATTA B. B. and SINGH A. N. *History of Hindu Mathematics*, pt. I (1935) pt. II (1938) Lahore.

११ इस सम्बन्ध में लेखक ने मिल के महात्तुष पर कैलमाता सम्पत्ति लक्ष्य में बी बी तथा जी जी के बदन सम्बन्धी तर्क और विनायक प्रणीत कथारयक (ordinals) और कथारयक (cardinals) पर विचार प्रकट किये हैं। उनमें चीन

विश्व की ऐतिहासिक परम्पराओं के सहस्रमन्व्य की शोध बहुधा प्रेरणासह होती है। साथ ही वह प्रस्तुत सामाजिक समस्याओं को मुक्ताने के लिये नवीन पथप्रदर्शित करती है। लोकोत्तर गणित-विज्ञान के प्रयोगों की कहीनी बहुत कुछ ऐसी है। ब्रह्म को निर्बल बनाने के गणितीय प्रयासों ने लौकिक गणित को कहीं तक प्रेरणा दी। इस तथ्य का परिकलन यूनान के रेखागणित भारत के बीजगणित और चीन के कलात्मक विज्ञान में प्रकट है।

इतिहास सम्बन्धी शोध-पत्र —

इतिहास साधारणतः वहाँ और कम का स्पष्टीकरण करता है। यूनान और भारत के गणित में गति जाने के स्रोत का अध्ययन वहाँ और कम हुआ? यह विचार नया नहीं है। आज के गणित-इतिहासकारों ने बचीकान में ऐसे स्रोत की परिचयना की है।^{१०}

यह निश्चित है कि बेबीलोन में ऐसे अभिलेख प्राप्त हैं जो भारत और यूनान के अभिलेखों से मिलते-जुलते हैं। उनका समन भी प्राचीनतर सांका गया है। परन्तु, गणितीय विधियों (जैसे स्थानार्ह पद्धति—place value system का विकास आदि) में परिवर्तन क्षम की आवश्यकता पर विचार करने से प्रतीत होता है कि उस युग में बचीकानियों में बचीकिक प्रेरणा का स्रोत दृष्टिगत नहीं है। लौकिक गणितीय विधियों में जाति उत्पन्न होने का आधार निश्चित न होने के कारण गणित इतिहासकारों के समक्ष प्रस्तुत समस्या का सर्वमान्य समाधान नहीं हो सका। अब हम स्रोत सम्बन्धी समस्या पर विस्तार से विचार करेंगे।

भारत में बर्द्धमान महावीर के तीर्थंकरों में हुई गणितीय जाति की देखने पर कुछ नवीन दृष्टिकोण सामने आते हैं। प्रथम तो यह कि क्या उस काळ में लौकिक गणित का आधार केन्द्र ही कर्मरूप और इत्यं शेषादि विधियों को प्रकटित किया गया? यदि लौकिक गणित का आधार किया गया तो हमें ऐसे अभिलेख आवश्यक मिलने चाहियें, जिनमें अनन्त की कल्पना और सङ्क्रान्त-पथन का अवलोकन रूप से प्रयोगात्मक वर्णन हो। उनमें क्षेत्र प्रयोग-विधि तथा ब्रह्माह्न-पद्धति का प्रयोग प्रकट हो। अभी तक हमें ऐसे अभिलेख प्राप्त नहीं हो सके हैं और यह निश्चित करना पड़ता है कि सम्भवतः अनन्त की गणित और सङ्क्रान्तजनन के प्रयोग बर्द्धमान महावीर के तीर्थंकरासीन होने चाहियें। स्थानार्ह पद्धति के विकास की आवश्यकता का आधार विस्तृत प्रमाण का अभाव हो सकता है। नुहू प्रमाण प्राप्त प्रश्नों में उपलब्ध है।

वहाँ इटली में बीनो (४१ ई पू) के विभाज्यता (divisibility) सम्बन्धी तर्क कीनुहूक उपलब्ध करते हैं तथा यूनानियों की अनन्त की कल्पना से प्रयत्नीत करते हैं, तथा वहाँ बीन में 'हुई घिह' (पाँचवी सदी ई पू) के असम्बन्ध (paradoxes) बीनो के असम्बन्धों से सहसम्बन्ध प्रतीत होते हैं, वहाँ भारत के प्राकृत ग्रन्थों में वे सिद्धान्त रूप से उपस्थापित किये जाकर इत्यं क्षम प्रकल्पना का आधार बनते हैं^{११}। कथार से प्रायः २ वर्ष पूर्व समाप्तासति ने पुनर्पथ के अधिनामी प्रतिच्छेद की वर्षा की है, तथा सही के आधार पर सीमित क्षेत्र में अनन्त विभाज्यता का सम्बन्ध कल्पनाके बीनो के तर्क और मो सिंग (३० ई पू) की विष्णु की परिमाणा प्राकृत धर्मों से सम्बन्धित प्रतीत होते हैं।^{१२} अधिनामीसमय सम्बन्धी प्राकृत धर्मों के प्रकरण बीनो के अतिम दो तर्कों का विषय बनते हैं। प्राकृत धर्मों में अधिनाम प्रतिच्छेद को इकाई केकर वर्षाव अनन्तो (proper infinities) का अवयवहृत्त्व (comparability) संरक्षित किया गया है।

के सम्बन्ध में कोई भी जानकारी नहीं है। इन केन्द्रों में बीन सम्बन्धी जानकारी का समान्तर सम्बन्ध विद्यमान है की सङ्क्रान्त से किया जा सकता है। (सम्पत्ति सम्बन्ध वर्ष १ अंक २ ४ ५, ६, ८—१४ १६, १७ वर्ष २ अंक १—२, ८।

१ म्यून्बाएर के क्युनिप्रार्म ग्रन्थों के अनुवाचों पर आधारित तथ्यों से यह नवीन सम्भावना प्रकट हुई है। इस सम्बन्ध में उनकी *The Exact Sciences in Antiquity (Providence)* 1957 इत्यं है। पर, जैसा कि ह्याये देखेंगे यूरोप और चीन में यथार्थ विज्ञान संबंधी युताधों का युवपथ प्रकट होगा नवीन समस्याएं प्रस्तुत करता है।

११ देखिये १ भाग १ पृ १४४। साथ ही "धनका" पुस्तक ३ और ४ देखिये।

१२ देखिये १ भाग १ पृ १५५।

अन्त के अन्तःकृत का प्रकरण यूरोप में जारी केन्टर^{११} (१८४५-१९१८) के काक से प्रारम्भ होता है। इसका भाषा एक-एक संवाह की नवीन गैकिलियो (१५९४-१६४२) से प्रारम्भ हुई प्रतीत होती है। प्रलभ छल्ला है कि अन्त के अन्त अन्त को निरालि करने की नया आवस्यता पड़ी। औकिक क्षेत्र में सामान्यत अन्त को स्नान प्राप्त नहीं होता है। प्राम प्रत्यक्ष प्रदना में सावता अनुमान अन्त निमित्तुता (convergence) प्रस्थापित कर समान कर दिया जाता है। पर अब प्रदनाओं का स्पष्टीकरण गहरी दृष्टिओं से करना होता है तब नवीन गणितीय उपकरणों का आविष्कार करना आवस्यक हो जाता है।

स्पष्ट है कि महावीरीय युग में एक नवीन पथ की ओर मोड़ देने के लिये सबदृष्टियों से आदर्श को ठीकने के लिये छाटा तथा विदेशों में भी प्रचलित औकिक गणित की सामग्री के रूप में अवस्य बुना गया होगा। उसमें नवीन प्रस्थापन निमित्तुता के लिये होने और युगान्तरो में उनका प्रचलन देख-रेखात्तों में हुआ होगा।

निमित्तुतावाद सामग्री से प्रकट है कि नवीन पद्धतियों का उपयोग सम्भवतः निम्नरूप में विनियमित किया गया होगा।

१ विविध प्रतीकरण (symbolism) का विकास।

२ संव्याप्ट लिखन में तथा व्यक्त करने में वसाही भाषि पद्धतियों का प्रयोग।

३ ह्रासित (reduced) युग्म पद्धतियों के लिखने में स्वानार्थ पद्धति (place value system) का प्रयोग।^{१२}

४ सलापा नयन (logarithms) का प्रयोग।

५ एक-एक तथा एक-बहु संवाह (One-many correspondence) विधि का प्रयोग।^{१३}

६ विरलन देय (spread and give) पद्धति का प्रयोग।

७ क्षेत्र प्रयोग विधि (method of application of areas) तथा काक प्रयोग विधि का उपयोग।^{१४}

८ नवीन स्वानों में सञ्चित भाषित विरलित अपहृत प्रमाण कारण निरलित और निरलन विधियों के प्रयोग।^{१५}

उपलब्ध पद्धतियों के क्षेत्र और आविष्कार के काक के विषय में खोज करने के लिये विधेय प्रयास नहीं हुए हैं। प्राम निमित्तुतावाद सामग्री भी काक के विषय में यथोचित सिद्ध नहीं होती है। गणित सम्बन्धी हस्तलिपियों की खोज तथा प्रतीकरण के विकास सम्बन्धी नवीन सिद्धांतों की खोज उपयोगी सिद्ध हो सकती है। अनी भी टोडरमन द्वारा उचित अर्धसंयुक्ति में खोज के लिये अन्तपूर्व सामग्री विद्यमान है। टोडरमन ने अपने काक में उपलब्ध सप्त प्रयोगों में से विभिन्न प्रकार की प्रतीक बद्ध सामग्री को उल्लिखित किया और नोम्नसार बीजकांड और कर्मांड की टीकाओं में इनके प्रयोग विधेय रूप से किये। साव ही उन्हें अर्धसंयुक्ति नामक प्रत्य नानों की आवस्यता प्रतीत हुई। यह प्रत्य उनके कठोर परिश्रम तथा मेधावलि का

११ इस सम्बन्ध में विवरण निम्नलिखित पुस्तकों से उपलब्ध हो सकता है —

G CANTOR Contributions to the founding of the theory of Transfinite Numbers, (1915), Dover Pub.

A. A. FRAENKEL Abstract Set Theory (1953) Amsterdam.

१४ इसके अध्ययन के लिये मुख्यतः यतिबुद्धि की शिरोधार्यता तथा टोडरमन उचित अर्धसंयुक्ति उपयोगी सिद्ध होगी। केसक को अनीतक इनसे पूर्व की हस्तलिपियाँ अन्तःकृत मुद्रित ग्रन्थ प्राप्त नहीं हो सके हैं। अन्तःकृत पुस्तक १५ (१९५० मेरुता) में भी कुछ सामग्री उपलब्ध है।

१५ इस पद्धति का स्पष्ट विवरण टोडरमन में अर्धसंयुक्ति में किया है।

१६ 'अन्तःकृत का अन्तःकृत' जैसे प्रकारक को समानाधिकरण करने के लिये बीरसेम ने इस विधि का प्रयोग अन्तःकृत ५ में किया है।

१७. क्षेत्र प्रयोग विधि का उपयोग भूतान तथा छल्ले भी पूर्व बेनीकाल में हुआ दृष्टिगत होता है। पर, माता में प्राम क्षेत्र और काक की अपेक्षा से जीव प्राम विधेयक प्रक्रमण में से प्रयोग गहराई से गृह्य और ओष रूप में हुए हैं। इसके आविष्कार के विषय में अन्तिम शब्द नहीं कहा जा सकता है।

१८. मे निमित्तुता विधियाँ अन्तःकृत ५ में ५ ४ भाषि पर देखिये।

योग प्रकट हुआ है। इसमें से निष्प्रेषण विधि (method of exhaustion) विशेष रूप से महत्वपूर्ण है। इसके द्वारा बंधु के समिच्छक (frustrum) का घनफल निकाला गया है। इसमें एक ऐसे ज्यामितीय सूत्र का भी उपयोग किया गया है, जो चीन में तब सूत्र-चिह्न (प्रायः चीनियों सही Tau Chhung-Chih) द्वारा उपयोग में लाया गया है। सूत्र चिह्नीय रूप में यह है

$$x = \frac{\text{परिधि}}{\text{व्यास}} = \frac{16}{113} + \frac{16}{113 \times \text{व्यास}}$$

स्पष्ट है कि यदि व्यास तुलना में बहुत बड़ा हो तो वक्षिण पक्ष में चीन की राशि भगव्य हो जानेगी। बीरसेन ने व्यास को इकाई मानकर इस मान को ग्रहण किया है। जब परमाणु के व्यास को इकाई माना जाता है, तो एक बंधु मान व्यास के लिए भी x का मान $\frac{16}{113} + \frac{16}{113 \times \text{व्यास}}$ ग्रहण किया जा सकता है। यही चीनी मान है। यदि उक्त सूत्र इसी आधार पर अकण्डित है तो उसका मोल भारतीय है अथवा हो सकता है कि वह चीन से लेकर इस रूप में रखा गया हो^{११}।

खेन प्रयोग विधियों में हम किन्हीं चीन राशियों का क्षेत्र प्रकल्प आधारों बर्णमूक के रूप में भी देखते हैं। इनका आशय प्रकल्प को सरल और सुग्राह्य बनाना है। स्पष्ट है कि किसी सीमित क्षेत्र में स्थित प्रवेक्ष विन्दुओं की संख्या का आधार बर्णमूक निकालने की विधियों भी प्रचलित होगी तथा या तो उसका मान ठीक पूर्णक ही होगा अथवा ऐसे परिफलन में पूर्णकों के ग्रहण करने का प्रयत्न होगा। सख्यागणन (logarithm) में अर्द्धश्रेय* आदि निकालने की क्रिया में भी सम्भवतः यही प्रचलन रहा होगा।

कोकौतर गणित-विज्ञान में ज्योतिष के विकास को भी अवसर प्राप्त हुआ।^{१२} इसका कारण स्पष्ट है। वृत्तिगत ज्योतिष विम्बों की यन्त्रा विस्तार, वनाष्ट तथा उनसे परे आकाश की सीमाओं आदि पर गहन अध्ययन की सामग्री जुटाई जा सक सित की गई होगी। भारत में प्राचीन ज्योतिष के प्रमुख तत्त्वों की प्राकृत धर्मों में साधारणतः अपरिचित रखा गया है^{१३}। इसका कारण भी स्पष्ट है। इनके अनेक तथ्यों की युमान और चीन के प्राथमिक ज्योतिषीय तथ्यों से तुलना कर इतिहास में नय मोड़ काय बा सकते हैं।^{१४} साधारणतः बेबीलोनिय परम्परा की ज्ञात के रूप में मान्यता है। कारण यह है कि भारत में प्राचीन अग्निसेवाक सामग्री का अभाव है और जो उपलब्ध है, उसकी कृति सर्वमान्य रूप से गहरी पड़ी जा चुकी है।

कर्मबंध जैसे बटिक प्रकल्प की देनोवाके उक्त भारतीय विद्वद्बर्ण के किन्ने पक्षित ज्योतिष में अंधविश्वास केना स्वाभाविक प्रतीत होता है।^{१५} उसका क्या पत्र रखा होगा? इस ओर केवल ने अग्री कल्प लगी बिदा है। ज्ञात के उदय का नाक अथवा विकास काकास भी निर्दिष्ट करना अग्री कठिन-सा प्रतीत होता है, पर उपयुक्त सामग्री की उपलब्धि से कुछ महत्वपूर्ण तथ्यों पर अवश्य पहुँचा जा सकता है।

विज्ञान सम्बन्धी शोध पत्र—

उपधारणाओं (postulates) और परिकल्पनाओं (hypothesis) के आधार पर विज्ञान की प्रगति होती है।

२९ इस सम्बन्ध में डा. अमरेश्वरदास सिंह के विचार भी इष्ट हैं जो वर्षों अभिनवतन्त्र (सागर) में "भारतीय गणित के इतिहास के ज्ञान मोल" नामक लेख में पृ. ५३ पर प्रकट किये गये हैं।

* Logarithm to the base two

२७ देखिए ९. पृ. १६, १७।

२८ देखिए "चीनपूर्व चीन-ज्योतिष विचार-धारा" मेधिवन्ध साहनी पं. अम्बाबाई अभिनवतन्त्र-ग्रन्थ (भाग) १९५४।

२९ चीन में उपलब्ध सामग्री के लिए देखिए १ भाग १—युमान मिस और बेबीलोन की सामग्री के इतिहास विवरण के किन्ने १ इष्ट है।

* इस सम्बन्ध में "केवल ज्ञान प्रदान ब्रह्मगणि" (१९५५) नाथी तथा "ज्ञान प्रदीपिका" (१९५४) के विषय विशेष रूप से अग्री मौलिकता के किन्ने प्रतीत होते हैं। राशि सर्वत्र चीन बेबीलोन जैसे सम्यो से भी सम्भवतः मोल जा निरूप्य किया जा सके।

उपधारणाओं को प्रमाणित नहीं किया जा सकता है पर परिकल्पनाओं के आधार पर उन्हें प्रामाणिक माना जा सकता है, परिकल्पनाएं उपधारणाओं के आधार पर सिद्ध की जाती हैं, इस प्रकार विज्ञान में नवीन उपकरण तथा नवीन आविष्कार होते जैसे होते हैं तथा धर्म के समीप जाने का अवसर प्राप्त होता प्रतीत होता है। अन्ततम उपधारणाओं के आधार पर एक सूत्री और संगत सिद्धांत (Unified & consistent) की रचना के प्रयासों की कहानी बहुत प्राचीन है। इस सिद्धांत से बिस्व की प्रत्यक्ष घटना का समझाना करने का प्रयास होता है। समझाना होने के सिद्धांत अब यह भी अपेक्षा की जाती है कि वह सिद्धांत मनवाहे फलित के विषय में मापदंडों कर सके। आज प्रभावशाली गणित और प्रयोगों के आधार पर स्थापित क्वांटम यांत्रिकी तथा सत्यसत्ता सिद्धांत से ऐसे ही एकसूत्री सिद्धांत की रचना के प्रयास हो रहे हैं ताकि आज के बिस्व की अनेक अनिश्चित ब्रह्म विज्ञान की सामग्री को अन्ततम प्रयास से पूर्णरूपेण समझा जा सके तथा पदार्थ (matter and electricity) की रचना के संबंध में और महती जानकारी प्राप्त हो सके।

प्रश्न है कि प्राइम रॉबो में इस प्रकार की सामग्री की स्थिति अपेक्षाकृत क्या है ?^{१०} अभी तक जो दुर्लभतम अध्ययन हुए हैं, उनसे स्थिति आश्चर्यजनक प्रतीत होती है। घटनाओं का इस प्रकार आधुनिक समझाना ही किसी सिद्धांत को पूर्णतः संतुष्ट सिद्ध नहीं कर सकता है। अस्तित्व, सिद्धांत का महत्व तब होता है जब कि वह आधुनिक सिद्धांतों में गति या मोड़ देकर नवीन पक्षों की ओर खे खे जा सके। यदि नियत कार्यक्रमी (programmable) यही है तो हमें वस्तुस्थिति पर पट्टा बिचार करना पड़ेगा।

प्राइम रॉबो से मुख्यतः निम्नलिखित तथ्यों की जानकारी मिलती प्रतीत होती है —

- (१) अणुओं का पूर्णतः पर आधुनिक रूप बहुत तथा राशि सिद्धांत।
- (२) समय की अभिव्यक्ति के आधार पर अधिकतम और अन्ततम गति (velocity) की उपधारणा।
- (३) पदार्थ परमाणु की अभिव्यक्ति तथा उनकी राशि की यथार्थ गणनात्मक (cardinal) समझ की उपधारणा।
- (४) पदार्थ परमाणु का यथार्थ अन्तः पदार्थ परमाणुओं के साथ एक ही प्रदेश में अवधारणात्मक।
- (५) इन्फो तथा उनके बुद्धि का एक सूत्र में अन्योन्यात्मक और अत्यन्तताम।
- (६) ऊर्जा-स्तरों (energy levels) के आधार पर पदार्थ परमाणुओं का रंग होता।
- (७) समयों के बीतने की अतीत अवधारणा दिया।
- (८) उपारण घटितों के सिद्धांत पदार्थ का अन्य इन्फो के उदासीन अनुपस्थिति (सहकारिता) से घन परिकल्पना अवधारणा और स्थिरता होता।
- (९) पदार्थ में विद्युत चुम्बकीय के सिद्धांत प्रमेयक अनुपस्थिति अन्तः सूत्रीयानुपस्थिति जैसे सामान्य सूत्रों का होता।
- (१०) स्पष्ट (coincidence) अवस्था अवधारणात्मक का सिद्धांत।
- (११) इन्फो की क्रियाकलापी और भाववती शक्ति।^{११}

१ इस सम्बन्ध में दुर्लभतम सामग्री मुख्यतः निम्नलिखित लेखों में प्राप्य है —

- (क) JAIN G R. Cosmology old & new (1942) Lucknow
- (ख) KOHL J F. Das physikalische und biologische Weltbild der indischen Jain Sekte. (1958) Aliganj.
- (घ) बुद्धिजन बीन न-वर्तन में पदार्थ इन्फो और परमाणु सिद्धांत न पं चन्द्रावार्ध अभिमतन संघ (भाप) १९५४ पृ २९१-२८२।

११ केवल जीव और पदार्थ इन्फो में दोनों शक्तियों की माप्यता है, रोप में केवल भाववती शक्ति ही। इन्फो के रोपार प्राप्त हेतु प्रयोगों के हलनचलन रूप परिसर को किया रहते हैं। उनमें होनेवाले प्रवाह रूप उनके परिवर्तन को मात्र रहते हैं।

वहाँ तक प्रत्यक्ष दर्शन और ज्ञान का प्रश्न है, उनकी सम्भाव्यता का प्राकृत घटनों में इस काष्ठ के बिने नियम है। ठक मति और मृत से परीक्षा दर्शन और ज्ञान का प्रकरण सम्मुख आता है। पुरुषक इत्य विषयक दर्शन और ज्ञान की उपलब्धि मृत के सिवाय मति से होती है। मति का आचार संवेद्यताहक पुरुषक इत्य की क्रियाएँ हैं। संवेद्यताहक कास पर आधारित है, इसक्रिये सापेक्षता सिद्धान्त की आवश्यकता होती है। सापेक्षता सिद्धान्त में सब महत्तम प्रयोग की उपधारणा की जाती है, जो भौतिक विज्ञान के प्राथमिक आधुनिक प्रयोगों की पुष्टि होती है। साय ही अल्पतम क्रिया (action) के क्वाण्टम (quantum) की उपधारणा से क्वाण्टम यांत्रिकी का आचार बनता है, जिसमें अनिश्चितता के अनुरोध (uncertainty relations) का सिद्धान्त भी विशेष रूप से प्रयुक्त होता है।¹⁰ आधुनिक सापेक्षता सिद्धान्त में वहाँ एक ओर महत्तम प्रयोग को उपधारित किया गया है, वहाँ उसे अल्पतम प्रयोग और समय की अवधारणा (concept) से अछूता रखा गया है। क्वाण्टम यांत्रिकी में पुरुषक की ईतमय (तरंगालक और कर्म्यजनक) घटाओ तथा मति और स्थिति के सम्बन्ध में समाधान नहीं मिलता है। इन समस्याओं में समय की अवधारणा (concept) से सम्बन्धित अल्पतम और महत्तम प्रयोग पर आधारित पुरुषक की युगपत् अनेक बिन्दुओं पर उपस्थिति का प्रकरण सहज हो सकता है। सम्भवतः इस युक्ति से बोह्र (Bohr) के परिपूरकता (complementarity)¹¹ के सिद्धांत आदि का यथोचित समन्वय भी हो सकेगा।

उपयुक्त दोनों सिद्धान्तों में प्रकृति के अल्पतम अथवा महत्तम क्रिया (action) के सिद्धान्त का प्राथमिक प्रयोग होता है। इनमें मुख्यतः निश्चयप्रत्यक्षता और अनिश्चयतात्मकता के कारण भेद हो जाता है, जिसका मुख्य कारण मति स्थिति आदि सम्बन्धी उपर्युक्त समस्याएँ हैं। प्राकृत घटों में भी कुछ ऐसी ही समस्या निम्न प्रकार उत्पन्न होती प्रतीत होती है। अतीतकाल पूर्वोक्त से निर्मित है और अनागत काल के समय भी पूर्वोक्त से निर्मित है। प्रथम की प्रथम संस्था और गति

१२ प्रत्यक सरल-बोल्क (harmonic oscillator) की एक अद्वितीय (unique) आवृत्ति (frequency) होती है। प्लांक (Planck) के मतानुसार प्रत्यक सरल-बोल्क के क्रिये एक-ऊर्जा का क्वाण्टम (quantum of energy) निश्चित क्रिया या सत्ता है, जिसका परिमाण उस बोल्क की आवृत्ति और निश्चय (constant) 'h' के गुणनफल के बराबर माना जा सकता है। उस कारण (concept) का अर्थ यह है कि जब भी किसी सरल-बोल्क और विविरण (radiation) में ऊर्जा का विनिमय होता है, उस जितनी ऊर्जा को यह बोल्क ग्रहण करता है या खो देता है उसका परिमाण परिमित होता है और उस बोल्क के क्वाण्टम के समान होता है। व्यापक रूप से यह देखा गया कि निश्चय h की विमर्तियाँ (dimensions) बड़ी होती हैं, जो क्रिया (action) की होती हैं [अर्थात् जो ऊर्जा और समय के गुणनफल के या गतिमात्रा (momentum) और दूरी के गुणनफल की होती हैं] और वह क्रिया की मौलिक मात्रा (elementary quantity) के समान ही कार्य करता है। अतः उसे क्रिया का परमाणु समझा जा सकता है। क्रिया सदा दो प्रकार की परिधियों के गुणनफल के द्वारा व्यक्त की जाती है, जिनमें एक तो व्यापकतीय कोटि की होती है और दूसरी तात्पर्यमय काटि की। अल्पतम प्रयोगों के आचार पर अनिश्चितता के अनुरोधों का आचार इस प्रकार प्रकट होता है कि जब किसी वणिता का स्थान अधिक सुनिश्चित होता है उस उतनी गत्यात्मक अवस्था उसी ही अधिक अनिश्चित होती है। किन्ती हासपर वणिता के स्थान को और उची साय पर उसकी गति की अवस्था को एव साय यथावत जानना असम्भव है। अथवा किसी निर्देशांक (coordinates) की अनिश्चितता और गति मात्रा के उत्तरपत् (corresponding) मण्डक (component) की अनिश्चितता का गुणनफल सदैव कन-से-कन प्लांक के निश्चयों के परिमाण की कोटि (order of magnitude) का होता है। इन प्रकार प्रकट है कि किसी वणिता का कोई निर्देशांक और उसके मण्डक का लक्षण मण्डक दोनों एक साथ यथार्थतापूर्वक नहीं जाने जा सकते और यदि इन दोनों संयुग्मी (conjugate) राशियाँ में से एक की अनिश्चितता बहुत कम हो रही दूसरी की बहुत अधिक हो जाती है। विद्युत विविरण के क्रिये हेतिले "भौतिक विज्ञान में पॉलि" (१९५८) प्रकाशन छाया नूतन-विभाग उत्तर प्रदेश।

१३ वणितात्मक गुण और तरंगात्मक गुण का प्रत्यक्ष विरोध कभी नहीं होता क्योंकि एक ही समय दोनों का अस्तित्व नहीं हो सकता।

की अवधि सन्ना दृष्ट नहीं है। तथापि अतीतकाल समयराशि से अनागत काल राशि अनन्तगुनी अधिक बतसाई गई है।^{१४} इसके प्रत्यक्ष समय में केवली के ज्ञान की पर्याप्तों की समानता अथवा असमानता विवादास्पद हो जाती है, जिसका आधार निश्चितिवाद (determinism) अथवा अनिश्चितिवाद (indeterminism) प्रतीत होता है। जो कुछ हो एक और अन्त सम्मुख बाधा है। यदि जीव चेतनियुक्त से युक्ति का सामर्थ्य रखता है तो पुरुष का वह सामर्थ्य जिस विषय मूल में प्रकट है। साधारणतः तब से वेदकाल में अभिप्रायता (purposefulness) और कारणत्व (causality) का सहयोग रहता है पर पुरुष की क्रियाओं में सम्भवतः केवल कारणत्व का योग रहता है।^{१५} इसके सम्भवतः अग्र और पूर्व विभव के सिद्धान्त (theory of advanced and retarded potentials) का निर्धारण हो सकता है। ऐसा प्रतीत होता है मानो तब संघाटी बन्ने ज्ञानपुत्र के उपर्युक्त प्रत्यक्ष अभिप्रायी प्रतिच्छेदों में एक या अनेक इच्छाओं के अनागत काल में स्थित होनावाले वेक्टरों या टेंसरों (vectors or tensors) को स्थापित करता है। युक्ति (निवृत्ति) की ओर प्रवृत्त जीव इन अभिप्रायी प्रतिच्छेदों को अनुसरण करना पड़ा जाता है। इस प्रकार प्रवृत्ति और निवृत्ति के मार्ग का गणितीय टेंसर (tensor) मय प्रत्यक्ष प्राकृत प्रयोगों से उपर्युक्त ज्ञान की ओर भी यही ज्ञानवाणी प्रदान कर सकता है।

यद्यपि ज्ञान अथवा पुरुष की राशियों एक दूसरे रूप परिवर्तन नहीं होती तथापि एक दूसरे स्तर को बढ़ाने में प्रयोज्य हो सकती है। जैसे ज्ञानपुत्र से चरित्रगुण बढ़ाया जा सकता है यह सिद्धान्त है, अथवा यह भी कहा जाता है कि कालक्षेत्र से ज्ञानपुत्र चरित्रगुण की वृद्धि में निमित्त भाग हो जाता है। बाद के काल से ऐसा प्रतीत होता है कि घटनाएँ प्रचलित व्यवहार का केवल (कंपन) हैं। यहाँ कंपन का आशय हय गणितीय रूप में के रहे हैं, जो एकादि (single valued) अथवा बहुवर्ती (multiple-valued) हो सकता है। जब ज्ञान या पुरुष की स्थिति (position) अथवा यमन अवस्था का विचार करते हैं तो हमें फंक्शन (functional) की अवधारणा का आधार लेना पड़ेगा क्योंकि एक समय में यमनशील मनु की स्थिति युग्मत् कई बिन्दुओं पर होने से फंक्शन भाग का उपयोग निरर्थक हो जाता है। यदि यह आधार दिया जाये तो सम्भव है कि सापेक्षता और न्यूटन सिद्धान्तों को एकसूत्री सिद्धान्त में निबद्ध किया जा सके। प्रश्न है कि क्या इस समय के आधार पर परमाणुओं अथवा अणु परमाणु राशियों के मात्रा युक्त विद्युतावेश जैसे गुणों की भी काश के फलन के रूप में विभिन्न गुणों के स्तरों के पदों में निबधन किया जा सकेगा?

अन्यों के अत्यवशुक्त स्थापित करने में केन्द्र और डेक्लीन की व्यापारिक विधियों और प्राकृत प्रयोगों की विधियों में स्पष्ट अन्तर है। यहाँ मात्रा सरल रेखा अथवा व्यवहार काश की अवधि अनागत विद्या में किसी भी दो बिन्दुओं के अन्तराल में अपर्य (non-denumerable) संख्या राशिकी मान्यता है, यहाँ प्राकृत प्रयोगों में बिन्दुओं की राशि की सीमित संख्या की मान्यता की गई है। अत्यवशुक्त प्रयोगों में प्रवेश कल्पना का कालाजुओं के कारण अथवा पुरुष परमाणुओं के आधार पर भी गई प्रतीत होती है। इसके प्रतीत होता है कि अवस्थागत कालाजुओं से लोकाकाश-त्रय की अवस्था पूर्णरूपेण सम्पत्ती हो सकती है।

१४ एक राशि से दूसरी राशि की अनन्तगुना प्रदर्शित करने के लिये दोनों राशियों की इकाइयों में एक-एक सदा स्थापित कर वह वर्द्धा जाता है कि इसके पश्चात् दूसरी राशि में अनन्त संख्याएँ (इकाइयाँ) रह जाती हैं।

१५ यहाँ कारणत्व कल्प का उपयोग करण संबंध से किया गया है। जीवों को सधियमन का बहिर्य साधन वर्म-जो वर्म के सधियमन पुरुष है, इसलिये जीव पुरुष करण वाले हैं। पुरुषों को सधियमन का बहिर्य साधन परिणाम निष्पन्न का है, इसलिये पुरुष का करण करण वाले हैं। सर्वस्वावर जीवसमूह वर्म फल को वेष्टते हैं, वर्मों को नहीं।

१६ अदिष्ट (scalar) और वेक्टर (vector) का व्यापक रूप टेंसर (tensor) है। इसके अनेक व्यवधों का प्रत्यक्ष अविवृत्त रूप वाले संचितिक समीकरण द्वारा किया जाता है। इसका प्रत्यक्ष अवयव किसी अदिष्ट प्रापक (scalar parameter) का फलन (function) होता है। सापेक्षता सिद्धान्त में वह स्थिति निर्देशक (coordinates) और समय (time coordinate) का फलन होता है। ऐसा टेंसर क्षेत्र और बाह्य के प्रत्येक अभिप्रायीत्रय पर एक टेंसर क्षत्र का निर्धारण करता है। क्षेत्र और काल परिवर्तन के परिणाम स्वयं टेंसर का परिणामन एक अदिष्ट रूप से होता है, जिससे घटनाओं के संघार के स्तर का निरूपण सहज हो जाता है।

इसका गणितीय आधार भी सुबद्ध है।^१ यह स्पष्ट इसलिए है कि त्रिविमीतीय (three-dimensional) भाव्य में एक दूसरे पर सम्बन्धित विधायकों में एक एक बिन्दु स्थापित करते हुए विधायकों में अपरिमेय राशियाँ भी प्रकट हो जाती हैं, जो संततता (continuum) की संरचना में उठी तरह जाचारमूल हो जाती हैं जैसी प्राप्त सम्भार्य। इसी एक एक प्रत्येक संरचना से विभिन्न अक्षमात्र प्रकट नहीं हो पाते हैं, जो बहुधा सिद्धांत को असम्यक्त बनाकर व्यावहारिक प्रत्यक्ष में बाधार्थ उत्पन्न करते हैं।

आज गणित में जहाँ संततता में गण्य (denumerable) अमल से बड़े अनन्त की कल्पना में फलन का आधार रखा गया है जो बहुवर्णी (multiple valued) है, वहाँ प्राप्त संघों में एक-अनेक अथवा एक-अमल संवाद का आधार किया गया प्रतीत होता है जो बहुवर्णी फलनों में प्रतीक बद्ध हुआ प्रतीत होता है। बहुवर्णी फलनों के विविध रूप और फलनगत भौतिक बटनावो से घुसबद्ध किये जाकर और भी गहरी जागकारी प्रदान करने में सहायक हो सकते हैं। इस योजना में प्राप्त संघों आदि की मात्वीय प्राचीन सामग्री संभवतः कुछ बंधों में उपयोगी सिद्ध हो सकेगी।

आज जहाँ कट (cut) सम्बन्ध का उपयोग होता है, उसका बहिर्भागी बंध या बहिर्भागी प्रतिच्छेद है। प्रतिच्छेद सम्बन्ध का प्राप्त संघों में प्रयोग इसलिये हुआ है कि उनमें विभिन्न प्रकार के गुणों और शोभावि के बहिर्भागी क्षेत्रों का वर्णन रहता है। एक छेद दूसरा रूप नहीं होता इसलिये सम्बन्धिताभावी अथवा अत्यन्ताभावी होने के कारण उनमें प्रति (corresponding) सम्बन्ध प्रयुक्त हुआ प्रतीत होता है। इस प्रकार स्पष्ट है कि जब हम गणित में अपरिमेय (irrational) अथवा काल्पनिक (imaginary) आदि संख्याओं का प्रयोग कर व्यावहारिक प्रत्यक्ष का विषय बनाने में वास्तविकता प्रकट करने के लिये अंततः प्राकृत (natural) संख्याओं के संघादी विषय का आधार लेना पड़ता।

एक ओर जब हम व्यवहार काट को ही कटनावो के फलन के रूप में देखते हैं, वहाँ निश्चयकात् जर्म जर्म जाकास को क्रमशः परिचयन समन स्थिति अथवाह आदि में सहकारी (co-operational) पते हैं। इनमें केवल भाववही शक्ति का विचार करना पड़ता है। इस प्रकार के कारको (operators) को हम किन दशाओं में व्यवस्थित (non-commutative) कह सकते हैं? साथ ही यह प्रश्न उठता है कि चारो बापरेटर किस रूप में सापेक्षता और स्वात्म्य सिद्धान्तों में प्रयुक्त हो सकते हैं? आधा है कि ऐसे फलनों के अध्ययन में केवल भौतिकीय तथा रासायनिक बटनावो के बन्धु निवृत्ति विषयक प्रक्रमों के सहारे नेचो को प्रकाशित करने में उपयोगी सिद्ध होंगे।

अतः में मैं अपने गुस्को प्रति कृतकता प्रकाशित करता हूँ जिनकी असीम अनुकम्पा में शोध पथ सम्बन्धी उपर्युक्त सुझाव है करने की प्रेरणा प्राप्त हुई।

१० देखिये ९. पृ ३ २२

१८. क्वांटम यांत्रिकी का मूल आधार यह है कि भौतिक राशियों को साधारण संख्याओं के स्थान में ऐसी क्वांटम संख्याओं द्वारा निरूपित किया जाता है, जिनका मूलन व्यवस्थित नहीं होता। व्यवस्थितता की कमी तब प्रकट होती है, जब कि बोरलेविक यांत्रिकी के बुद्धिकोष से वो राशियाँ वैधानिकतः संयुग्मित (canonically conjugate) हों। इस कमी का माप 'h' द्वारा होता है जो सूक्ष्म-स्तरीय बटनावों में जोषाधीन होता है? प्रत्येक भौतिक राशि के लिये तब-यांत्रिकी में एक प्रक्रिया संकेत (symbol of operation) अथवा कारक (operator) नियत करते हैं। समस्त भौतिक राशियों का एक-एक आनुषंगिक (conjugate) कारक होता है। अभी हम नहीं कह सकते कि उपर्युक्त प्रकार के कारको को गणित में किस रूप में निश्चित करना संभव होगा।

प्राचीन जैन साहित्य में मृतक कर्म

(डॉ० जगदीश चन्द्र जैन, एम० ए० पीएच० डी०)

वैदिक युग में प्रेतकिया—

प्राचीन वैदिक युग में मृतकों को जलक में डूँक दिया जाता (परोक्ष) अथवा भुज्ज आदि पर रखकर छोड़ दिया जाता था (उद्ध)।^१ आश्विन चतुर्दशी को बकाया जाने लगा। अश्विन (१ १५११४) में अग्निहोत्र और अग्निनिधन मृतकों का उत्सव इस कथन को प्रमाणित करता है।

कहा गया है कि मृतकों के किय-कर्म के किये ऐसा स्थान बनाना चाहिए जहाँ मृतक को भुज्ज और घाँटि प्राप्त हो सके (पुनश्च ५।१३।८।९)। घाँटि को भूमि पर उत्तारने से पहले भूमि की गोबर से सीपकर चुन बिछा देना चाहिए। उत्पश्चाद् घाँटि को लान करके उसे चतुर्दश से कियकर उसका और कर्म करना चाहिये मालूम काट देने चाहिए और फिर उसे भस्म करने पड़ता था—माट्टी या शिथिका में रखकर समस्त भूमि को से जाना चाहिए। मृतक के पीछे गाय या बकरी के बगले बाएँ पैर में रखी बाँधकर से जाना चाहिए, जिससे उसके मांस से मृतक के शरीर को ढँका जा सके। शनिव्रत की शिथिका के उत्तर भाग में उसकी पत्नी को छिटाना चाहिए और उसके देवर को चाहिए कि वह उसे सीप ही वहाँ से छटा दे।^२

मृतकबुद्ध का शास्त्रकर्म—

बौद्ध तथा जैन शास्त्र-ग्रंथों में विहित अनुष्ठानों को प्रायः स्वीकार नहीं करते इसलिये उनकी प्रतिक्रिया अपनी बटिल गयी है। बौद्ध ग्रंथों में कहा है कि तत्काल के मरण समाचार प्राप्त होते ही कुपीनाएके मल्ल भर-नापी कदमबदन करने लगे। बुद्ध के शरीर को एक से एक सुन्दर सूक्ष्म वस्त्रों में लपेटा गया। मस्कों में बुद्ध के शरीर में छह दिन तक जाने में बिठा दिये। उत्पश्चाद् सातवें दिन उन्हें मार के दक्षिण भाग से ले आकर सुगन्धित कण्ट की शिथिका बनाकर उसका दाह-संस्कार किया। सबसब नियमित करने के शिथिका को खाँट दिया गया और फिर अस्थियों पर स्तूपों का निर्माण हुआ

१ पाणिनीयों में आकाङ्क्ष (काङ्क्षा) और कामक पुत्रान (कौक देना) नाम की शिथियों का उल्लेख है। जैन ग्रंथों में (महाविहीय भुज्जाली अनुवाद पृ २५) किसी शिथिका की दाहिनी ओर मृतक के दाह पशु-मधियों के बाने के सिन्धे जलक में डूँक दिये जाने का उल्लेख है। मरण के बाद जलक के कंधियों को रस्ती में बाँधकर बाईं में छतरा दिया जाता था जिससे उन्हें भेड़ों से बचाया जा सके (ग्रन्थ व्याकरण पृ १२९ पृ ५५)। मिश्रितक मरण स्वीकार करने के किये बहुत से लोग (मृतपुत्र) हाथी और गवों आदि के पीछे बैठकर अपने मांस को मिट्टी से भक्षण करते थे (जीवशास्त्रिक पृ ३८ पृ १६२-३)। जैन शास्त्र भी अपने मृतकों को जलक में डूँक करते थे।

२ वैदिक आचमनशुद्ध शुद्ध ४२, ३-४ की एम. आर्टे, घोषण एण्ड रिट्रीब्यूट काहक इन द गुरुमुखाय पृ २४ २५२ आदि।

३ शिथिरावतक (४३८ पृ ५३०) में शास्त्र के स्तूप का उल्लेख है। स्तूप ईंट आदि से निर्मित दिये जाते थे मृतक की स्मृति में जो देवगुल बनाया जाता था उसे पैर कहते थे। ग्रन्थों में मृतक लेन अथवा मृतक गुरु बनाने की प्रथा थी। इन चतुर्दश गुरु शीघ्र और जोष नामक देशों में बनाये जाते थे (मिथीयपुत्रि शास्त्रमोल्हात प्रति पृ ३१, भाषाण पुत्रि पृ ३०)। मृतकों की मृदा (महामृदा) की प्रथा बहुत प्राचीन जलक से जल की बाटी है। देविय आचमन पृ २६, २७ हरिभद्र टीका पृ ११३ आचमन पुत्रि पृ १५७ २२२ आदि।

(वीरनिकाय महापरिनिष्ठाण सुत्त)। जैना के व्यापिटीर्थकर ऋषभदेव का निर्वाण हो जाने पर ऋषभदेव के मृत शरीर पर चन्दन का अनुलेप किया गया इस-विधि सुन्दर वस्त्र पहनाये गये और उनके शरीर को सर्वाङ्गिकारों से विभूषित किया गया उसके बाद सब को धिक्का में रखकर के गये और गोक्षीर्भन्धन से निर्मित चित्ता पर रख दिया। बहुत दुरुक्त सब और मृत बावि बाककर चित्ता को प्रशस्तित किया गया। फिर शरीर का मांस और रक्त बह जाने पर बचते चित्ता को घात किया गया। तत्पश्चात् उनकी बस्थियों पर शैत्य स्तूप निर्मित किये गये। (आवस्यक सूत्र पृ. २२२-४ बन्धुदीवपद्यति)।^१

जैन भिक्षुओं की नीहुरण किया —

बृहत्समसूत्र भाष्य ४।२७ (भाष्य का समय इसी सन् की बीवी कृताब्दी) के विस्मयनन (जीम और शरीर का पुनर्जन्म होना अर्थात् मरण) प्रकरण में जैन भिक्षुओं की नीहुरण किया का विस्तार से बख्शते हैं। उक्त सूत्र में यह है कि यदि कोई भिक्षु पवित्र जगत्ता विकार में मरण वर्म को प्राप्त करे तो ब्रह्मावृत्त करने वाला भिक्षु मृतक को के बाकप पीन-बन्धु बावि रहित एकान्त स्थान में रख दे। यदि मृतक के शरीर को बहान करने के किये किसी बृहत्स के बर कोई काष्ठ बावि हो तो उसके द्वारा मृतक को बहान करे और फिर काष्ठ को वहाँ से किया हो बही रख दे।

व्यस्तपविच्छिन्न मृत भिक्षु —

यदि कोई भिक्षु हाथ ही में मर हो और बाधु के कारण उसका शरीर स्तब्ध न हुआ हो तो मृतक के हाथ-पैर फँसा दे तथा मुह और जीभ बन्द कर दे। उसके हाथ और पैर के बन्धुओं को रस्सी से बांध कर मुख-वक्त्रिका से मुह ढक दे। मृतक को यन्त्राविष्ट न होने देने के किये उनकी बसत देह में उंयकी को बीच में से बाँझ-सा चीर दे। ऐसा करने पर पीछे कोई व्यतर या प्रपत्नीक देखता शरीर में प्रविष्ट हो पावे तो मूत्र (परिचायिणी) को बायें हाथ में लेकर सब को झीरे। यदि शरीरपविच्छिन्न व्यतर विकराक कप प्रवर्णित कर बिस्कावे या बहुहास करे, तो निर्माक रहकर सब को दण्ड स्थान में रख दे।

अरकोत्तर विधि —

मित्र के कालवर्म को प्राप्त होने के पश्चात् भूमि को प्रभावित कर अन्धवन्धित बाध से सब दुषों का एक संस्कार तैयार करे। यदि वृक्ष न हा तो भूमि के छर या लेप बावि के द्वारा 'क' (बाह्मी क्षिपि में 'क' निम्न प्रकार से किया जाता है + बनाकर उसके नीचे त (बाह्मी क्षिपि में λ) लिखे। ककार के नीचे तकार लिखने से λ पुष्प की आकृति बन जाती है। साधु के काल-मृत होने पर उचित मसन बावि बैसकर धाम के पुण्ये बनावे और मृतक को सड़ाई हाथ के बस और धूमि बरस में सजेते एक बरस नीच और दूसरा उमर डाले। फिर सब को रस्सी से खेद कर उसे एक उम्भक बरस से ढक दे।

दिन या रात्रि के समय जब भिक्षु कालवर्म को प्राप्त हो उसे उसी समय के पावे। यदि रात्रि में दिन बरछा हो, तो पौष बावका जमनी जानकरो का मय हो मर के द्वारा बन्ध हो और यदि किसी ग्राम में सब को रात्रि के समय निवासने की प्रथा

१. उपायन (१।११४।१ आदि) में कहा है कि रात्रि की मृत्यु होने पर मुन्यों की धिक्का बनाई नदी। मृतक को जीम बरस पहनाये पय रग-विरपी पठायाई लगाई गई और फिर बाजे-भाजे के साथ बर्षी निराही गई। धिक्का की ओर मृतक का मुह किया गया। बाज्ये विद्या में चित्ता के पास एक बेवी निर्मित की गई और वहाँ एक बकरो का बस किया गया। तत्पश्चात् चित्ता पर बीक बखेर कर उसमें जान दी गई। प्रेतवाहन के किये दुर्वा और बरस से विधित दिन भूमि पर रते पय। इसके बाद मृतक को एक तर्पण कर सब मर-नारी अपने घर की गई। इसी प्रकार बागराज बावि के बरने पर मरु पसी और बीड़ा-मर्षत बावि के बिम निर्मित कर धिक्का को सबाया गया और उसे रमदाय भूमि में के पय। बही (१।२५।१६ आदि)। पाहु का अधीर्ष वैहिक इत्य बरते समय धिक्का को अन्धेष्ट मर छत्र ब्रह्म बमर बननी हुए पाहु-भाजे के साथ बर्षी निराही गई रलो का बाध किया गया। तत्पश्चात् चन्दन उजीर बावि भूमिपिण्ड इत्यो से चित्ता बनाकर पुरोहित की बनाई हुई विधि के अनुसार बाहु-कर्म सम्पन्न हुआ (महामात १।१११ ११६, तथा वैगिय बन्धुदीवपद्यति)

न हो तो सब को रात्रि में न ले जावे । यदि कोई महातपस्वी भरण धर्म को प्राप्त हुआ हो तो भी उसे रात्रि का न ले जावे । ही यदि साधुओं के पास क्षुब्ध और ब्रूते बस्त्र न हों तो मृतक को रात्रि के समय निवास सकते हैं । तथा यदि राजा अन्त-पुर रहित नगर में प्रवेश कर रहा हो या अपने योद्धा और कर्मचारियों के साथ बाहर जा रहा हो और उस समय मगर द्वार बन्द हो तो मृतक को रात्रि में ही निवासना चाहिए (बृहत्साम्य-भाष्य विस्तरागमन प्रवृत्त) ।

उपस्थित से मृतक को ले जाते समय जिस विद्या में ग्राम हो उधर मृतक का घिर रहना चाहिये । यदि साधु किसी सत्त्व्या म मौजूद हों तो उन्हें ही मृतक को बहल करना चाहिये नहीं तो गृहस्थ मृतक को बैलगाड़ी में रखकर स पावें । अथवा मस्त्र कोन बहन करे, अन्यथा गृहस्थ राजकुल में पहुँचकर सहायता माँवें । यह समझ न हो तो चाँबास मृतक को उठाकर ले जावें । यदि सब को बहन करने वाले कुछ बार व्यक्ति हों और उनमें एक कसतिपासक (उपाध्य आदि की देख-रेख करनेवाला) हो तो सब तीन व्यक्ति बीच-बीच में बिज्याम करके सब को ले जावे । आकस्मिकता होने पर अन्य वेप धारण करके मृतक की परिच्छिन्ना करनी चाहिए । समझ है कभी बहन करन वाला साधु अथवा ही हो तो ऐसी हास्य में वह सबगी अचवेगी शास्त्र सिद्धयुक्त और भाषकों की सहायता से मृतक को ले जावे । आकस्मिकता होने पर बाहकों को दूधरे गाँव से बुलवावे । यदि आकस्मिक ही न मिले तो फिर कम से सावधानी सिद्धयुक्त तुल्यव्यवस्था आदि का बड़ा समीचीन मध्यवय बाकी समीचीन और तुल्यव्यवस्था समीचीन की सहायता से मृतक का निष्पादन करे । सिनवाँ भी न मिले तो मस्त्रयण हस्तिपागमन और हुंमकार कपो की सहायता प्राप्त करे । अन्यथा हीन बादि हीनवर्मा बूझ-कचरा उठाव वाले (सबर) मयघाषक और स्नान करने वाले बादि की सहायता से मृतक को ले जावे । ये लोग यदि बिना वैसे किसे काम करने को तैयार न हो तो इन्हें स्वर्णरेषा देकर अथवा बस्त्र आदि देकर सन्तुष्ट करे (अथवाहार भाष्य ७ पाशा ४४९, ६२, ५ ७९) ।

मृतक की परिच्छिन्नविधि —

मृतक को परिच्छिन्न करन के क्रिये स्पर्शिक प्रवेश (बीज-अन्तु रहित प्रवेश) की देखभाल करना अत्यन्त आवश्यक है । किसी कोरे मिट्टी के बर्तन में पान और बार अंगुल प्रमाण कुटों को लेकर स्पर्शिक की ओर गृह निय अर्था के जाग-आग एक साधु की बचना चाहिए (बृहत्साम्य-भाष्य वही) ।

यदि मरण का समाचार किसी को ज्ञान न हो तो साधु धीम्र ही अन्य स्थित धारण कर प्रच्छन्न रूप से मृतक को किसी स्पर्शिक प्रवेश में ले जावे । यदि मरण का पता कम सया है और मृतक को मगर के बाहर ले जाना संभव न हो तो उसे बिचि पूर्वक उपस्थित के परिचय-दक्षिण भाग में रख दे । यदि वही स्थान न हो तो फिर राजा द्वार अनुज्ञात स्पर्शिक में परिच्छिन्न करे । यदि स्पर्शिक बीच अन्तु रहित न हो तो सूने तृणों में रख दे । यदि राजा की आज्ञा हो कि सब पात्रद्विधा का अपन बपन मृतकों को मद्धे में छोड़ देना चाहिए अथवा बहरी हुई गरी या अम्ली हुई भाग में फेंक देना चाहिए तो फिर पना ही करे (बृहत्साम्य भाष्य ४ पाशा ४८२४) । मृतक को परिच्छिन्न करने समय सब से पहल वैश्वत विद्या पदम करनी चाहिए । उसके समान में क्रम से दक्षिण-पश्चिम आग्नेय (आग्नेय) पूर्व-उत्तर और उत्तर-पूर्व दिशावा में मृतक को रखना चाहिए (वही विस्तरागमन प्रवृत्त) ।

बालगुरु में (ब्रह्ममर, उत्तर-वृक्षरात्र) उत्तर दिशा में समीचीन परिच्छिन्न विद्या का जाता था । एही हास्य में उत्तर दिशा में ही जैन साधुओं को भी परिच्छिन्न करना चाहिये । यदि किसी पात्र में सब अणु हल हा घट हा ता राजपथ बचवा हो गाँव के बीच की सीमा में मृतक को रखकर छाड़ दे । यदि यह समझ न हो तो समझा में जावे । यदि समझा पात्रन समझा के द्वार पर कड़ा होकर सागे तो वही अनाथ-मृतक अस्मा में जाने हो वही ले जावे । यदि समझा में इस तरह का कोई अन्तम स्थान न हो तो समझा पात्रक को धर्मप्रेषा देकर सन्तुष्ट करे । यदि यह फिर भी न मान तो उस मृतक के बचवा लये बस्त्र दे । यदि स्वीकार न करे तो गाँव में से मायकर छाड़ । यदि बस्त्र न मिले तो राजकुल में पावर निवदन करे कि इस निच्छिन्न साधु समझा-पात्रक को क्या ले सकते ह । यदि राजा का वि समझा-पात्रक की मर्जी के निमाक इस कुछ नहीं कर सकते तो फिर धर्मसिन्धवा की कल्पना कर हस्तिपाय के ऊपर ही मृतक को परिच्छिन्न कर दे । (अथवाहार भाष्य ७ पाशा ४४२-६, ५ ७९) । मृतक के पास जीहरण मृतकविचवा आदि साधुओं के उपनयन न्य दे । एसा न करने पर राजा को मय हो सकता है कि मृतक की किसी गाँव वाले ने हत्या कर दी है और ऐसी हास्य में संभव है कि वह किसी गाँव को बचवा लाने (बृहत्साम्य भाष्य वही) ।

परिष्ठापन से बाह्य की विधि —

मृतक को स्वर्दिक्ष में रखकर सन की बिना प्रवक्षिणा किये ही साधु क्षीण इस तरह अपने स्थान की सीट बायें बिससे इनके पैर पौन की तरफ ल हों । वे बिस मार्ग से गये हो उस मार्ग से म कीटें । उपोष्य में आकर मंगल-स्तोत्र का पाठ करें । मृतकों की मूल-कण्ठ आदि से यदी हुई कुशमयी क्षम्या को फेंक दें । यदि कोई बलाविच्छिन्न साधु मरा हो तो उसकी तो क्षम्या के दुबरे टुकड़े करके फेंक दें तथा उसके जग्य उपकरण जो उसके शरीर से छू गये हों उनका भी परिष्ठापन कर दें (मुहूर्त्तसंश्लेष ग्रन्थ) ।

मृतकों के बाह्य में बाह्यों को भोजन कराया जाता था ।^१

१ उत्तराख्यन-टीका १३ पृ १९४ व मिश्रीपचूर्णि ११ उ ९ मायाचम्मकहा १४ १५१ । बाह्य के किये देखिये सोपान्यन गृह्यसूत्र ३१-४ मृतक भक्ष्य भक्षण (१८) पृ १९६ ।

जैन विद्वानों की बौद्ध साहित्य सेवा

(जे० अमरचन्द नाष्टा बीकानेर)

साहित्योपसना में जैन विद्वानों ने बड़ी ही उत्तम एवं गुणानुराग से काम किया है। उन्होंने विभिन्न भाषाओं एवं विषयों के हजारों महत्वपूर्ण ग्रंथ निर्माण के उपरान्त जैनोत्तर विद्वानों की रचनाओं को भी लिखकर अपने ज्ञान मंडारों में सुरक्षित रखा। उनका पठन-पाठन किया एवं उन ग्रंथों पर टीका टिप्पणी आदि व्याख्याएँ बनाकर उनके प्रचार में हाथ लगाया।

बौद्धधर्म मात्र में ही जन्मा एवं सङ्घों बयों तक फका फूका पर एक दिन ऐसा आया कि एकाएक उसे अपनी जन्मभूमि से विछुड़ना पड़ा। फिर भी सङ्घों बयों का प्रभाव सर्वथा मरु होना सम्भव न था। उसकी साक्षित्य सम्पत्ति भारत के से सदाका सदा फैले हो सकती थी? जैन विद्वानों ने बौद्धों का जो कुछ भी साहित्य लिख सका अपने संघ में बड़े मेल से सम्मिलित कर रखा। उल्लेख: कई ऐसे बौद्ध ग्रंथ आज भी जैन मण्डारों प्राप्त होते हैं जिनकी प्रतियाँ अत्यन्त कहीं नहीं मिलती बरन्त उनकी सुरक्षा का श्रेय इन्हीं उदारमना जैन विद्वानों को है। ऐसे ग्रंथों में बर्मचीति का व्यापक और कर्मवीर का उत्पत्ति आदि विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। आज बसुधारों नामक बौद्ध रचना का संपिष्ट रूप जैन विद्वानों ने भी अपना लिया है, जिसका प्रतिबर्ण बीकानेरी के दिन पाठ किया जाता है। इसके संपिष्ट रूप की पचासों प्रतियाँ जैन ज्ञान मंडारों में उपलब्ध हैं। उनमें से सबसे प्राचीन प्रति हमारे संघ में है।

प्राचीन व्याकरण के वाचिका विवरण के नतीजें बौद्ध बुद्धि संभव बौद्ध से इसकी भी कई प्रतियाँ जैन मण्डारों में प्राप्त होती हैं। इसी प्रकार पाठ्यलिखित रचित उत्पत्ति कर्मवीर की उत्पत्ति पत्रिका एवं प्रमाणान्तर्भाव आदि बौद्ध ग्रंथों की प्राचीन वाङ्मयीन प्रतियाँ जैनोत्तर आदि मण्डारों में प्राप्त हैं।

मात्रकर्म में किसी समय बौद्ध व्यास का बोलबाला था। गुरुत्वा एवं विषयवस्तु आदि के महाविहारों में बहु-बड़े विद्वान् होते थे जिनके पाठ पढ़ने के लिये भारत के ही नहीं बल्कि सँकड़ों विद्यार्थी आते थे। कहा जाता है कि हरिभद्र गुरु एवं ब्रह्मचर्य के शिष्य भी बौद्ध महाविहारों में पढ़ने को मने थे। बौद्ध रचन एवं व्यास का ज्ञानार्थों न मसीमाति अध्ययन कर उनका संक्षेप अपने ग्रंथों में किया है। बर्तमान जैन विद्वानों ने बौद्ध ग्रंथों को कथक सुरक्षित ही नहीं रखा पर वे उनका अध्ययन अध्ययन भी करते थे। इतना ही नहीं तीन बौद्ध ग्रंथों पर, जिनमें से दो व्यास और एक ब्रह्मचर्य विषयक हैं कई जैन विद्वानों ने टीकाएँ भी बनाई हैं, जिनका परिचय नीचे दिया जा रहा है। ये टीकाएँ ८ वी से १७ वी सताब्दी तक में रची गई हैं।

बौद्ध ग्रंथों पर जैन विद्वानों की टीकाएँ

—व्यास ग्रन्थ—

१—व्यास प्रवेश मूलवर्त-विज्ञान समय ई ४२५।

(१) बाल्मी घराबाली के मुद्राक्षि बाल्माचार हरिभद्रगुरु ने टीका बनाई।

(२) स ११९४ में पादसेवेन ने पत्रिका की रचना की। ये दोनों टीकाएँ न पत्रिका 'वाचिकाद्वय औरियटक मीरीश' से प्रकाशित हैं।

१—'वर्म बसुधार' आदि बौद्ध साहित्य इतिवृत्तों की प्रतियों के सम्मेलन में बर्मचूत बर् ९, अ १ में प्रकाशित देश 'उत्तरभूतानी की बौद्ध बसुध' शीर्षक कता वेचना साहित्य एवं जैन समाज में प्रकाशित बसुधार की प्रतियों का सम्मेलन में जैन सम्प्रदाय बर् १ अक ९ में प्रकाशित देश लेख लेने।

२—'नई नई जैन बसुध' है। पर नई प्रतियाँ में बौद्ध-संस्कृत आदि विषयक मिलते हैं जिनमें से बौद्ध ज्ञान होते हैं। इसकी प्रति हमारे संघ में भी है।

२—न्याय विन्दु-धर्मोत्तर टिप्पणी मूलवर्ती धर्मोत्तर, समय ई ६४ से ७२ ।

(i) प्रसिद्ध जैन विद्वान् मल्लभादी (ई ८२५) ने टिप्पणी की। इसकी सं १२ ६ की कितित एक प्रति बैसम्भेर के जैन ज्ञानमण्डार में सुरक्षित है।

संशोधक—

१—विद्वत् मूलमन्त्र मूलवर्ती धर्मोत्तर 'समय अज्ञात'।

(i) मप्रसिद्ध जैनभाष्य जिनप्रमसुरि की ने संक्षिप्त टीका लगाई है, जिसकी प्रति बीकानेर के जिनचरित्त सूरि ज्ञान-भार' में एव 'सिधिया ओरियटल इन्स्टीट्यूट' सम्प्रेषण में पाई जाती है।

(ii) विजयसुन्दर के सिष्य विनयरत्न रचित टीका की एक अपूर्ण प्रति हमारे संग्रह में एव पूर्ण प्रति 'बुधकपल्लव सूरि मुस्तबासम्' में प्राप्य है। इस टीका का रचना काल १७ वीं शताब्दी है।

(iii) लखनऊस्थीय श्री विनयसिंह सूरि (आद्यपक्षीय शाखा) के सिष्य लखिचन्द्र क सिष्य सिधचन्द्र ने स १९९९ में अजमेर में काम्यासंहति नामक टीका बनाई, जिसकी प्रति भी पुण्य 'जिनचरित्तसूरि संग्रह' एवं बृक के प्रति ल खडिहरन की के संग्रह में विद्यमान है।

(iv) लखनऊस्थीय पिप्पलक शाखा के आचार्य जिनहर्ष सूरि के सन्तानीय सुमतिकच्छ के सिष्य जिनसदावर ने स १९६९ माघ शुक्ल ३ रविवार को टेम्पुट में टीका बनाई, जिसकी प्रति जयचन्द्रजी के मण्डार (बीकानेर) में उपलब्ध है।

(v) कृष्णान्धाचार्य सन्तानीय विन्दी अज्ञात जैन विद्वान् के द्वारा रचित टीका की प्रति स्वामीय 'अनूप संस्कृत लायोटे' में पाई जाती है।

अष्टास हृदय नामक प्रसिद्ध वैद्यक ग्रंथ के रचयिता भी बीड कह जाते हैं, इस पर विगम्बर जैन पण्डित आसापर ने टीका बनाई थी पर वह अद्यावधि अनुपलब्ध है।

कई बीड ग्रन्थ ऐसे भुल मिश्र मय हैं कि उनके रचयिता बीड हैं या नहीं? इसके सम्बन्ध में विचार है। अठ खोज करने पर पतन है और भी कई ग्रन्थ एव टीकाओं का पता चले।

१—जैन टीकाकारों ने इस सौमदाचार्य धर्मोत्तर रचित बताया है, बीड विद्वानों से अनुरोध है कि वे धर्मोत्तर के समयादि पर प्रकाश डालें।

जैन और बौद्ध पिटकों का समानता

(डी राहुल सांकृत्यायन)

यह विषय लेखका नहीं ग्रन्थ-अनेक ग्रन्थों में लिखन योग्य है पर मैं यहाँ संक्षेप में लिखूँगा।

बुद्ध और महावीर प्राचीन भारत के महान् स्वतन्त्र विचारक हैं। साथ ही उनका जीवन बहुत भयुर और अपने समय में भी इसाके के सिन्धे शिक्षा और मार्गदर्शन का काम करता रहा। स्वयं बौद्ध पिटकों (वीथनिकाय बृहज्जालम्भ) में बताया है—“निगो नानुपुत्तो सवी वेव वणी च गवाचारियो आता यसस्सी तित्थकरो साधुसम्पत्तो बहुजनसं रतञ्जु विरपम्भजितो बडम्भा वयो जनुप्पत्तो”।

होतो ही महापुरुषों में बहुत ही समानताएँ थी—(१) दोनों धार्मिक-अहिंसा के महान् प्रचारक थे (२) दोनों ने वर्ण व्यवस्था-व्यतिचार का विरोध किया (३) दोनों ही अपरिग्रह प्रवृत्ति के जीवन को आदर्श मानते थे। (४) दोनों इस दुनिया के किसी वर्ण-निर्माता ईश्वर से इन्कार करते थे। साथ ही यह भी स्मरण रखना चाहिये कि (५) दोनों ही गणतन्त्र में पैदा हुए, बड़ी बड़े। महावीर की जन्मभूमि वैशाखी अपने समय के मगध और कौशल जैसे राज्यों के मानवर्धन की शक्ति रखती थी। वह भारतीय जनता की एसेन्स थी अत्यन्त महिमामयी।

होतो के उपदेश अपने-अपने नामों में समुद्गीत हैं। जैन उन्हें सुत्ताम के नाम से पुकारते हैं तो बौद्ध भी अपने सुत्त पिटक के पाँचो निकायों को बीजागम मज्झिमागम समुत्तामम अणुत्तामम लुक्कायम कहते हैं। बल्कि सर्वातिशय आदि निकाय तो ब्राम्हण सभ्य ही का प्रयोग करते थे। सुत्त का संस्कृत सूत्र और बौद्ध दोनों मानते हैं पर सूत्र (कल्प) ऋषी की परिपाटी होतो महापुरुषों के निर्वाण के बाद नहीं उसके पहिले सूत्र (अवतार के सूत्र) की परंपरा थी। बस्तुतः सूत्र का अर्थ सूत्र का। बौद्ध परंपरा इसे सूत्री नहीं थी। १३ वीं सदी के प्रचारक आनन्द ने लिखा है, “अन्तर्गत सुत्ततो सुत्ततो चोच सुत्ततो सुत्ततो सुत्तसमागता”।

पाकिस्तान और जैन आगमों (अर्थात्-उपागो) को पढ़ते समय ज्ञान पड़ता है कि हम एक ही समाज एक ही भूभाग एक ही वातावरण में बिचर रहे हैं। दबाव के रहे हैं। दोनों को माया बोझों से बह भी एक ही रही होगी। आज भी वैशाखी (बघाड बिका मुजफ्फरपुर) में पूर्वी छोर की और कम्बिनी (झाक्य) में पश्चिमी छोर की मोड़पुटी बोली जाती है। सिंहल की पिटक परंपरा सबसे पुरानी है। उनका तो कहना है ‘मागधी मूल भाषा’ (या मागधी मूलभाषा) है। यदि ब्रह्मों को ब्रह्म रक्षा बाधे किसी भाषा को सुनने का मौका न दिया जाये तो वे मागधी (पाकि) बोलेंगे। मुस्ला लौंग अरबी को बड़ी स्वाग देते हैं पर उसे अक्षर के बाधों के तन्त्रों में घट्ट छिड़ दिया। हाँ हमें पछा वा सम्मान करना चाहिये। जैन ब्राम्हणों की भाषा अर्थमागधी बतलायी जाती है। जो भी हो एक ही देश और एक ही काल के महापुरुषों की भाषा में व्रतनी ही विषयवा होनी चाहिये जिसकी आज दोनों की जन्मभूमि की मोड़पुटी में है। पर तो बात नहीं है। पाकि साहित्य की मागधी बघाक के पूर्वी छिलाकेको बाकी मागधी से भिन्न है। सेको की मागधी में स् के स्थान पर श् और र् के स्थान पर श् की भरमार है, जिसका पाकि में अभाव है। इसा पूर्व दूसरी शताब्दी में सिंहल दिकालेयो में मागधी उच्चारण पूरा पाया गया है। सप्तसप्त-सप्तसप्त-सप्तसप्त। पर इसी शब्द के शुरू होने के बाद जो श् वा बहिष्कार होता है तो आज भी वह पाकिभाषा में बसा जाता है। बड़ी बात जैन आगमों की भाषा के बारे में है। हाँ वे अर्थमागधी बहुरर छट्टी न लेते हैं।

यह संभव भी नहीं हो सकता था। बौद्ध आगम बार सौ से अधिक वर्षों तक अष्टस्य धृति रूप में रहे। पहल २ साल भारतीय कठों में फिर २ साल सिंहल कठों में। सिंहल में इससे खतरा पैदा जाने लगा। दीपमायक मज्झिम मायक आदि तिस्रु त्रिग ब्राम्हणों की कष्टस्य किए हुए हैं, वे भिक्षु यदि अज्ञात और ईक्षि-वीथि से घर गये तो बुद्धचन नष्ट हो जायेंगे। इसलिये सिंहल के राजा अट्टगामिणी (ईसवी पूर्व ४८-१०) की सहायता लेकर वहाँ के जालोक बिहार में भिक्षुओं की परिषद बैठी जिसने प्रामाणिक मुखों से सुनकर तालपत्र पर पिटकों को उठाया। जैनो ने यह नाम पाँच शताब्दियों

बाद बरनी में किया। आञ्चलिक विहार में बौद्धपिटक उस समय छतारे गये जब कि जब भी पाकिस्तान का अन्तिम चरण भीत रहा था। बहुत साधनानी रखने पर भी मीसिक सुनों की भाषा विधेयकर उच्चारण में परिश्रम होता आवश्यक था। बुद्ध के समय में ही उनके सुनों (सुत्तों) को जब तक अपनी भाषा में छीरेखे के औरत अपनी भाषा (निष्कृत) में, मायम अपनी भाषा में बोक्ते थे। इस अवस्था को हटाने के लिये छात्रासु (वैदिक भाषा) में अनुवाद कर आने की समझ ही पड़ी। पर बुद्ध ने उसे इंकार ही नहीं प्रायश्चित्त भीम प्रयास बतलाया। वह जानते थे कि यद्यपि कन्न भाषा में कर देने से एकदा जरूर भाषा में पर वह बहुत महीनी होगी। जनता के लिये ये सुत्त दुर्लभ हो जायेंगे। वह भाषा के कठे छात्रों को प्रति संवेदी द्वारा जनता में ज्ञान फैलाना मही चाहते थे। जब तत्काल ही वेष्टों (मित्र-मित्र बनपरो) ने भाषा में श्रेष्ठ पैदा कर दिया था तो बुद्ध से बाद सत्ताब्दी बाद बुद्धजन की भाषा में और महावीर से प्रायः हजार वर्ष के बाद कच्छम होकर ब्राह्मी भाषा में परिश्रम नहीं हुआ होगा यह भाषा मुक्तिक है। यह होने पर भी लोगों आगमो की प्रभावितता में संदेह नहीं हो सकता। कुछ पिटक के पाँचो भाषा बुद्धजन ही यह मते ही न कहा जाये पर बुद्धजन स्त्री में हैं, वह निश्चिन्त है। वही बात महावीर के मुख्य जनो और तीन भाषाओं के सर्वत्र में भी है। इसके कारण कठम करनेवाको पर दोष नैमा बेकार है। संस्कृत की परम्परा में यदि एक ने ज्ञानबुद्धकर या प्रभावक बटा-बटा भी दिया तो उसका परिभाजन कैसे होता।

अमल महावीर—दोनों आगमो की समानता विज्ञान के पहिले तीन तीर्थकर के बारे में कुछ बातें कह देनी चाहियें। ब्रह्माह्व (महान ब्राह्मण) अमल मनमान महावीर वैद्याही के काव्यपयोनीय आशुष्य थे। वास्तुतः के स्थान पर पाकिस्तिक भाषासुत या भाषासुत प्रसूत कला है पर बौद्धों का संस्कृत पिटक आशुष्य ही होता है, जो अधिक सुनिश्चित है। वैद्याही के वाच-मास के बहुत बड़े इन्फे में जेवरिया-मुमिहार कोय बसते हैं। आशुष्य का 'जेवरिया' बनना विज्ञान ज्ञान है। यही नहीं कि दोनों में नाम और स्थान की समानता है, ज्ञान भी जेवरिया दोनों का योग काव्य है। वैद्याधिक धनव महावीर इसी जेवरिया बंध में पैदा हुये। विहार के सबसे बड़े राजबन्धों में द्वितीय बेटिया राजबन्ध जेवरिया है। जिस प्रकार अमल गौतम का घर का नाम विद्याय या बेटे ही अमल महावीर का घर का नाम ब्रह्माल या । समबन्धन के बाद से बेटे बुद्ध कोनों में प्रसिद्ध थे उसी प्रकार अमल मनमान या समल महावीर के नाम से तीन तीर्थकर प्रसिद्ध थे। अन्य तीर्थकर (बुद्ध मठ वाले) समननाशुष्य (आशुष्य) भी कहते रहे होंगे। अमल गौतम की प्रति अमल काव्य नाम को नहीं पड़ा, इसका कारण धान्य काव्य की बहुतायत रही होगी। उनके प्रधान शिष्य इन्द्रभूति भीतम थे जो गौतम के नाम से अधिक प्रसिद्ध हैं। यह बेटे ही अमल महावीर के अस्माक के बेटे बुद्ध के सारिष्य।

बौद्ध आगमों के अनुसार अमल महावीर की शिक्षा नागार्जुन सगर की थी—'नागार्जुन सगर सवृत्ती (१) सम्मवर्ति वासिष्ठो व (२) सम्मवर्ति सुतो व (३) सम्मवर्ति सुतो व (४) सम्मवर्ति पुत्तो व (बीजनिष्ठा सामन्तक सुत)। तीन आगम भी इसके सहमत हैं।

(१) "इन्द्रभूति यं मते तुमं यतिप नारज्जामाओ वम्माओ पंचमह्वर्ष्य उपविक्रम्यन् वम्मा उपसंजिज्ञा विहरिप" सुवम ७।१२।१४ मगव १।१७।७

(२) "अरुहा भगवता नारज्जामं वम्मा पञ्चविति" (अर्ध ४।१।३२)

(३) उपनं (से)—मुंडीए सयमेव नारज्जामं वम्मा पञ्चमज्ज। वेरायं बंतिप नारज्जामं इयं उपसंजिज्ञाया" (आयावम्पकहामी १९।१४७)

गीतम इन्द्रभूति—ये तीर्थकर के ज्येष्ठ शिष्य थे—'मनबको जेठो बन्नेवाही इन्द्रभूति नायं अजपारे बीमम सनातेन -- पीछबस्ती पीछबनेवाही । (मगव १।१।७ ओपवाह ३७)

१—समने भगव महावीर महाभाह्वे" उपासयवडा ७ ५५। (सर्वत्र उद्धरण पुष्क भिन्न सुपाहित 'सुतागम मराठक सति' मुद्रण के आगमो से किया जाता है)।

२—मनवया महावीरेश नासवेन।

३—उपसंजिज्ञा सुत २।१२३ वप्पसुत महावीरविय ९।

द्विप्य परम्परा—विनमयिक के पाँचवें (तथा पीछे के) द्विप्य परिवार में बुद्ध से आनेवासी गुह परंपरा भी गई है। जैसे ही नयीपुत्र २१-४९ पृष्ठ १ ६२-२ पर भगवान् वर्तमान इन्द्रमूर्ति अग्निमूर्ति बाधुमूर्ति सुबर्मा बम्बू, प्रमथ सत्यमव यमोमत्र संभुतविजय और भद्रबाहु आदि से देवद्विगण विनमय द्विप्य परम्परा भी हुई है।

मिल-मिलगुणी—अगारयो अगारियो (बर से बेबर प्रबलित) पाकि (अगारा अनगारियो) बीसा है ही ? इसी प्रकार बीडों की भाँति ही अन साधु-साधियों को भी यिक्कु-यिक्कुणी कहा जाता था। पीछे बीड अमणों के किए इस सत्य के रूढ़ हो जाने पर इसका प्रयोग जैन साधुओं में कूट गया जिसे अभी भी कोई कोई जैन मुनि अपने नाम के साथ प्रयुक्त करते हैं। (हरापंच सप्रदाय के आद्य सत्पापक संति मीनजनी को या 'मिक्कु' नाम से अमिहित किया जाता है)। अमणों की एकता छिद्र करने के किये यह सत्य बहुत उपयुक्त है।

बीड पिन्डुओं में मिल बनने का काम संभ करता है पर आचार्य उपाध्याय का होना आवश्यक है वही बात जैन मिक्कुओं के किये भी थी। मिक्कु बनते समय जो विधि बखी जाती है उसे बीड लोग उपसंपदा कहते हैं। बाहे इस वर्ण में उसका प्रयोग न हो पर जैनानम इस सत्य से अपरिचित नहीं हैं।

बीड सोम जैन साधुओं को बधिकतर निगठ (निर्धन्य) निर्घटी (निर्धनी) नाम से पुकारते थे। वे जैनजातम में भी सुपरिचित सत्य हैं। "पंचहिंसाहिं निर्वाणा निम्यथीयो य..." ।

आचार्य उपाध्याय—बीड मिक्कु संभ द्वारा बनाये जाते थे जिसका कोरम (अस्तम संख्या) बिहार उत्तरप्रदेश (अभ्य-संस्क) में १ बीड बाहुर ५ रस्सी गयी थी। गुह संभ ही कहना चाहिये। नय मिक्कु की धिसा के किये उसी समय उपाध्याय और आचार्य बना किये जाते थे। जैन मिक्कु-मिक्कुणी के किये भी आचार्य उपाध्याय की आवश्यकता होती है—"आरसंतो समथा। संति मम पुरे संभुया वा पच्छा संभुया वा तं जहा आरपिए वा सवन्हाए वा पविती वा बरे वा गभी वा पचहरे वा पचावन्हेए वा बजियाई, एएहिं कळ कळ बाहामि (आचार्य ११ १६२५)।

बीड मिक्कु बनते समय जो कर्मकाण्ड (कर्मबाधा) व्यवहृत होता है उसे उपसंपदा कहते हैं। यद्यपि उसी वर्ण में जैनानमों में उसका व्यवहार नहीं होता पर उपसंपदा का प्रयोग होता है—"इच्छामि भं भंते तुम्हेंहिं बरननुन्हाए समाय नासियं मिक्कु पविमं उवसंपाणिता नं बिहरितए ।"

एकसादक—अन को केकर जैन भाइयों में बिबाह है। बीड प्रणों में जहाँ गण या विगंवर साधुओं का उत्सव भी मिकटा है, वहाँ बति प्राचीन प्रणों में एकसादक (एक ही बरन पहने) का भी अनेक स्थानों पर उत्सव है। नेरीपाथा में यहाँ 'पुत्तप निगटी' कहली है—

"कूनेकी पंकाटी एनसाटी पुरे बरि" उवाच (११२ में भी "सत न एक साटा" का उत्सव है। जैनजातम में भी "एक साहे धनुषा बनेके" मिकटा है।

बर (स्वबिर)—सत्य का प्रयोग बीड और जैन दोनों में ज्येष्ठ पिन्डुओं के किये हुया है। बीडों में तो १२ वर्ष से बधिक के सभी मिक्कु की के नाम के साथ बर या नेरी कयाया जाता है। जैन साधु एसा नहीं करते पर जायमें में एसा अता है—"ए न जानरे बरे।

१—"से मिक्कु वा यिक्कुणी वा" (आचार्य ७११४३ प्र भाग पृ २९)

२—"आरसंतो समथा संति मम पुरे संभुया पच्छा संभुया वा तं जहा आरपिए वा सवन्हाए वा" (आचार्य १०१२५)।

३—अभं ५, १ ५१९ हि भाग पृ २६२।

४—अभ १११९२, पृ ४२३ प्रबन्धा और उपसंपदा सत्यों के पाकि वर्ण के अनुक्रम वर्ण के किये दैलिये—
त म मा नु मुह ९-१८ पर।

५—नेरी पाथा १ ७। (९) आचार्य ५११४२२। (७) अभं १५१५४६, पृ ७१९।

एक से विभेय छम्ब—जैन और बौद्ध धार्मिकों में शैकड़ों एक से विशेष सम्बन्ध पाये जाते हैं, जिनमें से कुछ को यहाँ देते हैं।

पोसहस्राक्ष—पोसह को पाँच में पोसब (बु सं पोयब) कहते हैं। जपवास या जपोसब भी उसी छम्ब के रूप हैं। पोसह बत सकर रहन के छिय विषय साधारण होती थी जिनको पोसहस्राक्ष कहते थे। बौद्ध भिक्षु पोसब के विन विन वर में एकत्रित होकर 'पोसबकम्म' (विनयविधि) करते हैं उसे जपोसबागार या पोसबघासा कहते हैं—“जपोसबम्मो वासिवा जेणवपोसहस्राक्षो वसेव जवानच्छह”। समनोवासिया (धम्मनोवासिका) जैसे जैन महिला को कहते हैं जैसे ही बौद्ध महिला को सपासिया कहते हैं।

बेरमबी—बिरत होने का वत सेते समय इस छम्ब का प्रयोग दोनों में मिलता है।

भन्ते—बौद्ध बड़ों को भन्ते (भक्त) छम्ब से पुकारते हैं। उस समय हाथ अपने स्वामियों को भन्ते बहकर संबोधित करते थे। जैनगम में भी बड़ी बात भिक्खी है 'से गुण भन्ते 'से केवदूठेण भन्ते 'से गुण भन्ते नरदमाव भन्ते' सेव भन्ते सेव भन्ते'।

आरुसो—समान या छोटे के छिये आरुस (आयुष्मान्) छम्ब का प्रयोग भी एक-सा मिलता है। अबौड तो बुद्ध को भी “आरुस नीत्तम” बहकर संबोधित करते थे। जैनगमों में भी देखिये “आरुसो ति” (आचार्य १:१ १५३)।

“आरुसो कासवा” (मगध १:५१५७७ ५५ आदि) मगधान् महावीर के छिये यह संबोधन है, जैसा “नानुठ गीतम” बुद्ध के छिये।

आवक उपासक—गृहस्थ भक्तों के छिये य दोनों छम्ब दोनों अवस्था में प्रयुक्त होते हैं। आवक से ही तो उपासकी बना है “समनोवासियाए” (मगध १:२१२४४१) “मवुवुयं समनोवासयं” (मगध १:८१७१३३) “साविने ति वा” उपनिषत् ति वा (आचार्य ४:१७७८)।

आर्यमाव—बौद्ध-भक्त आर्य-भट्टाधिकार्य की बात करता है, और बहर घुमहाग में मिलता है—“जे तल त्रित्त भगं परमं च समाहित” (३:१७९)।

बोधि संबोधि—परम ज्ञान के छिये दोनों ही अवस्था में छम्बों का प्रयोग होता है। जिसे परम ज्ञान प्राप्त हो गया है, वह बुद्ध संबुद्ध कहा जाता है। जैनगमों में “किं न बुद्धस्य संबोधी” (घुमहाग २:११८९)। “विबिहा बोधी—आनन्दो बोधसंबोधी भरितबोधी” (स्वामि ३:१२७ ७) आदि प्रयोग मिलते हैं।

बुद्ध संबुद्ध सयबुद्ध—यह विशेषण दोनों महानुक्तों के छिये प्रयुक्त होते हैं।

“विबिहा बुद्धा—आनन्दबुद्धा बंसन बुद्धा चारित बुद्धा” (बही)

“जमोत्तु तिम्वगपणं सयसबुद्धाव” (उपसवसेधर्म ५)।

‘समनोव’ मगधमा महावीरेण आहारेण तिलवरेण समसंबुद्धेण। (समवासाग २:२)

‘से हु पत्तापमत बुद्धे आरमोकरए’ (आचार्य ४:१२५८)।

“बुद्धि एव पवेदिन (आचार्य ४:१३४)

“समार्थं बम्मं य विपागरति बुद्धा हु ते अत्तरा भवन्ति” (सूय १:१७१८)

“बुद्धे मुणी सीलपुणोवसेए” (बही २:१७४२७८५)

“सिद्धे बुद्धे मुत्ते” (ठाण २:१७९)

“जिणे वाजए बद्धे बोधिए मुत्ते मीयए सम्भू” (मगध १:११५)

बौद्धों की नमस्कार याथा है —

‘मे च बद्धा भनीता च य च बद्धा भजायता।

(१) मग १:२१३७ पृ १४८। (२) बही ७:१२७

१—विपाग च छिये यैरी “बुद्धवर्मा” दृष्टव्य

४—गोदावक न न महावीर को “आरुसो” बहकर संबोधित किया है।

पञ्चमुषा न ये बूदा अहं नंदामि ते सदा ॥”

इसे मिथ्यासे पुनः पुनः की मिथ्यागाथा से —

“ये य बूदा अतिवक्रता न य बूदा अनामया” (१११३१।५३२)

तथाप्य—यह सब भी जेनायनों में प्रयुक्त है।

“कनो कनार मेहारी उज्ज्वलति तहायया।

तहायया अप्यविक्रमता नक्ख कोयसणुत्तरा” (वही २।१५।१२ १६२५)

सम्भाविद्धि मिच्छाविद्धि—यौद्ध बाह्य में सन्धे मत को सम्यग्बुद्धि और झूठ मत को मिथ्याबुद्धि कहते हैं। जेना नम में भी इन्हीं दोनों में से एक प्रयुक्त है —

“एसा सम्भाविद्धिअयं जयाया एसा मिच्छाविद्धिअयं जयणा”। (उत्तरा २ १ ७)

“सम्भा मिच्छाविद्धि न मते। (अगवई ३।१।८२३)

मिथ्याबुद्धि मतों या प्रकों की गजना मन्वीमुक्त में मिलती है। चाकि पिठक में भी अपने मत को छोड़ अन्य सबको मिथ्याबुद्धि कहा गया है।

“याह उमासवं भीमासुदक्कं काविसिक्खं सगहमादिवाणं बोधगमुहं कप्पासिक्खं नागमुहं कम्मसत्तपी बट्टेसिक्खं बुद्धवसं तेससिमा काविसिक्खं कोणामं सदिठ्ठवं माठरं पुराणं बागरणं पयवकी पुम्भवेय सह गणियं सत्तवसं माह्माई, अह्मा बावत्तरिकाओ अत्तारि य वेया सयेजया एसाई मिच्छाविद्धिअस—” (मन्दीमुत्त ५२)

विनय (विनय)—मिसु-मिसुयियों के बाजार विनय को विनय कहते हैं। बीड़ों का तो इसका एक पिठक (विनयपिठक) ही है। जेनायनों में भी विनय संबंधी व्याख्या है। उत्तरजयण सुत्त का प्रथम अध्याय ही विनयमुप है। जिसकी शारंगिक कुछ पाचार्य इस प्रकार है —

‘सजोया विप्यमुकस्स अणगरस्स भिक्खुओ

विनयं पाठकरिस्सामि आमुग्गि सुपहम ॥१॥

× × × ×

विणए जेज्ज अप्पाणं इच्छन्तो हियमप्यनो ॥१॥

तम्हा विनयमेसिज्जा सीलं पठिज्जेज्जओ।

बुद्धपुत्त निपागदुडी न निक्कसिज्जई कप्पुई ॥७॥

अप्पाचेन हमेय्णो अप्प हु क्खुं पुरो।

अप्पा बटो मुही होई अस्सि लोए परय य ॥१५॥

वर्तित नचार्य — जर्म बहाराय में बायक कथानों (वाचनों) को बोला वनों न बतित किया है। बीड़निकाम के बहाराय और सामान्यक बोला सुनो में इन्हें विरक्तान न कहा गया है —

“विरक्ताननक अनुवृत्तो विहृति सेय्यवेदं-नयनक औरनय महागतकय सेनाकय मयकय पदकय-जयकय पानकय कनकय समकय माकाकय गन्धकय आतिकय धानकय वासकय निगमकय मयरकय जगपकय इतिकय पुरितकय सूरकय विसिक्कानक कुम्भद्वानकय पुम्भवेतकय नागतकय लोकन्यायिक समुहक्यायिक इति मनामकय इति वा इति एवस्साम विरक्तानकयाम — — — — — ।”

बीड़बाह्य सुत्त में ऐसी कुछ कथानों का निवेदन किया गया है —

“तेषु परिक्खामाणं थो कप्पइ इतिकहा इ वा भत्तकहा इ वा हैसकहा इ वा सयकहा इ वा चोरकहा इ वा जगपकहा इ वा — — — — — (२)।

जर्म सबकी परो और वर्नन पीली में भी बहुत समानता है। जिनकी ही जगह तो दोनों में भेर केनय पानि और बत्तं मायकी के उच्चारण का है।

अप्यपक्कता— वैसे तो भारतीय संस्कृति एक ही है, जो समय बाह्य आचार्यों में कार्य-प्रवृत्ति रक्त और संस्कृति के विषय से पैदा हुई। पर उसमें भी समय संस्कृति भीतर की सेवों को रखने हुए भी एक संस्कृति थी। यह उत्पन्न उदाहरणों ॥३॥

भीरवपत्नों से प्रतीत होता है। दोनों के आगमों में जो समानता देखी जाती है, उसके एक अंश को भी खोज में लाया नहीं जा सकता। बुद्ध और महावीर के मूल में निश्चित आधाराओं में बहुत समानता है परन्तु एसी बहुत कम मिलती है जो दोनों में एक है। हाँ उपमाओं के समानार्थक उचितियों आदि की समानता इतनी है कि दोनों को एक समय सामने न रखकर पढ़ने वालों को एकाग्रता की प्राप्ति हो जाती है।

व्यक्ति नाम—दोनों में व्यक्तियों और पौरोहित्यिक स्थानों की भी बड़ी समानता है। वस्तुतः दोनों के श्रुतों को पढ़ने समय मान्य होना है कि एक ही आचारधारा में ब्रह्म के रहने हैं। भाषा का मोह होते हुए भी पाणि में “उत्तको देवान् इत्यो” शब्दों से स्थानों पर आता है। जैन ग्रन्थ ‘सकलवेदिन्य’ बहुत बार दुहराते हैं। महासतीकोषाक्ष का भी उल्लेख दोनों ग्रन्थ मिलता है।^१

एवमी—पञ्चा अपने समय का और नास्तिक था। शरीर से पृथक् आत्मा को नहीं मानता था। पाणि-शास्त्र में उमका नाम पायाही आता है। इसके अनुसार वह कोसल पञ्चा का सामन्त था और सेतुष्वा में रहता था जो कोसल देश में आबली और वसिष्ठवस्तु के बीच में पड़ती थी जैनग्रन्थ इसे सेतुविद्या (स्वताविका) कहते हैं। दोनों नगर और व्यक्ति इन ही हैं।^२ जैनग्रन्थ के अनुसार केसीकुमार न उसकी नास्तिकता मनाई। श्रीरत्निकान्त के अनुसार कोसलपञ्च प्रहेमदित के ब्रह्मग्रन्थ मिश्र कुमारकाश्यप न वह नाम दिया। दोनों जगह अपने पक्ष के समर्थन में जो युक्तियाँ पायाही ने दी हैं, वे बाल भी बड़ी सबल मान्य होती हैं।

भौतिक नाम—दोनों में प्रायः बड़ी है। बौद्ध धर्म छाट छी बर्ष पहले भारत से लुप्त हो गया इसविषय विद्वान् में भाये नामों का फिर से पना समाने की आवश्यकता पड़ी। परन्तु जैन जो बचकर भारत में रहे वे कितने ही तो कम मरे? और जो और वैदिकिक आनुपुन काश्यप मिश्र व महावीर की जन्मभूमि बैसाही के बारे में ही निश्चय नहीं है। जावन नाम का प्राचीन गाँव बहिष्म सुगर जिले में अब भी है। जहाँ जैनियों के न होने से अन्धकारों ने एक मन्दिर बना रखा है परन्तु उसे ब्राह्मण न बहकर ब्रह्म नाम दिया जाता है। नाम पड़ता है भयम बिहार व उत्तरप्रदेश के पूर्वी भाग से होकर पर्व की तरह जैनधर्म उन्मूलित हो गया था। इसीविषय परस्पर टूट गई। आज जो जैन इन पूर्वी जिलों में पाए जाते हैं वे पीछे आए।

आत्मविद्या—आत्मविद्या के नाम से इसका उल्लेख श्रुतपिटक में आता है। वहाँ यह भी कहा गया है कि बड़ी या बल आनन्द “पञ्चावचर्य” माना जाता था। जैन बौद्ध आगम प्राचीन भारत के भौतिक ऐतिहासिक व सामाजिक सामर्थी के महत्त्वपूर्ण साधन तथा एक-दूसरे के पूरक हैं। मने उस साधन के बिना ‘बुद्धधर्म’ किसी भयर निचि जैन पिता न जैन आगम पूर्ण टीकाओं आदि में जो साधन मरी है, उसको लेकर ‘महावीरधर्म’ नहीं मिली नहीं जो इतिहास के विचारियों को बहुत सुनीता होता।

वैदिक—जैन धर्म की राजधानी काश्मिर नाम भी पड़ा जिसमें है। जैनग्रन्थों में उल्लेख जैनधर्म में बनता है।
ब्रह्मना—बौद्ध धर्मों की यह ब्रह्मना है, जिसे मध्यमकाल की पूर्वी सीमा पर माना जाता था। वहाँ की ब्रह्मना विष्णु की बुद्ध की प्रधान विष्णुओं में से थी।

१—मुद्राग्रहे पृ. ७११-११ ७१५-१७ ७२९, ७३०-११ ७६६

२—गणपतिगणपुत्र (मुद्राग्रहे पृ. ८२-११)

३—गीर्वाणधर्म २३ (पायाविषयमुत्त)।

४—मुद्राग्रहे प्र भाग पृ. ११०४ हैतिये तृतीय सर्ग में पृ. २७-२८ पर प्रकाशित Dr. De. Sircar का काव्य की नगरी नामक लेख।

५—वर्ग पृ. ६४६-४७ ११४६।

६—वर्ग पृ. १२७।

७—वर्ग पृ. ४१०-१८।

इत्यन्त—बौद्ध धर्मों में भी इसी सम्भारण के साथ मिलता है और वह कर्त्तमान बुद्धिमान में ही है जहाँ की गनी बसान (सं यदात्म) अब भी उसी नाम को रखत हुए है । बौद्धधर्म इसकी राजधानी एरकञ्च बताते हैं, जो आज भी एरञ्च के नाम से प्रसिद्ध है ।

मालाबार राजपूत (राजविह) —दो बुद्ध और महावीर की प्रधान विहार भूमि रहे तो भी मालाबार को जैन लोग मुंसपुर कहकर पुकारते रहे हैं ।

मस्त लच्छवि—लच्छाहीन मन्त्राचार्यों के दो समूह थे । जैन आगमों^१ ही से पता लगता है कि उनमें से एक-एक में भी यह थे—“नव मस्तर्द्ध नव लिच्छवि” ।

एक स्थान^२ पर भयवान महावीर के मिथिला (बरमवा जिला) से ही बुद्ध जनपद (मेरठ जमिलरी) जाना जा भी उल्लेख है ।

राजगृह (राजमिर) के बैनार पक्ष के पास के महान् लच्छा प्रदक्षिण (उत्तिष्ठ पासवण) धर्म पानी के बरमे जा भी उल्लेख है । बौद्धमिथिलक इसे लोवा के नाम से जानता है जहाँ बुद्ध के स्थिर एक विहार बना था ।

बागमती^३—दो दो मार्ग की दोनों महान् विभूतियों न. अपन बरबरसे से पूर लिया था । पालि-भागी में इस बाग मती ही कहा गया है, पर बर्द्धमानगी में इसे बागमती बना दिया गया था जिससे ही बनारस बना था । इसे अमुद्ध समझकर अब फिर बागमती कर दिया गया है ।

सावली^४—को “कुशाकाए जनपदे” कुशाक जनपद में बसता था गया है ।^५ कुशाका कोसल का ही बना है इसमें संदेह नहीं ।

पुष्पलावती (पुष्पलावती)—मंजार (पञ्चमिस्तान) की पालवी नदी (आधुनिक बरमवा) थी । उसका भी नाम जाना^६ बताता है कि जैन धर्म जहाँ तक पहुँचा था । ‘सीता’ बीनी मध्य एशिया की तरिफ नदी है जिसका भी बड़ी उल्लेख है ।

बौद्ध विप्लव की विप्लव संवराधि को देखते से ही स्थान जाता है कि जैन धर्म उससे कम नहीं रह जाय । बरमवा भी १४ पूर्विय धुनवान के मध्य हीन की बात बताती है जो बहुत बड़ी शक्ति है, परन्तु जो कुछ मिलता है उनका अध्ययन व प्रकार बहुत आवश्यक है ।

१—बही पृ १ ७ तथा उत्तरजमण मुत्त ।

२—मुत्तागमे प्र भाग ५ ५२३—२४ बगवद् मुत्त ।

३—बही पृ १ २५ (नायापम्भहाजी) ।

४—बही पृ ४३२ (बगवद्) । ५—बही पृ ४६१ ६२ ।

६—बही हि भाग पृ ७७ (राजपक्षेयि) ७—बही प्र भाग पृ १११३ (नायाबागमती)

जैन-दर्शन के छः द्रव्य और सात तत्त्व

(ले०—पं० चंदाबाई जी आण)

वर्तमान समय में भारतीय दर्शनों के दो मुख्य वर्ग प्रचलित हैं—एक वेद को प्रमाण मानने वाले और दूसरे वेद को न मानने वाले। वेद को प्रमाण मानने वाले भारतीय दर्शनों के ६ मुख्य नाम हैं—सांख्य योग न्याय वैशेषिक पूर्वमीमांसा और उत्तरमीमांसा तथा वेद को प्रमाण नहीं मानने वाले हैं—जैन बौद्ध और चार्वाक। यहाँ पर जैन-दर्शन के विवरण नहीं कुछ लिखा जाता है।

अन्य दर्शनों की अपेक्षा जैन-दर्शन में कई प्रमुख बिसेषताएँ हैं, क्योंकि जैनदर्शन चारित्र्य और विचार दोनों को समान स्थान देता है। साधनिक दृष्टि भी एकान्ती नहीं है। यह दर्शनों की समीक्षा में जीव और अजीव को तत्त्वों का वर्णन कर कर (पुद्गल) और चेतन आत्मा का स्वरूप बहिष्कार चारित्र्य का भी विस्मय करता है। दर्शन ज्ञान तथा चारित्र्य की अतिम निम्न स्तरों से ही योग की प्राप्ति मानी गई है।

सृष्टि के दो मूलतत्त्व—जीव और अजीव—जैन-दर्शन के अनुसार जीवतत्त्व और अजीवतत्त्व इन दो तत्त्वों का समुदाय होता है। इनसे परे और कोई वस्तु आकाश के सिवा नहीं है। इसी में सबका समावेश है।

छः द्रव्य—

जीवतत्त्व का स्वरूप इस प्रकार है—

जीवस्व जलिन नण्णो नणि रीणो नणि रछो नणि य क्खवो ।

नणि क्वं जसरीरं, नणि संठानं न संहवर्णं । (समसंसारपाथा ५ ॥

वर्णन—यह जीव पंच कर्ष रस स्पर्श क्य छरीर और संहनन से रहित है। अणु अकणी होने के कारण यह जीव इन्द्रियों से जाना नहीं जाता इन्द्रियों के अंगोपर है। इसका कोई आकार नहीं है। यह चेतना युक्त मुक्त है। इसी अनुभव द्वारा ही ज्ञान आ सकता है। इस अवाक्य पुद्गलवैतन्यात्मा का अनुभव स्वसंवेदनात्मक है।

अजीवतत्त्व —जड़ के पाँच भेद विद्ये गये हैं—पुद्गल धर्म अकर्म आकाश और काल।

पुद्गल—इस जगत् में जो कुछ दृष्टिगोचर हो रहा है, जिसे हम देखते हैं, जो कुछ सूंघते हैं सुनते हैं छूते हैं चूते हैं, वह पुद्गल द्रव्य है। यही एक द्रव्य रूप रस गंध स्पर्श वाका है, मूलिक है। पृथ्वी जल अग्नि और वायु के पाँचों गुणक द्रव्य हैं। दृढ़ता पृथ्वी विगड़ता यह सब इसी द्रव्य के रूप हैं। परमाणु और स्वल्प ये इसके दो भेद हैं। पुद्गल के सबसे सूक्ष्म अविभायी भेद को परमाणु और परमाणु समूह से बने पृथ्वी आदि की रचना रहते हैं। पुद्गल और जीव इन्हीं हैं। दोष द्रव्य निष्क्रिय हैं।

धर्म और अधर्म—द्रव्य भी अकणी हैं ये स्वतन्त्र द्रव्य हैं। इनका कार्य जीव और पुद्गल को बन्धने तथा छूटने में बराबर का सहायक होता है। इन द्रव्यों की जैतार दर्शनकारों ने नहीं माना है। इनका बर्ण पृथ्वी-नाम नहीं है। ये अजीव द्रव्य के भेद हैं। समस्त समार में व्याप्त हैं इनके अभाव में जीव और पुद्गल भी समस्त सृष्टि और छूटने की पंक्ति बाधकारी नहीं रहती।

आकाश द्रव्य—यह भी अकणी है सर्वव्यापक है। जैनान्तरों ने आकाश के दो भेद विद्ये हैं—एक लोकाशय, दूसरा अनलोकाशय। लोकाशय में अन्य पाँच द्रव्य भी पाये जाते हैं और इनके बाहर केवल आकाशद्रव्य ही अनेक है उसी अनलोकाशय कहा गया है। यह लोक छटा द्रव्य से परिपूर्ण अनादि-अमल स्वयं-मिद स्थित है।

काल द्रव्य—यह सब द्रव्यों के परिवर्तनों में सहकारी है। या तो सब द्रव्यों में परिवर्तन पंक्ति स्वयं मीनुर है किन्तु बाह्य निमित्त से बिना उसी स्थिति नहीं होती। जैन मिट्टी में पत्थर होने की पंक्ति विद्यमान है किन्तु कुम्हार के हाथ डबे ब बाने से बिना वह पत्थर का परिवर्तन नहीं कर सकती। इस प्रकार जैन-धर्म में छः द्रव्य मान गये हैं। ये अनाद्य अन्य और धीम्य युक्त होते हैं।

इयं हे लक्ष्य—दम्ब सत्त्वस्थितिय उपायम्बय पुषत्तसमुत्त ।

गुण पञ्चमयासय वा ज त भण्यति सुम्भट् ॥पञ्चास्तिकाय—मा १ ॥

पर्याय अपनी सत्ता को लिये हुए उत्पन्न व्यय और द्रवीय गुण सहित पर्यायवाका इच्छ्य होता है। उमास्वामी ने भी कहा है—पुणाययवद्वयम् यान गुण और पर्याय बाबा ही इच्छ्य होता है। जैसे जीव एक इच्छ्य है उसमें सुख ज्ञान भेदना आदि गुण विद्यमान हैं और उसकी पर, नारक पक्ष आदि पर्यायें पाई जाती हैं। जीव का ज्ञान गुण अग्न्य सब गुणों से मुख्य गुण है। यह सदा निश्चित और जीव में सदा विद्यमान रहता है। नय-अधिक होने पर भी जीव से कभी सत्त्वा पुष्क नष्टी होता। इसलिये इसे गुण कहते हैं और को क्षय-क्षय में अवस्था रहता है वह पर्याय है। जैसे कि एक जीव भुज्ज हुआ फिर मरकर उसने देव पर्याय पाई, पुनः अग्न्य जन्म में अग्न्य पर्याय पाई। इसी प्रकार जीव और पुष्पक से पर्याय बदलते रहते हैं। किन्तु इच्छ्य में गुण स्थायी रहते हैं। वे पर्याय वे समान बदलते नहीं रहते हैं। ये गुण और पर्याय इच्छ्य के ही वारम स्वरूप हैं। नवी भी वस्तुता में इच्छ्य से अलग नहीं रह सकते क्योंकि इच्छ्य ही इनका आधार है। नवीन पर्याय उत्पन्न होता है वह उत्पन्न है और पुनरा पर्याय निवृत्त होता है वह व्यय है तथा इच्छ्य दोनों में मीजुह है यह द्रवीय है। जैसे कि एक सुवर्ण का पासा है उसे छोड़कर क इच्छ्य बनाया गया वही पासे पर्याय का विनाश हुआ यह व्यय है और पुनश्च पर्याय की उत्पत्ति हुई, यह उत्पन्न है एक सुवर्ण दोनों में मीजुह है, यह द्रवीयगुण है।

महाराष्ट्र

बैत-भर्म में सत सत्य मुख्य मान गये हैं, इन्हीं का पूर्ण ज्ञान जीर अज्ञान हो जाने से आत्मा के कुछ की निवृत्ति जिस प्रकार हो सकती है, इसका ज्ञान हो जाता है और उस मार्ग पर चलन की चेष्टा में भी यह बीच लग जाता है। तथा ससार कुछ के समाप्त में परम सुख (मोक्ष) कैसे मिलता है और उसका क्या स्वरूप है, यह भी सत्यो के ज्ञान से अनुभव में आ जाता है। मोक्ष ही बीबात्मा का परम ध्येय है क्योंकि सभी जीव सम्पूर्ण सुखी होना चाहते हैं। बैत-भर्म कहता है कि दुखों का मूल कारण सती के द्वारा बाधे गये कर्म हैं जो कि अजीब हैं, बड़ हैं। जिस प्रकार महिला मनुष्य को गालिब कर देती है, उसी प्रकार मोक्षीय नर्म जीव को बसुष कर देता है। अब जब कि कर्मबन्धन से छुटकारा ही सुख का कारण है, तब उन कर्मों का जीव के साथ जिस प्रकार बंधना-झूटना होता है, इसकी जानकारी होना भी आवश्यक है। इसे समझने के लिए सत सत्यों का मनन जरूरी है।

पीब अजीब मायब बंध खबर निबंछ और मोक्ष ये साध लखे हैं । पीब-अजीब लपकों का संक्षिप्त वर्णन ऊपर हो चुका है । मुख्य ये ही दो लक्षण हैं, तीसरा सामान्य है जो कि पीब में नरमरक्त के बाल को मार्ग देता है । इसके मुख्य ४ प्रथम हैं । निम्नलक्ष बहिर्दिष्ट दोम और कपाय । इन्हीं की तीस मर दशा में पड़कर पीबलया सामान्य का भागी होता है । कर्मों के बाल के द्वार को मायब कहते हैं । पीब और कर्मों के परस्पर बंधन को बंधन कहते हैं । इन कर्मों के जाठ मुख्य बंध माने गये हैं ।

१. ज्ञानावरणीय—यह ज्ञान की पूर्णता को रोक्ता है।

- २ दर्शनानुसंगीय —भी इसी प्रकार दर्शन सन्नि में बाधक है।

- ३ मोहनीय—यह कर्म बाह्य वस्तुओं में मोह समत्व भाव पैदा करता है।

- ४ अन्तरात्म—यह कर्म आत्मा की अन्तर्गत शक्ति को व्यक्त होने से रोक्ता है। ये आरोग्य वांछित करने में बड़े मये हैं, क्योंकि ये आत्मा के मूल गुणों का अन्तः (आवरण) करते हैं।

इसी प्रकार ४ ब्रह्मास्त्रिया कर्म है— १ वेदधिया—यह छांसात्रिज बुद्ध-मुक्त में यग्न करता है २ मानवमें—यह घटिरी की रचना में कारण होता है ३ गोन कर्म—यह जैनी-भीषी पर्याय दिखाने में निमित्त होता है और ४ बायुर्गमें—यह जीवब्रह्मा को छांसार में रोके रहता है । इसकी पूर्ण रूप से समाप्ति हो जाने पर और इसका ब्रह्म बिल्कुल हट जाने पर ही निराग्न ब्रह्मका प्राप्ति कर यह जीव मुक्त होता है ।

नामधर और रंजन इन्हीं के द्वारा जीव सत्कार में संघाती बनकर भ्रमण करता रहता है।

संवर—पौषर्षा ठाण संवर ह। यह जीव के कामधन को अर्थात् नगों के आने को रोकता है—समस्यादि निष्पत्तय भावों के होने पर ही संवर की प्राप्ति होती है।

या कुछ वर्गों को मनुष्य अपने इन्द्रिय ज्ञान गोचर कर सकता है किन्तु एक साथ एक बार में नहीं बल्कि सदा वर्गों से एक समय में एक ही वर्ग का वर्णन कर सकता है, तब दूसरे गुण वर्गता की दृष्टि में धीन हो जाते हैं। जैसे कि इश्य धीम्य गुण की अपेक्षा गित्य है, किन्तु पर्याय की दृष्टि से अनित्य भी है। एक जीव की पर्याय मरण के समय नष्ट होती है, इस अपेक्षा जीव की अनित्य बह सकती है और वही जीव दूसरी पर्याय में भी विद्यमान है, अतः ध्रुव है, नित्य है। इन तरह एक इश्य सन् भी है और असन् भी है। इसको स्पष्ट करने के लिये जैनदर्शन में स्वात् शब्द का प्रयोग किया है, इस स्वात् पद के समान से वस्तु के एक पद का वर्णन करते समय दूसरे वर्ग का अभाव नहीं हो जाता है, किन्तु वह उसमें विद्यमान रहता है। यदि वस्तु संवेदा गित्य ही मान ली जाय या अनित्य ही मान ली जाय तो परिणामन किसी वस्तु का नहीं बनेगा और इस तरह इश्य का स्थावर-स्थल गुण नष्ट होकर जो पर्याय है—जैसे मनुष्य है, वह कभी विलुप्त नहीं होगा और अनित्य ही मान से सब स्थायी सब इश्य हो जायेंगे जो कि प्रत्यक्ष से साधित है। अतः एक ही वस्तु अपेक्षा से नित्यानित्य होती है। इस अपेक्षा को समय में रखकर ही वस्तु के गुणों का वर्णन समुचित रूप से हो सकता है। जैसे कि देवदत्त नामक मनुष्य अपने पिता का पुत्र है, अगिनी का भ्राता है तथा स्त्री का पति है। अतएव पुत्रत्व भ्रातृत्व और पतित्व तीनों धर्म देवदत्त में विद्यमान हैं। वह पिता के सम्बन्ध से पुत्रत्व और अगिनी के संबंध से भ्रातृत्व एवं पत्नी के संबंध से पतित्व धर्म का धारक है। तब देवदत्त स्वात् पुत्र स्वात् भ्राता स्वात् पति इस प्रकार अपेक्षा से तीनों धर्मों का अधिकारी है। जन्म पुत्र या भ्राता या पति ही नहीं है। जैनदेव वस्तु स्वात् शब्द की दृष्टि से कोन समझकर कभी-कभी कह देते हैं कि जैन दर्शन अनिश्चित वस्तु स्थिति का घटक है, वस्तु एही है भी और नहीं भी है, इस प्रकार समयपक्ष साधते हैं। किन्तु यह गलत है। वस्तु के अनेक धर्मों को समझने के लिये 'ही' के स्थान में 'भी' लगाना ही पड़ेगा जैसा कि ऊपर किला गया है।

जनकान्त दृष्टि और स्वाशाब्द वस्तु की स्वल्प सिद्धि में एक ही हैं। वस्तु के अनेक धर्मों को समझने के लिए जनकान्त दृष्टि आवश्यक है। जैसा कि वस्तु स्वल्प की अपेक्षा से स्वात् है और पर-रूप की अपेक्षा से असत् है और स्वल्प पर-रूप की अधिक अपेक्षा से सत्-असत् है, तथा स्वल्प पर-रूप की युगपत् अपेक्षा से अवलम्ब्य है। इसको शास्त्रीय भाषा में स्व-पर बहुवचन कहा है। अर्थात् जब हम किसी से कहते हैं—पुस्तक ८ भागों पर यह पुस्तक जाता है और जब कहते हैं कि बड़ा के भागों तो बड़ा के जाता है, पुस्तक नहीं सत्ता क्योंकि दोनों वस्तुओं के गुण धर्म अलग-अलग हैं, एक के गुण दूसरे में नहीं हैं। इसलिये पुस्तक बड़ की अपेक्षा नहीं है और बड़ा पुस्तक की अपेक्षा नहीं है। इसी को कहा है कि जब पुस्तक में अपनी अपेक्षा से अस्तित्व गुण है तब बड़ा वादि समस्त वस्तुओं की अपेक्षा से नास्तित्व गुण भी मौजूद है। अतः प्रत्येक वस्तु अस्तित्व-नास्तित्व दोनों धर्मों वाली है। यदि एक नास्तित्व धर्म वाली वस्तु मान ली जाय माने दूसरे से भिन्न गुण भी उसमें मान लिये जायें तब सब वस्तुएँ एक ही जायेंगी और सबके स्वरूप की भिन्नभिन्न भिन्नकर बननी ही जायगा। इसको स्पष्ट करने के लिये जैन दर्शन स्वात् शब्द से एक वस्तु के सभी गुण-धर्मों का जनकान्त दृष्टि से विवेचन कर देता है। यही जनकान्त दृष्टि का फलभाव है और यह जनकान्त नियम प्रति सबके व्यवहार में आता है, इसके बिना संसार की वस्तुओं के गुण-धर्म समझ में नहीं आ सकते और न परस्पर के अणु टटे मिट सकते हैं।

जैन-दर्शन पर कुछ विचार

(ले० म० मगधानदीन)

ब्रह्म के बारे में मेरे अपना मत ये है —

- (१) दुनिया की रचना के बारे में जो भी सोचता है वह उमका बना है।
- (२) जिसमें सोचने की शक्ति है उसका वर्णन होना ही चाहिए।
- (३) ईश्वर को जगत् का कर्त्ता मान बैठना सोचने की शक्ति या वर्णन की शक्ति का बिल्कुल निरास बैठना है।
- (४) मनुष्य का यह द्यन कि ईश्वर ने सृष्टि बनाई, वर्णन की जड़ नहीं है, पर वर्णन की पीढ़ जरूर है।
- (५) द्यन की जड़ है प्रकृति की शक्तियों को देखता मान बैठना।
- (६) आत्मा को मानना भी ईश्वर को कर्त्ता मानने से कम तो है पर यह भी विचार शक्ति को पूर्ण स्थापितता हासिल करने से रोकता है।
- (७) आत्मा का विधान भी ईश्वर श्ची पीढ़ का एक पुरा है।
- (८) क्या कोई वर्णन ऐसा नहीं हो सकता जो देवतावाद ईश्वर कर्तृत्ववाद और आत्मवाद से बचा सके।
- (९) बिना दान-कृपा का ही फल है फल क्या होगा इसका पता नहीं।

जैन लोग जैन-धर्म को बनाकर बैठते हैं। पर इतिहास उसे कोई-जैन हवाय बप से ज्यादा पुराना नहीं मानता। इतिहास बले ही कुछ सच्चा न हो पर जिनमें सच हमें प्राप्त है उनमें से वह नाम चलाऊ जरूर है। इसलिए उसे ध्यान में रखा ही होगा।

जैनो के जोसीमों तीर्थंकरों में अनेके महावीर को ही इतिहास में रखा है। इनके पढ़ने पाठनाय भी भी कुछ-कुछ छान इतिहास तक पहुँच पाई है। इसलिए अनेके महावीर स्वामी को ही लेकर हमें जैन-धर्म की बात करनी होगी।

महावीर स्वामी और कुछ समयान्तरों को इतिहास में रखा है। दोनों समयान्तरों में। दोनों के जन्म-मरण की तिथियाँ इतिहासज्ञ मात्र तक टीक-टीक तक नहीं कर पाय। मोटे रूप में उसका ये कहना है कि यह दोनों महापुरुष ईसा से कम से कम बार सौ वर्ष और ज्यादा से ज्यादा छ सौ वर्ष पहिले भारत भूमि में बिचरते थे।

द्यन को इतिहास भी आत्म्यकता नहीं। पर इतिहासज्ञ उस इतिहास में लीके बिना नहीं मानते। द्यन को मदा का पुराना कहना बेटी समय में नहीं बैठता। द्यन के बिजय में ता ह्माटी कगोटी तर ही होनी चाहिए। यही उन्हें छिद वर्णन ही प्रमाण उन्हें लीक अवधान।

इतिहास भी यह बात भी जैन-धर्म के समयान्तरों में बड़ी गहराई लगी कि महावीर स्वामी के जीन भी जैन-धर्म का कोई रूप नहीं जिन रूप। उनका निर्माण के तीन सौ वर्ष बाद अन्य जिनिकता जाना पुरा हुए।

जिन तरह महावीर और कुछ समयान्तरों है उसी तरह जैन धर्म और बौद्ध-धर्म का बिचाम भी समयान्तरों है, इन निरूप अवधान करने वालों को बहुत से पार्थिव्यापि दान समयान्तरों में।

बौद्ध-समयान्तरों में आया भी कमजोरी को भी दूर कर दिया। इसलिए उसकी कमजोरी-तिथी स्थापना हो गई और आत्मा की बाधा बीच में से हट गई।

जैन धर्म-धर्मों की लीक—

- (१) इन धर्मों की रचना किसी ईश्वर या अन्य मायपारी शक्ति न ली थी। इसलिए इनके विचार में —
- (२) यह धर्म का कगारा बनाई अवधान है।
- (३) आत्मा बनाई अवधान है और है।
- (४) आत्मा बनाई है बली में ली है। पर बली में बल हो गयी है। होनी ली है ली है और ली है ली है।

(ब) मुक्ति अनादि अनन्त है, पर मुक्ति में कोई जीवात्मा ऐसा नहीं है जो पहले ससारी आत्मा न रह चुका हो । इसी तरह इतिहास के निष्कर्षों के मत पर एक बहुत बड़ा वर्णन करा हो गया है । उसी के आधार पर कर्मवाद खड़ा हुआ है । कर्मवाद एक तरह साम्य का ऐसा विस्तार है, जो मामूली आधमी की समझ में आ सकता है ।

जैन वादिकों की राय में इस लोक में चार तरह के पदार्थ हो सकते हैं । (१) अनादि-अनन्त (२) अनादि-सान्त (३) सादि-सान्त (४) सादि-अनन्त । अर्थात् (१) पहले जो भी हमेशा से है और हमेशा तक रहेंगे । (२) दूसरे जो जो हमेशा से है और हमेशा तक नहीं रहेंगे । (३) तीसरे जो जो न हमेशा से है न हमेशा तक रहेंगे । (४) चौथे जो जो हमेशा से है तो नहीं पर हमेशा तक रहेंगे जरूर ।

जीव हमेशा से है और हमेशा तक रहेगा । लोक आकाश कास धर्म (वह अदृश्य तत्त्व जो घारे ओकलास में फैला हुआ है, और जो बरत न हो तो संसार का कोई पदार्थ गति नहीं कर सकता । धर्म के बिना भंडोरी का ईश्वर राज्य काम में लिया जा सकता है ।) अचम (वह अदृश्य तत्त्व जो अगर न हो तो संसार का कोई पदार्थ टिक न सके) इत्यादि सब ऐसे ही हैं ।

जीवात्मा और कर्म का सम्बन्ध अनादि सान्त है । यानी हमेशा से है हमेशा तक नहीं रहेगा । जीवात्मा अपन प्रयत्नों से कर्मों से बन्ना हो सकता है और मुक्ति प्राप्त कर सकता है ।

वेद पौर्व पशु-पक्षी मर-मारी इत्यादि समस्त पर्याय सादि-सान्त हैं । न हमेशा से हैं न हमेशा तक रहेंगे । पर्याय खरब बार रहेंगे । वेद रहेंगे पर वेद विधेय नहीं रहेगा । वेद सदा से हैं, पर वेद विधेय सदा से नहीं । मुर्गी पहले या बच्चा पहिले वेद पहिले या बीज पहिले ? यह प्रश्न हल हो गया । प्रत्यक्ष ही नहीं रह गया । अच्छे हमेशा से मुर्गी हमेशा से । वेद हमेशा से बीज हमेशा से । पर मुर्गी विधेय अच्छा विधेय बीज विधेय हमेशा से नहीं । राम और कृष्ण नामधारी आदमी न हमेशा से हैं, न हमेशा तक रहेंगे । लेकिन आदमी हमेशा है और हमेशा तक रहेंगे ।

यहाँ यह सवाल उठ सकता है कि क्या आज के विज्ञान की ये बात की हवापी इस पृथ्वी पर अरबों-अरबों वर्ष पहले आदमी गामी बनतु नहीं था सकते हैं । जैन दर्शन इसका उत्तर देता यह नहीं यह पकट नहीं हैं । हो सकता है आदमी इस पृथ्वी पर न हो, पर संसार में कहीं भी न हो यह नहीं हो सकता । इस यह पर नहीं तो कहीं और होना चाहिए । इस सीर बगत में नहीं तो किसी दूसरे सीर बमत में होना चाहिए ।

मुक्ति सादि और अनन्त है । जैन दर्शनों की राय में जो जीवात्मा कर्मबन्धन से मुक्त हो जाता है वह फिर कर्मबन्धन में नहीं फँसता । वह सदा के लिये मुक्त रहेगा और अवश्य इसका होने के कारण लोक के ऊपरी भाग पर रहेगा । ओकलास में प्रवेश नहीं कर सकेगा क्योंकि वहाँ धर्म ब्रह्म यागि ईश्वर नहीं है ।

जैन-दर्शन के अनुसार लोक का क्या आकार है, यह जानने की इच्छा स्वाभाविक है । जैन-दर्शन उसका उत्तर यह देता है कि वह बड़ बड़ कमर के आकार का है । यागि एक कमर के ऊपर दूसरा कमर रखा दिया जाय और ऊपर वाले कमर का बाया हिस्सा बाट दिया जाय । बस मुक्त आत्मा इसी लोक के सबसे ऊपर के भागमें निवास करेगा । अगर कोई आदमी जैन दर्शन की मुक्ति से इन्कार करे, तो यह भार उसके सिर पर खा पड़ता है कि वह यह बताये कि फिर दूसरी एसी कोन धी चीज है, जो सदा से तो नहीं है पर रहेगी सदा तक । अगर वह इसका उत्तर दे देता तो जैन-दर्शन उसे मानने से इन्कार नहीं करेगा ।

जैन दर्शन के अनुसार जीवधारी लोक में ही हैं, असोक में नहीं । असोक में केवल एक तरह है—आकाश । लोक में का ब्रह्म है—जीव ब्रह्म (पुरुष अर्थात् मीटर) धर्म (ईश्वर) अधर्म (नाग ईश्वर) कास (यह वह धर्म है जो समस्त ओकलास में फैला हुई है तथा जीव न पुरुषक ब्रह्मों की पर्याय बहलने का काम करती रहती है यागि जीमो को पुरतना करती रहती है) और आकाश (जगह देने वाला ब्रह्म) ।

जैन स्वतन्त्रता ने इन छह चीजों से दुनिया की सब तरह की चीजों की सृष्टि सिद्ध कर दी है । जिन्हें विस्तार से बताना हो वे जैन-दर्शन का अध्ययन करें । हमें विश्वास है कि जैन-दर्शन के अध्ययन के बाद ईश्वर के वर्तुल्य पर अगर किसी की पडा रह जाय तो हम यही कहेंगे कि जैन-दर्शन को वह नहीं समझ पाया है और न वह उसके घने उत्तर पाया ।

आज के लिये इस दर्शन का अध्ययन बड़े काम का साधित हो सकता है ।

अनेकान्तवाद

(ली० हीराकुमारी, व्याकरण सांख्य वैदान्त तीर्थ)

हमारे सामने अनेक वस्तुएँ जाती-जाती रहती हैं। हम अपने प्रयोजनानुसार उनका व्यवहार करते रहते हैं। पर बाह्य ही सोचते होंगे कि किस समय वे हमें बिखलाई पड़ती हैं, नहीं क्या उनका भौतिक रूप है या और कुछ ? पर जब हम वस्तुओं के स्वरूप के बारे में सोचना तथा विस्लेषण करना आरम्भ करते हैं, तब हम दर्शन के क्षेत्र में पहुँच जाते हैं।

दर्शन का अर्थ है चिन्तन। मनन अथवा अनुसंधान के आधार पर परिवृत्तमान वस्तु के भौतिक स्वरूप का अन्वेषण। इसके अर्थशास्त्रिक शास्त्र को दर्शनशास्त्र कहा जाता है।

जब हमें जो वस्तु प्राप्त उपलब्ध है, वह हमारी चर्चों के अथवा चिन्तन-मनन तथा अनुसंधानों का फल है। अनेक विविध व्यक्तियों ने इसके पीछे अपना जीवन अर्पण कर दिया था। तब उसके फलस्वरूप उन्होंने अपने-अपने अनुसंधानों के आधार पर इस परिवृत्तमान वस्तु की व्याख्या की है। उन अनेक व्यक्तियों की अपनी-अपनी परिस्थितियाँ थी। उनकी व्याख्या करने की प्रभावशाली भी अलग-अलग थी। उन व्याख्याओं पर काकागट वेश्यत प्रभाव भी पड़ा हो तो कोई आश्चर्य नहीं। सबसे अधिक तो उन व्याख्याओं में अपनी-अपनी परम्परागत धार्मिक परिभाषाओं का प्रभाव था। इसके फलस्वरूप विविध विविध व्यक्तियों की व्याख्याएँ भिन्न-भिन्न दर्शनों के नाम से अभिहित हुईं।

उन सब दर्शनों में आपस में मेघ बिखलाई देने पर भी हम उन्हें दो भागों में विभक्त कर सकते हैं। एक तो एकान्तवाद, दूसरा अनैकान्तवाद। एकान्तवाद में एक पक्ष एकमात्र कूटस्थ नित्य की ही सत्य मानता है। उनका कहना है कि एक ही वस्तु कभी एक रूप में प्रतीत होती है तो कभी वह दूसरे रूप से प्रतीत होती है। तब भिन्न-भिन्न रूप से प्रतीत होनेवाली वस्तु का कौन-सा स्वरूप सत्य होना चाहिए। वस्तु का स्वरूप एक ही होना चाहिए न कि दो। इसलिए वस्तु के स्वरूप के सत्यत्व में जब विचार या विस्लेषण किया जाता है तो उसके सब अर्थ मिथ्या-प्रतिभास होने कहे जाते हैं। उन्हें मुक्तियों से उन्नीस अथवा अनुसंधान से इन सब मिथ्या अर्थों के आधार रूप से एक ऐसे उत्पन्न का भाग होता है जो कि नित्य है। कूटस्थ है अर्थात् उसमें कोई पुनः नहीं। अर्थ नहीं। न उसमें किसी प्रकार का विकार उत्पन्न होता है और न कभी वह किसी रूप में परिवर्तन करता है। उस कूटस्थ नित्य सत्य के आधार पर अनेक मिथ्या प्रतिभासित होता है।

दूसरा पक्ष कार्यकारण भाव को मानकर भी उन दोनों कार्यकारण भावों में अनुस्यूत रहे, ऐसा कोई नित्य उत्पन्न नहीं मानता। उनका कहना है कि कार्य और कारण दोनों ही अनित्य हैं, कारण से कार्य जब उत्पन्न होता है तभी कारण का विरत्यन विनाश हो जाता है। वर्तमान कार्य आगामी कार्य का कारण बनकर कार्य उत्पन्न करके स्वयं विनाश हो जाता है। इस तरह कार्यकारण की सत्यता चकती रहती है। कार्यकारण भाव को आपस में सम्बन्धित करने के लिये एक नित्य सत्य मानने की कोई आवश्यकता दिखलाई नहीं पड़ती।

अनेकान्तवादी की ये दोनों मत अनीष्ट नहीं हैं। वृत्तमान वस्तु के मूक में जो भौतिक उत्पन्न है, उसे वह न वदत्त नित्य मानता है और न कारण का विरत्यन विनाश ही मानता है। उनका कहना है कि जो भी वस्तु या द्रव्य हमें दिखाई पड़ती है, उसमें माना गुणों का बोध होता है। उसमें भावतत्त्व-अभावात्मक दोनों अर्थों की प्रतीति होती है। विविध परिस्थितियों में एक वस्तु या द्रव्य विविध रूप से भासित होता है, तब जब सब अर्थों को मिथ्या नैवे कहा जा सकता है। अनुसंधान अथवा प्रत्यक्ष प्रमाण को अनुमान प्रमाण से अन्त ही तो कहा गया है।

नामधारण की अनित्यता के बारे में भी यही मुक्ति है। कारण ही नाम रूप में परिणत होता है। नाम में कारण की सत्ता विद्यमान रहती है। अर्थात् विरत्यन विनाश उपलब्धि में नहीं जाता। एक बटकर कार्य को देखते हैं। इस विषय की प्रतीति हो जाती है। मृत्तिका रूप कारण से बट-नामों उत्पन्न होता है और उसमें मृत्तिका की सत्ता विद्यमान रहती है। न कि मृत्तिका का विरत्यन विनाश हो जाता है। इसलिये अनेकान्तवादी दर्शन दुष्ट-श्रेय से और सत्यसत्ता से द्रव्य का विरत्यन

कहता है। वह एक ही धर्म में नित्यानित्यात्मक मोक्षमोक्षार्थक अनेक धर्मों का अस्तित्व स्वीकार करता है। एक ही प्रकृति में आपस में वैपरीत्य को केकर भी उत्पन्न करनेवाला अवाधित रूप से रह सकता है। एक ही आत्मा में भान सुख दुःख गुण सहासस्मित हैं। जिसका विभाग न हो सके ऐसे अतिपूज्य पुण्यक परमात्मा में रूप रस गन्ध स्पृश आदि गुणों का रहना भी सम्भव है। अनेकान्तवादी को इसमें किसी तरह का विरोध प्रतीत नहीं होता।

अनेकान्तवाद में और-और पक्ष होने पर भी वो पक्ष ही प्रधान है। एकसाध्य-योगदर्शन दूसरा धेनुदर्शन। इसमें धेनु दर्शन अपने को अनेकान्त के नाम से परिचय प्रदान करने में वीर्य अनुभव करता है। ये दोनों दर्शन अपनी-अपनी परिभाषाओं के द्वारा और अपने-अपने विचार वैधर्म्य से अनेकान्तवाद को स्थापित करते हैं।

साध्यदर्शन मूल में दो तत्वों को स्वीकार करता है। एक पुरुष तत्त्व दूसरा प्रकृति तत्त्व। उसके मत से पुरुष बहु है और कटस्थ नित्य है। उसमें न कोई गुण है न धर्म है। न उसमें कभी किसी तरह का विकार उत्पन्न होता है। प्रकृति ठीक पुरुष तत्त्व के विपरीत रूप है। वह नित्य होकर भी परिणामन करती रहती है। वह दृश्यमान अगत इस प्रकृति का परम्परगत परिणामन नित्य कार्य है। अति सूक्ष्म प्रकृति तत्त्व एक परिणाम से दूसरे, दूसरे से तीसरे इस तरह परिणामों को प्राप्त करता हुआ स्वल्प रूप में परिणत होता है। यह परिणामन धर्म अज्ञान और अवस्था इन तीनों परिणामों के द्वारा होता है। धर्मों रूप प्रकृति से उसके धर्म का एकान्त भेद बतलाना संभव नहीं। धर्म का वर्तमान समय में जो रूप अभिव्यक्त है उसका स्थापन करके स्वीय सत्ता में रह हुए दूसरे रूप को वारण करता धर्म परिणाम है। यह धर्म परिणाम धर्मों के स्वल्प के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, इसलिये कार्य और कारण में भेद भी है और अवयव भी। यदि भव नहीं माना अथ तो धर्मों का नाम धर्मों में स्थापित होना अर्थहीन है। एक ही वस्तु अनांतर ग्रहण करती है इसलिये अवयव भी है।

धर्म का भी परिणामन होता है उस परिणामन को अल्प परिणाम कहा जाता है। अल्प परिणाम का अर्थ है अतीत अनागत और वर्तमान रूप परिणामन। धर्मों में रहे हुए धर्म का अतीत अनागत वर्तमान रूप में परिणामन होता है, इत्य रूप धर्मों का नहीं। वर्तमान समय में धर्मों का जो स्वल्प अभिवर्तित है, वह काळान्तर में विरक्त होकर अतीत का विषय बन जाता है और अनागत रूप में जो धर्म धर्मों की सत्ता में छिपा हुआ था उसका आविर्भाव होता है। इसी तरह धर्म समूह धीनो काष्ठों को स्पर्श करता हुआ परिणामन करता रहता है। धर्मों इन तीनों कार्यों के धर्मों में विद्यमान रहकर नित्य चञ्चलता है।

अल्प परिणाम का परिणामन अवस्था परिणाम कहलाता है। नवम-पुराणापन ही अवस्था परिणाम है। मूर्त्तिस्थ से कट कर कार्य रूप से आविर्भाव होता है, तब नया कट कहलाता है और बिन प्रति-बिम्ब वह पुराणेपन की तरह बढ़ता हुआ पुराणेपन में परिणामन करता है। इस तरह अतीत कार्य सुदूर अतीत के रूप में सुदूर अनागत कार्य निश्च अनागत के रूप में परिणत होता रहता है।

साध्य-योगदर्शन ने इस प्रकार के तीन परिणामों के द्वारा इस परिकल्पमान अपत की व्याख्या की है। इस तरह अनन्त काल से कार्यकारण का निरवच्छिन्न प्रवाह चलता जाता है—एक का अथ अपर की उत्पत्ति होती रहती है, पर कारण की सत्ता से उसकी कोई निम्न सत्ता नहीं है।

धेनु-दर्शन भी धेनुतत्त्व और अक्षुतत्त्व दोनों तत्वों को स्वीकार करता है। अक्षुतत्त्व को तो वह उत्पाद-व्यय और प्रोत्थात्मक रूप से प्रतिपादित करता ही है, धेनुतत्त्व को भी उत्पाद-व्यय प्रोत्थात्मक मानता है। उत्पाद-व्यय प्रोत्थ धद्य से एक ही वस्तु के दो स्वल्प भागित होते हैं—एक विनाशी दूसरा अविनाशी। उत्पाद-व्यय धद्य वस्तु के विनाशी स्वल्प को बतलाता है और प्रोत्थ धद्य उसके अविनाशी स्वल्प को।

धेनु परिणामा में धर्मों को प्रोत्थ और उत्पाद-व्ययधीन धर्मों को पर्याय कहा गया है। धर्म अथवा पर्याय को उत्पन्न करने की जो शक्ति है, वह गुण नाम से परिचित है। गुण और पर्याय या आकार प्रोत्थ है। प्रोत्थ परिणामी है अथ वह अपनी-अपनी विभिन्न शक्तियों द्वारा विभिन्न पर्यायों को उत्पन्न करता हुआ परिणामन करता रहता है। धेनु-दर्शन के अनुसार एक प्रोत्थ अनन्त शक्ति या गुणों का आकार है। धेनु-दर्शन के अनुसार उस गुण समूह को पूर्ण प्रोत्थ से पूर्ण करने अक्षम्य है। एक प्रोत्थ में रहे हुए गुणों को भी गुणांतर से पूर्ण करना शक्य नहीं है। प्रोत्थ जब अपनी विभिन्न शक्तियों द्वारा विभिन्न पर्यायों के रूप में परिणामन करता है, धर्मों गुण से गुणांतर का वह अवलम्ब होता है। प्रोत्थ से पर्याय या अद्विक्तताई पड़ता है। इस

किन्ने एक दृष्टि से ब्रह्म गुण और पर्याय में भेद भी है। ब्रह्म स्वयं ही परिणमन करता है, इसलिए एक दृष्टि से वे तीनों ब्रह्म भी हैं। परन्ति उत्पन्न और विनष्ट होता रहता है, पर ब्रह्म और पुन अपने स्वस्व का त्याग न करते हुए पर्यायों से पर्यायान्तर में परिणमित होते रहते हैं। सांख्यदर्शन के कार्य की तरह पर्याय भी तीनों काशों के प्रवाह में बहता हुआ बल जाता है। न इसका आदि है न अन्त ही। इसमें एक विशेषता यह है कि एक ब्रह्म में अनन्त गुणों का पर्याय एक समय में वर्तमान रह सकता है पर एक गुण के दो पर्यायों का एक समय में रहना सम्भव नहीं। एक गुण दूसरे गुण में विलीन नहीं होता। जैन-दर्शन के अनुसार चेतन स्वस्व वारता बढावस्था में हो या मुक्ततावस्था में दोनों अवस्थाओं में अपने चेतनस्वस्व को नित्य रखते हुए गुणों के द्वारा परिणमन करता रहता है।

ज्ञान उत्कामुप्यगुण है। आत्मा की बढावस्था में उसका ज्ञान गुण पूर्ण विकसित नहीं रहता है पर कम-बेशी रूप से वस्तु का स्वस्व उसके ज्ञान में भासित होता ही है। ज्ञानमें एक के बाद एक वस्तु का भासित होना उसका पर्याय है। ज्ञानगुण के द्वारा एक के बाद एक पर्याय उत्पन्न होता है। चेतनस्वस्व आत्मा उसके साध-साध अपनी सत्ता को रखते हुए परिणमन करता रहता है। यदि वह परिणामी नहीं होता तो विषय से विषयान्तर को ग्रहण नहीं कर सकता। आत्मा की मुक्ततावस्था में उसकी ज्ञान शक्ति अकुण्ठित या पूर्ण विकसित हो जाती है। उसमें वस्तु का सम्पूर्ण स्वस्व भासित होता है।

जैन-दर्शन के अनुसार इस परिदृश्यमान रूप रख गण्य स्वर्ण और सम्बन्धमय अगत का मूल कारण पुद्गल परमाणु है। ये अति सूक्ष्म अनन्तान्त पुद्गल परमाणु आपस में चिखते बिखरते रहते हैं। कभी आपस में मिलकर वे सूक्ष्म रूप में परिणत होते हैं। कभी बिखर कर सूक्ष्म रूप धारण करते हैं। कभी सूक्ष्म रूप से बिखरते-बिखरते अधिमात्र्य ऐसे पुद्गल परमाणु के रूप में परिणमन कर लेते हैं। प्रत्येक पुद्गल परमाणु में रूप रख गण्य स्वर्ण आदि नागो गुणों का अस्तित्व है। वह उन शक्तियों द्वारा एक रूप से दूसरे रूप में एक स्वर्ण से दूसरे स्वर्ण में इस तरह परिणमन करता रहता है। परमाणु परिणत करता हुआ भी ब्रह्म रूप से मिल रहता है। उसकी रूप शक्ति रख शक्ति आदि भी मूल पीत आदि रसान्तर में अनुवे-मिडे आदि रसान्तर परिणत होती हुई भी शक्ति रूप से मिल रहती है—पर्याय रूप से उत्पन्न और विनष्ट होती रहती है। ज्ञान रूप से परिणमन करते हुए भी प्रत्येक परमाणु अपने स्वस्व का त्याग नहीं करता न गुण मुक्तान्तर में परिणमन करता है।

जैन-दर्शन इस तरह उत्पाद-व्यय प्रीम्यात्मक रूप से वस्तुओं का विस्लेषण करता हुआ मिथ्यानिवृत्त्यत्मक मोक्षमार्ग, भावान्तात्मक आदि आपात प्रतीयमान विच्छेद नैतिक रूप से वस्तु के स्वस्व को अनुभव करता है। दृष्टिमेव है वस्तु में अनकल्पता की प्रतीति होती है। यही इसका अनेकान्तबाह है। सांख्य-योगदर्शन भी इस रूप से अनेकान्तवादी या परिणामवादी है। एक (जैन) परिदृश्यमान अवयव का मूल कारण अनन्तान्त परमाणुओं की साक्षता है। इससे (सांख्य-योग) एक प्रकृति को।

जैन परम्परा में योग

(मुनी श्री नथमलजी)

सत्य क्या है ? यह प्रश्न जितना छोटा है, उतना ही गूढ़ है। ज्ञान-विज्ञान की विभिन्न शाखाओं द्वारा सत्य-दर्शन के अनवरत प्रयत्न हुए हैं। पर उसकी अनुपलब्धि आज भी उपलब्धि से अधिक है। सत्य का अनुद्घाटित अस जो दूसरों बना है, वह अनेक व्यक्तियों की समझना उत्पन्न कर देता है। इसका जाति मध्य और अन्त नहीं है। आत्मा है या नहीं ? पूर्वजन्म और पुनर्जन्म है या नहीं ? बन्धन और मुक्ति है या नहीं ? ये प्रश्न हजारों वर्षों पूर्व^१ जैसे थे वैसे ही आज हैं। यह बहुस्य की चर्चा है। दूसरों की है, पौरुषात्मिक जगत् की है, यह भी पूर्ण ज्ञात नहीं है। एक परमाणु के अनन्त स्क्व है। संसार और मोक्ष के द्वारा उनके अनन्त पर्याय होते हैं। संयोग-वियोग के द्वारा उनमें अनन्त शक्तियाँ उत्पन्न होती हैं। अनुपम ज्ञानी कुछक पर्वतों व शक्तियों को जान पाता है। वेध-काष्ठ की छुरी में ज्ञात शक्तियाँ विस्फुट के गहरे सत में चली जाती हैं और अज्ञात शक्तियाँ ज्ञात बन जाती हैं। सत्य शोध का उपक्रम सतत गतिशील रहता है। नहीं कहा जा सकता—सत्य की शोध नहीं हुई और यह भी नहीं कहा जा सकता कि सत्य की शोध पूर्ण हो गई। भगवान् महावीर न कहा—जो एक को जान लेता है वह सबको जान लेता है। जो सबको जानता है वही एक को जानता है।^२ उपनिषद् की भाषा में जो आत्मा को जान लेता है, उसके लिए सर्वज्ञात हो जाता है।^३

यह समस्या यह है कि जो आत्मा बहुस्य है, अमूर्त है, वह कैसे जाना जाये ? भगवान् महावीर की भाषा में आत्मविद् यह है जिसे पञ्च रूप पञ्च रस और स्वर्ण मञ्जीरिणि ज्ञात होते हैं। आत्मोपलब्धि का साधन है चित्त-स्वैर्य। महर्षि श्वश्रु ने विषयवृत्ति प्रवृत्ति को चित्त-स्वैर्य का साधन कहा है।^४ इन्द्रियों के जो विषय हैं उन्हें सब छोड़ जाने से ही पर ज्ञान की भाषा में ज्ञान का वर्ण होता है, (जय का) ज्ञान और (हेय का) परित्याग। विषयी भी वस्तु का उत्पादन या त्याग सभी हो सकता है, जब उसका स्वस्व मञ्जीरिणि जान लिया जाए। यधु का विषय रूप है। रूप कैसे देख पता है ? उसका भव क्या है ? रूप का स्थान कहाँ है ? प्रकाश कहाँ से जाता है ? कैसे जाता है ? आदि प्रश्नों पर विचार करते-करते चित्त स्थिर होता है, तब चित्त-वृत्ति रूप-विषय जाती कहावती है। इसी प्रकार अन्य इन्द्रियों के विषयों में भी चित्त को स्थिर किया जाता है। इस अन्मास से इन्द्रियों के विषयों का सूक्ष्म ज्ञान ज्ञान प्राप्त होता है। दर्शन के आचरण भी होते हैं—अन्धकार में देखने व दूर ध्वज आदि की शक्तियाँ विकसित होती हैं।

यूक्त—प्रश्न है शक्तियों का ज्ञात क्या है ? इसका समाधान पान के किमि मात्सीय मुनिया ने एक की जेखा यथा और बहिर दर्शन की जेखा अन्तरदर्शन को अधिक गहन किया। तर्क और बहिर दर्शन जहाँ समाप्त होते हैं, वहाँ अन्तरदर्शन का प्रारंभ होता है। वहाँ सरीर बाजी और मन की प्रवृत्तियाँ चलती हैं, वहाँ अन्तरदर्शन प्रवृत्त होता है। वहाँ इन्द्रियाँ बचन बसने विषयी से विरक्त होती हैं वहाँ अन्तरदर्शन प्रमुखित होता है। यह अन्तरदर्शन ही सत्य की उपलब्धि का साधन है। जिन्हें यह ज्ञात हुआ उनकी भाषा में सत्य है आत्मा।

उत्पत्ति की परिधि में इस विषय में जो है, वह सब सत्य है। असत्य नहीं है जो नहीं है। सद् या अस्तित्व की

१—जो जानने पर छोड़, अस्ति वा नास्ति वा पुत्री—उत्तराध्याय ५।६। ये भं प्रेते विचित्रिया मनुष्ये अस्तीत्येकं मायमस्तीति त्रैके एतद् विद्यामनुषिष्ठव्याहं ज्ञानमेष वस्तुतीयम्। (कटोपनिषद्)

२—जे एवं जानने, से सर्वं जानने। जे सर्वं जानने, से एवं जानने।

३—आत्मनि विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति—बृहदारण्यक २।५।६

४—अस्तिमे सद्वा य कथा य रता य गंधा य ध्वजा य अमिसमद्रागधा भवति से आचर्य—आचार्य १।१।१

५—विषयवृत्ति का प्रवृत्तिरूपमा मल-स्थिति निबन्धनी—पार्वतस योग-दर्शन १।१५.

उपकम्भि का जो साधन है वह भी सत्य है। स्वल्प की दृष्टि से आत्मा सत्य है। उसकी उपकम्भि का जो साधन है वह भी सत्य है। पञ्चार्थोपकम्भि का साधन ज्ञान और आश्रयोपकम्भि का साधन धर्म है। जैन आचार्य इसे मोक्ष-मार्ग, पञ्चविंशोप और मोक्षार्थार्थ विमुक्ति मार्ग कहते हैं। शास्त्रार्थ में तीनों कुछ भिन्न हैं। फलितार्थ में अभिन्न। चित्त-वृत्तियों की एकाग्रता के बिना न मोक्ष मार्ग उपलब्ध है, न आत्मधीनता ही होती है और न विमुक्ति मार्ग मिलता है। चित्त एकाग्र बनना है तभी तो सब बनते हैं। पञ्चविंश की भाषा में चित्त-वृत्तियों का निरोध होता है वह योग है^१। जैनों की भाषा में छरीर, शारी और मन की प्रवृत्तियों का जो पूर्ण निरोध है सर्व संवर है, वह योग है।^२

योग शास्त्र —

शास्त्र वह होता है, जो साधन करे और जिसमें ज्ञान-वृत्ति हो।^३ योग छरीर, शारी और मन पर साधन करता है तथा वह आत्मा को विचारणीय तत्त्व से ज्ञान देता है, इसलिये वह शास्त्र है। शास्त्रों की परंपरा में जैसे पञ्चविंश ने योग-सर्व निष्ठा जैसे जैन परम्परा में समास्त्विति ने मोक्षमार्ग निष्ठा। योग शब्द जैन आचार्यों में व्यवहृत है—समाधि-योग, ध्यान-योग भावना-योग आदि शब्द अनेक बार प्रयुक्त हुए हैं। उत्तरवर्ती जैन आचार्यों ने समाधितंत्र ध्यानसूक्त सुधारत आदि अनेक ग्रन्थ लिखे हैं। किन्तु योग शब्द को प्रधान मानकर लिखने वालों में आचार्य हरिप्रसाद हेमचन्द्र और बभौविजयजी हैं। हरिप्रसाद के प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं—योगवैशिक्षिका योगविस्तु, योगवृष्टि समुच्चय और योगसूक्त।

हेमचन्द्र का योग-शास्त्र सुन्दर कृति है। बभौविजयजी ने पञ्चविंश योग-सर्वान की जैन दृष्टि से परीक्षा की है और वे योगवैशिक्षिका आदि के व्याख्याकार भी हैं। आचार्य धूमचन्द्र का ज्ञानार्थ योग शब्द परक नहीं है पर उसकी पद्धति योग-शास्त्र की है। नागसेन का तत्त्वानुशासन और धूमपाद का समाधितन्त्र न इष्टोपदेश इसी कोटि के ग्रन्थ हैं।

योग की व्याख्या—उमास्त्विति ने सम्यक्सर्वज्ञ सम्यकज्ञान और सम्यक्चरित्र को मोक्ष मार्ग कहा है। उन्हीं की भाषा में हेमचन्द्र ने योग कहा है।^४ हरिप्रसाद सूत्र के अभिमत में धर्म-मात्र योग है। योग वह है जो मोक्ष से योग-सर्वज्ञ कहे। धर्म मोक्ष का साधन है, इसलिये धर्म का चित्तना परिशुद्ध व्यापार है वह सब योग है।^५ यह निरूपण दृष्टि से है। किन्तु ध्यानहार दृष्टि या तांत्रिक संकेत के अनुसार योग-स्थान आसन आदि एकाग्रता के विषय प्रयोग को कहा जाता है। हरिप्रसाद सूत्र ने योग के ५ प्रकार बतलाये हैं।

१ स्थान—आश्रितसर्व पर्यंक पचासन आदि आसन।

२ ऊर्म-वर्म—शब्द का उच्चारण मंत्र जप आदि

३ बर्च—नेत्र आदि का आध्यात्म

४ आत्मन्यन—कभी इत्य में मन को केन्द्रित करना।

५ दृष्टि—निपास्य या निर्विकल्प-विम्यात्र समाधि रूप।

इनमें से प्रथम दो प्रकारों को कर्मयोग और छेप तीन प्रकारों को ज्ञान-योग कहा है। पञ्चविंश के अनुसार योग है—

१—योगवैशिक्षवृत्ति निरोध—योगवर्धन १।२।

२—उत्तराध्यायन २९।

३—साधन सामर्थ्येन पुं, संज्ञाया अनेन ज्ञानवशेन मुक्तं यत्तच्छास्त्रम्—प्रथमपटिः १८८।

४—सम्यक्सर्वज्ञज्ञानवैशिक्षाभि मोक्षमार्ग—तत्त्वार्थशूत्र १।१।१।

५—मोक्षोपायो योगो ज्ञान-यत्नात्-चरणात्मक—अभिमत विम्यात्राभि —१।१७७।

१—योग विधिः १ व्याख्या।

७—द्वानुप्रचार्यजन—दृष्टिर्वा तं तस्मि पंचहा एतौ—योगवैशिक्षिका २।

८—दुर्गमित्त कर्मजोयो तद्वा तिर्य नाभजोयो उ—योगवैशिक्षिका २।

९—ममभियमासनप्राप्तायाधप्रत्याहरणारक्षाम्भानसमाधयोऽर्थाभि—योगवर्धन २।२९।

1. What is the main purpose of this course?
The main purpose of this course is to provide students with a comprehensive understanding of the course content and to develop their skills in the subject.

2. What are the learning objectives of this course?

Learning objectives are the specific skills and knowledge that students are expected to acquire during the course.

Learning objectives are the specific skills and knowledge that students are expected to acquire during the course.

3. What are the key topics covered in this course?

Key topics are the main areas of study that are covered in the course.

Key topics are the main areas of study that are covered in the course.

4. What are the assessment methods used in this course?

Assessment methods are the ways in which student learning is evaluated.

Assessment methods are the ways in which student learning is evaluated.

Assessment methods are the ways in which student learning is evaluated.

5. What are the resources available for this course?

Resources are the materials and tools that are used to support learning.

Resources are the materials and tools that are used to support learning.

Resources are the materials and tools that are used to support learning.

Resources are the materials and tools that are used to support learning.

Resources are the materials and tools that are used to support learning.

Resources are the materials and tools that are used to support learning.

Resources are the materials and tools that are used to support learning.

Resources are the materials and tools that are used to support learning.

Resources are the materials and tools that are used to support learning.

6. What are the expectations for students in this course?

Expectations are the standards and requirements that students are expected to meet.

Expectations are the standards and requirements that students are expected to meet.

7. What are the requirements for this course?

Requirements are the conditions that must be met for a student to be eligible for the course.

Requirements are the conditions that must be met for a student to be eligible for the course.

Requirements are the conditions that must be met for a student to be eligible for the course.

Requirements are the conditions that must be met for a student to be eligible for the course.

Requirements are the conditions that must be met for a student to be eligible for the course.

Requirements are the conditions that must be met for a student to be eligible for the course.

Requirements are the conditions that must be met for a student to be eligible for the course.

Requirements are the conditions that must be met for a student to be eligible for the course.

Requirements are the conditions that must be met for a student to be eligible for the course.

Requirements are the conditions that must be met for a student to be eligible for the course.

Requirements are the conditions that must be met for a student to be eligible for the course.

विशेष प्रत्येक मनुष्य के लिये आवश्यक है। योगी के लिये उसकी और अधिक अपेक्षा है। जो व्यक्ति काम-लोक माया स्वात्म-हित या पथ्य मरिष्ट कष्ट और अपने पावन बन्ध को देखकर मोहन करता है उसे जीवन् से क्या? जीवन् उसे भेदी होती है जो अहित और अहित साधने। यह स्वात्म्य वृष्टि है। योगसाधना में छटीर की अपेक्षा मन को प्रशान्तता दी गई है। मार्गिक स्वात्म्य के लिये मोहन पर विचारा विचार किया गया है। उतना ही मोहन न करण पर किया है। जैनपर योग-शास्त्री इस विषय में जिन मत रखते हैं। बोरण ने योगी के लिये उपवास का विशेष किया है।^१

उन्होंने सिद्धा है कि योगी कठिन और बासी मोहन न करे बीताचार्यो न साधन के लिये शीर्ष तप का विधान किया है। मनवान् महावीर दीर्घ तपस्वी थे। उन्होंने दीर्घ तप किया जो उपवास से छेकर छ मास तक के उपवास लिये। शीर्षकर्म उपवास से रासायनिक परिवर्तन होता है। सकल्प-छिद्यि यह्य सुखम होती है, यह तपण उन्हें प्राप्त था। उपवास का बर्ण बाह्य त्याग ही नहीं है। उसका बर्ण है विषय और विकार के त्याग की समुक्त आराधना। गीता के अनुसार—“निग्रहो अस्ति विषयो से निवृत्ति पा सेवा है। उससे रस नहीं छूटता किन्तु रस-रहित परमतरण का साक्षात् पा यह रस से भी मुक्त हो जाता है।” उपवास का प्रयोग छटीर-शोषण नहीं किन्तु कल्पपूर्ति है। छटीर का शोषण होना उसका प्रासनिक परिणाम है। महात्मा बुद्ध ने अपने स्वयं की पूर्ति के लिये संकल्प किया—“इस साधन पर बैठे-बैठे मेरा छटीर मझे कुछ आए, पदवी, इन्द्र और मांस मझे विनष्ट हो जाएँ, किन्तु सुखकर्म बोधि को प्राप्त लिये बिना यह छटीर इस साधन से विचलित नहीं होगा।” मनवान् महावीर ने संकल्प किया कि मैं सब प्रकार के कष्टों को सब तक सहन करूँगा जब तक केवल ज्ञान की उपलब्धि न हो जाए। संकल्प की पूर्ति के लिये उपवास छटीर-शोषण या विषय-वर्जन आवश्यक है। प्राणायाम के साथ उपवास का सम्बन्ध कम है। उपवास का विशेष भी प्राणायाम के प्रकरण में किया गया है और उसके आरम्भ में हूँ-भी तथा दो बार मोहन करण का विधान किया गया है।

जैन आचार्य प्राणायाम की महत्त्व नहीं देते। उनके अभिमत में यह चित्त-निरोध और इन्द्रिय-विषय का निश्चित उत्पन्न नहीं है। जैन प्रक्रिया के अनुसार विनाशोप-ग्रन्थ का रक्षण और अंतर भाव में स्थिर होता कुम्भक है। चित्त की एकता के लिए यही प्राणायाम है। योग वाचिष्ठ में कूट से चित्त की विषय को अनुवासेय माना गया है। ज्ञानोपरी या विद्याद्वार के विषय में सब योगदर्शन एक मत हैं।^२ रस-परिणाम का बर्ण है विकृति बढ़ाने वाले रसों का वर्जन या अस्वाद-वृत्ति। योग साधना और स्वाद वृत्ति में उतना ही विरोध है, जितना विरोध अहिंसा और मय में है। साधक नित्य रसों का सेवन न करे

१ काम क्षेत्र माया स्वात्म्य ग्रन्थ बुद्ध साधन स्वकम् ज्ञात्वा यो मयवहारं युक्तेति किं तेनैव स्वस्म-प्रसमर्तते ११७

२ प्रातस्तनोपवासविधि कामकलेष विधि विना। एकाहार्थ निग्रहार्थ, यासति च न कायम्—बोरण सहित ५१३।

३ कठिन वृष्टि पूरि उत्पन्न पुरुषिष्ठ तथा अविशीर्यं चाति शोभ भव्यं योगी विनोदयत्—बोरण सहित ५१९।

४ आवश्यक निवृत्ति पत्र २९९-३।

५ विषया विनिर्बन्धे निग्रहात्म्य देखिए।

रसवत् रसोप्यस्य परे वृष्ट्या निवर्तये—गीता २५९।

६ इहात्मन सुषुप्त्यु में छटीर त्यागस्वियार्थ प्रक्रमण यातु। शक्तिप्यति-बुद्धचरित अत्राप्य बोधि बहुमत्स दुर्लभा नैवासात् कामविषु।

७ एवं विधि विधानेन प्राणायाम समाचरेत्। आरभ्ये प्रथमं क्षुपति, क्षीराज्यं नित्यं मोहनम्। मय्याहो येन सावाग्ने मोहनत्रयमाचरेत्—बोरण सहित ५११।

८ न च प्राणायामादि बुद्धयोग्यामासविषयविरोधे परमेष्ठिन्य कये च निश्चित उपायोपि ‘अद्यत् न निर्वमर’—आय नि निवृत्ति ह्ययाद्यागमेन योग मयापान विवृणत्वेन बहुलं तस्य निषिद्धित्वात्—प्रातर्ब्रह्म योगपर्यय—योगविनयश्री

९—मिथाने अरावैनामिक ८।

मिनाहार विना यस्तु, योगारभ तु कारयत्।

माना रोपो भवेत्तस्य निषिद्धं योगो न सिधति—बोरण सहित ५१९।

मनोऽबाह्यं करोति, उसमें बाधक नहीं हो उसकी स्मृति न करे, उसमें मति का विमोह न करे ।^१

कायक्लेश—कायक्लेश के चार प्रकार हैं—^२

१ आसन—

२ आश्रयण—सूर्य की किरणों का ताप सेना शीत को सहन करना—निर्वस्व रहना ।

३ विभूषण—वस्त्र

४ परिश्रम—शरीर की शक्ति-शक्ति का बचन । आसन दो प्रकार के होते हैं—शरीरासन और ध्यानासन । सर्वप्रथम आसन को 'स्थिर सुख' कहा है ।^३ ध्यानासन के लिये दो अपेक्षाएँ हैं—(१) शरीर स्थिर रहे और (२) सुखपूर्वक बैठे जा सके । योग परम्परा में वीरासन आदि कठोर और पद्मासन आदि सुखासन—इन दोनों को सुखासन कहा गया है ।

इन दोनों का ध्यान के लिये प्रयोग होता था । आश्रयण में निम्नलिखित आसनों का विशेष उल्लेख मिलता है ।^४

१ स्थान स्थिति—(कायेहसर्ग)—दोनों मुखाङ्गों को कैलाश पर्वत की दोनों पर्वतों को परस्पर मिला या मिलित ।

मिलना बन्दर रख सरस कहा रचना ।

२—स्थान—स्थिर, शान्त बैठना ।

३ कङ्कडू—पैर और पुट दोनों भूमि से ऊपर रहें बैठे बैठना । वेदसंहिता के अनुसार—अङ्गुली को भूमि पर टिका पृथ्वी को ऊपर को और उठे उन पर बूझा रख बैठना ।^५

४ पद्मासन—बायी ओर पर बायी पैर और दायी ओर पर दायी पैर रखकर हृदयस्थान को एक दूसरे पर रख नामि के नीचे रखना ।

५ वीरासन—बायी पैर बाईं हाथ पर दायी पैर दायीं हाथ पर रखना दोनों हाथों को नामि के पास रखना । ब्रह्मा सिंहासन पर बैठ पैर नीचे भूमि पर टिका रखें और सिंहासन निकाल किया जाए, वह आसन (ब्रह्मा) एक पैर से दोनों अङ्गुली को दबा दूसरे पैर को दूसरी ओर पर रख सरस भाव से बैठना ।

६ बोधोद्विगता—नाभ के दुहने जैसी स्थिति में बैठना ।

७ पर्यायन—दोनों ओरों के बोधोद्विगता को पैरों पर टिका दोनों हाथों को नामि के सामने रख बोधोद्विगता रख बैठना ।

इनमें से पद्मासन आदि आसन चित्त की स्थिरता के लिए हैं और वीरासन आदि शरीर की शक्ति के लिए ।

संकीर्णता—संकीर्णता के चार प्रकार हैं—

१ इन्द्रिय-संकीर्णता—इन्द्रियों के विषयों से बचना ।

२ कर्माय-संकीर्णता—योग नाम माया और जीम से बचना ।

३ मोक्ष-संकीर्णता—मन वाली और शरीर की प्रवृत्ति से बचना ।

४ विविक्तसमय-आसन—एकाग्र स्थान में सोना बैठना । संकीर्णता की आधिक्य दुःखना सर्वप्रथम के प्रत्याहार से होती है । योगी के लिए उपशान्त वृत्ति और स्थिरता आवश्यक होती है ।

इसके चतुर्ध प्रकार में योगी बड़ी रहे, इसका निर्देश है । साधक के लिये उपशान्त ध्यानासन और वृत्तमूल इन स्थानों में रहने का विधान है । उप के ये चतुर्ध प्रकार विषयों से बचने के साधन हैं । विकार भावना का आन्तरिक शोध है ।

१ प्रश्न व्याकरण संस्करण ५

२—औपपादिक उपोधिवाक्य

३—स्थिरसुखमासनम्, योगदर्शन २।४६

४—अर्थात् ४ १। २७

५. औपपादिक उपोधिवाक्य

६ अङ्गुलीयाम्बुजं मण्डपं बद्धं मूलं च ये गतौ । ततोपरि शुभं ध्याय्य विहोय मुखटासनम्—२।२७

७ औपपादिक उपोधिवाक्य

८. सुस्थानं सुप्रगते वा क्लृप्तमूले वा पद्मो—उत्तराध्यायन २

विषय आत्मा का बोध नहीं है वह विचार का निमित्त है। इसलिये उससे बचना आवश्यक होता है। निमित्तों से बचने के साधनों को बाह्य उप कष्टों का कारण नहीं है। प्रायश्चित्त आदि हैं आन्तरिक विकारों का दौषण होता है, इसलिये उन्हें आन्तरिक कहा गया है।

प्रायश्चित्त मूल के अनुष्म होता है। इससे साधना का पथ प्रशस्त होता है। विनय का अर्थ है—संयम या धृति के साधनों का अवलम्बन। उसके सात प्रकार हैं—

१ ज्ञान का विनय।

२ वर्तन-सम्यग्दृष्टि का विनय।

३ चारित्र्य का विनय।

४ मन-विनय—मन का प्रशस्त प्रयोग।

५ ब्रह्म-विनय—ब्रह्म का प्रशस्त प्रयोग।

६ काय-विनय—साधनाधीन से बचना बड़ा खड़ा बैठना खोना।

७ लोकोपचार-विनय—मूल की इच्छा का सम्मान करना उनका अनुयमन करना उनका कृतज्ञ रहना आदि।

वैद्यावृत्त—छात्र को छात्रोपयोग देना वैद्यावृत्त है।

स्वाध्याय—स्वाध्याय और ध्यान दोनों परमात्म-आत्म की अभिव्यक्ति के अन्वय साधन हैं। बोधी स्वाध्याय है चित्त ही ध्यान और ध्यान से चित्त ही स्वाध्याय करे। स्वाध्याय और ध्यान की सम्पदा से परम-आत्मा प्रकाशित होती है।^१

स्वाध्याय के पाँच प्रकार हैं—

१ भावना—प्रधाना २ प्रवृत्तना—ग्रहण करना ३ परिकर्तना—आदि किये हुए पाठ को दोहराना ४ अनुप्रेषा—चिन्तन ५ धर्म कथा—धर्मबोध धर्म-आर्ता।

धियु ने पूछा भति! स्वाध्याय का क्या फल है?

भगवान् ने कहा—स्वाध्याय से ज्ञानवर्धन होना होता है।^२

व्यास—स्वाध्याय के पक्षधर ध्यान का क्रम है। पतंजलि ने ध्यान का पूर्व उत्पन्न बारम्बार मन्त्रा है। इस उपयोग में बारम्बार मान का कोई उत्पन्न नहीं है। किन्तु जैन परम्परा में 'एकाग्र मनः सन्निवेशना' को है उसकी तुलना बारम्बार से होती है। एकाग्र का अर्थ है कोई एक आत्ममन्त्र। उसमें मन को स्थापित करना लगातार या बीच देना—एकाग्रमनः सन्निवेशना है।

धियु ने पूछा—भति! एकाग्रमनः सन्निवेशना का क्या फल है? भगवान् ने कहा—एकाग्रमनः सन्निवेशना का फल है चित्त-निरोध। यही ध्यान है। जो अन्वयसाय वह है, वह चित्त है और जो स्थिर है वह ध्यान है। ध्यान का पक्षधर रूप है चित्त-निरोध और दूसरा रूप है धृष्टि, बाणी और मन की प्रवृत्ति का पूर्ण निरोध।^३ साधना की दृष्टि से ध्यान के दो प्रकार हैं—(१) धर्म (२) सुख।

ये दोनों आत्मलब्धी हैं। सुख ध्यान पूर्वपर (विधिपूर्वक) मुनिपों के होता है। उससे पहले धर्म-ध्यान ही होता है।

उसके चार प्रकार हैं—

१ आत्म-विषय—आत्म के अनुसार सूक्ष्म पदार्थों का चिन्तन करना।

२ औपचारिक उपोधिचार।

३ स्वाध्याय—ध्यानमध्यास्तां ध्यानात् स्वाध्यायमामनेत्। ध्यान स्वाध्याय उपरत्या परमात्माप्रवापते—अना

४ सन्तापन भति जीवे कि जनेह?

सन्तापन भावावृत्तिभ्यं धर्मं जनेह—उत्तराध्यायन २१।१८।

५ एकाग्र मन सन्निवेशना ए न भति। जीवे कि जनेह?

एकाग्रमनः सन्निवेशना ए न भति। जीवे कि जनेह—उत्तराध्यायन २१।२५।

६ उपाधिविना योग विरोधी वा ध्यानम्—जैन सिद्धांत वीथिका।

७ स्वाध्याय २।१।२५०।

२ अपाय-विषय—हेम क्या है इसका चिन्तन करना ।

३ विपाक-विषय—हेम के परिणामों का चिन्तन करना ।

४ संस्थान-विषय—सोक या पशवों की बाह्यियों स्वस्वों का चिन्तन करना ।

आज्ञा अपाय विपाक और संस्थान ये त्रये हैं । जैसे स्मृत या सुख आत्मन पर चित्त एकाग्र किया जाता है । जैसे ही इन त्रय विषयों पर चित्त को एकाग्र किया जाता है । इनके चिन्तन से चित्त-निरोध होता है, चित्त की घुड़ि होती है, इसलिये इनका चिन्तन सर्व्व ध्यान कहलाता है ।

आज्ञा-विषय से बीतराग-साध की प्राप्ति होती है । अपाय-विषय से राग-द्वेष और मोह और उनसे उत्पन्न होने वाले दुःखों से मुक्ति मिलती है । विपाक-विषय से दुःख कैसे होता है ? क्या होता है ? किस प्रभृति का क्या परिणाम होता है ? इनकी जानकारी प्राप्त होती है । संस्थान-विषय से मन अनासक्त बनता है । चित्त की उत्पाद ध्यम और प्रवृत्ता जान ली जाती है, उसके विविध परिणाम-परिक्लेश जान लिए जाते हैं तब समुप्य का मन स्तब्ध, शुभा हस्य चौक आदि विकारों से विरक्त हो जाता है ।

अन्तःस्थान चित्त-निरोध या चित्त-विघुड़ि का प्राथमिक अग्राह है । शुद्ध ध्यान में यह अग्राह परिपक्व हो जाता है । मन सहज ही बंधक है । इसीसे अपने-अपने विषय को ग्रहण कर उसे प्रेरित करती हैं इसलिये उसकी बचकता और बाधनी है । वह समूचे चित्त की परिक्रमा करने लग जाता है । ध्यान का कार्य है उस भ्रमपथीक मन को राप विषयों से हटा किसी एक विषय पर स्थिर कर देना ।

ज्यों-ज्यों स्थिरता बढ़ती है, त्यों-त्यों मन सांत और निष्पक्ष हो जाता है । शुद्ध ध्यान के अन्तिम चरण में मन की प्रभृति का पूर्ण निरोध पूर्ण सबर या समाधि प्राप्त हो जाती है ।

शुद्ध ध्यान के चार प्रकार हैं—१ पुष्कल चित्तर्क—सविचारी २ एतल चित्तर्क—अविचारी ३ सूक्ष्म-विषय-अप्रतिपादी ४ समुच्छिन्न-विषय—अनिवृत्ति ।

पतञ्जलि ने समापत्ति के चार प्रकार बताए हैं—१ सविचर्या २ निवितर्का ३ सविचार ४ निविचार ।

जैन परम्परा के अनुसार चित्तर्क का अर्थ मृतावतन्त्री विवर्त है । विचार का अर्थ है परिवर्तन । पुनः पुनः पुनः के अनुसार किसी एक इन्द्रिय का आत्मन के ध्यान करता है, किन्तु उसके किसी एक परिणाम या पर्याय पर स्थिर नहीं रहता वह उससे विविध परिणामों पर विचरन करता है तथा इन्द्रिय से अर्थ पर और अर्थ से इन्द्रिय पर एक मन बाणी और घटीर में से एक दूसरी प्रभृति पर सक्रमन करता है । ज्ञाना दृष्टिकोणों से उस पर चिन्तन करता है । उसे पुनः पुनः चित्त सविचारी कह जाता है । पतञ्जलि ने चार अर्थ ज्ञान के विषयों से संवीन समापत्ति को सविचर्या माना है ।

पुनः पुनः पुनः के अनुसार किसी एक इन्द्रिय का आत्मन के उसके किसी एक परिणाम पर चित्त को स्थिर करता है । वह इन्द्रिय अर्थ और मन बाणी तथा घटीर पर सक्रमन नहीं करता । जैसा ध्यान एतल चित्तर्क अविचारी कहलाता है । पहले में पुष्कल है इसलिये वह सविचारी है । दूसरे में एतल है इसलिये वह अविचारी है ।

पहला सवाप्त-मूह का प्रतीक है और दूसरा निवर्त-मूह का । पतञ्जलि ने चार, ज्ञान आदि विषयों से शुद्ध अर्थात् अपने माय में समाप्ताकार की निवितर्का समापत्ति माना है । उनके अन्तिम में सविचर्या और निवितर्का स्मृत पदार्थ विषय हैं सविचार और निविचार सूक्ष्म पदार्थ विषय हैं । जैन दृष्टि के अनुसार उक्त दोनों प्रकारों में स्मृत और सूक्ष्म दोनों प्रकार के पदार्थ आत्मन बनते हैं । पतञ्जलि में चारों समापत्तियों को संवीन मानते हैं । जैन दृष्टि के अनुसार ये मोह

१ आभास्य ५१:१२:४७

२ आभास्य दृष्टि ५१:१२:४७ पत्र १९१

३ तत्र आचार्यज्ञानविषयः लक्ष्मीर्वा सविचर्या समापत्ति—योगदर्शन १:४२

४ स्मृति परिणुद्धी स्वस्वपुण्योपाय आनन्दिर्वागनिवितर्क—योगदर्शन १:४३

५ एतल सविचार निविचार सूक्ष्म विषया म्यास्याना —योगशास्त्र १:४४

६ ता एव संवीन समाधि—योग दर्शन १:४५

के उपरान्त से प्राप्त हो, तो धर्मीय और मोक्ष के साथ से प्राप्त हों तो निर्वाण होती है ।^१

पुनश्च-विदर्श-सन्निधायी अर्थात् भेद-प्रमाण ध्यान का अभ्यास बृद्ध होता है, तब एकदम-विदर्श-सन्निधायी अर्थात् भेद-प्रमाण ध्यान प्राप्त होता है । इनके अभ्यास से मोक्ष दीप्त होता है, उसके साथ-साथ ज्ञान और चरम के वाचस्प तथा अन्तर्गत दीप्त हो जाते हैं । अस्मात्समस्त धर्मेणैव भीतराय और अनन्त शक्ति-सम्पन्न बन जाता है । आयुष्य क्षेप रहता है, तब तक यह योगी जीवा है । उसकी पूर्ति निष्कट होती है, तब उसके शुद्ध-स्वभाव-प्रतिपादी ध्यान होता है । इसमें पहले मन का फिर बाणी का और फिर क्रिया का निरोध होता है । एतावत् जैसी सूक्ष्म-क्रिया बचती है । पश्चात् उसका भी निरोध हो जाता है, उसे समुच्छिन्न-स्वभाव-अनिर्वाण ध्यान कहा जाता है ।

इतनी प्राप्ति होते ही मुनि पंच ब्रह्माचार्यों (ब्रह्म, उ, अ, इ, कृ) के उच्चारण काल तक धीरे-धीरे रहता है फिर मुक्त हो जाता है । परन्तु इसके शब्दों में शुद्ध ध्यान के प्रथम दो श्रेणियों को संज्ञा और अन्तिम दो श्रेणियों को अक्षरज्ञा समझिए

जन्म ध्यान के चार कक्ष हैं—

१ आत्मा-वचि—उप-क्षेप मोक्ष के दूर होने से जो कुशल-विध्या आरम्भ का आरम्भ होता है ।

२ निदर्श-वचि—पूर्व बुद्धि से उत्पन्न सहज वचि ।

३ सूक्ष्म-वचि—सूक्ष्म के अभ्यास से उत्पन्न वचि ।

४ अक्षरज्ञा वचि—तत्त्व के अवगाहन से उत्पन्न वचि ।

जन्म-ध्यान के चार आत्मज्ञान हैं — १ आचरणा—पढ़ना २ प्रच्छेदना—पूछना ३ परिकर्षणा—बोझना ४ अनुप्रेक्षा—चिन्तन ।

जन्म-ध्यान की चार अनुप्रेक्षाएँ हैं—

१ एकत्वानुप्रेक्षा—‘मैं अकेला हूँ’ ऐसी भावना ।

२ अनित्यानुप्रेक्षा—‘सब संयोग अस्थिर हैं’ ऐसी भावना ।

३ अक्षरानुप्रेक्षा—‘ब्रह्म कोई नाम नहीं है’ ऐसी भावना ।

४ सत्तापनुप्रेक्षा—‘जीव संसार में परित्रय कर रहा है’ ऐसी भावना ।

सूक्ष्म-ध्यान के चार कक्ष हैं —

१ अक्षय—ध्यान का आरम्भ कष्ट सहन में अक्षय दीर्घ ।

२ अवन्मोक्ष—सूक्ष्म पदार्थ के विषय में झूठता न होना माया बाध में न फँसना ।

३ विवेक—बेह और अस्मा का परिपक्व भेद, ज्ञान संयोग त्याग ।

४ व्युत्कर्ष—धीरे-धीरे और उपकरणों में निरूपितता ।

सूक्ष्म ध्यान के चार आत्मज्ञान हैं — १ समा—सहज करना अक्षेप २ मुक्ति—निर्वाणता ३ मार्ग—निर्दिष्टता ४ मार्ग—सरलता ।

अक्षर-ध्यान की चार अनुप्रेक्षाएँ हैं—

१ अनन्त-वृत्ति-अनुप्रेक्षा—अब परम्परा आगति है ऐसी भावना ।

२ विपरिणामानुप्रेक्षा—सब पदार्थ परिणामहीन हैं, ऐसी भावना ।

३ अक्षरानुप्रेक्षा—संसार के सब संयोग अक्षय हैं, ऐसी भावना ।

१ पर्याय—

२ समाधिरेव एवास्मै संज्ञातोभिधीयते । सम्पद् प्रकर्षकैव वृत्त्यर्थं ज्ञानतत्त्वा—योग विन्दु ४१८
अक्षरज्ञा एवोपि समाधिधीयते परः । निश्चालेववृत्त्यादि, तत्त्वकल्पानुबेदा—योगविन्दु ४२

४ अषाढानुप्रेक्षा—आश्विन ऋषि के हेतु हैं, एसी भावना ।

धर्म-ध्यान के लिए मन्त्रा स्वाध्याय और भावना अपेक्षित हैं यह उसके लक्षण आसम्भन और अनुप्रेक्षाओं से फलित होता है । धर्म-ध्यान के लिए अस्या के स्वभाव का अभ्यास और भावना अपेक्षित हैं यह इसके सञ्चय भावि से ज्ञात होता है । भावनाएँ १२ हैं — (१) अनित्य (२) अचरण (३) संसार (४) एकात्म (५) अमृत्य (६) अदीन (७) आत्म (८) संवर, (९) निर्जरा (१०) धर्म (११) लोक-सम्पन्न और (१२) शोचि । बार भावनाएँ और हैं—(१) दीर्घी (२) प्रदीप (३) कल्या (४) मन्त्र्यत्व ।

इसमें प्रथम बार भावनाएँ धर्म-ध्यान की अनुप्रेक्षाएँ हैं । अन्तर्मुखि-संसारानुप्रेक्षा का ही स्थिर अभ्यास है । विपरीत पान को लोक अषाढ को आश्विन और अषाढ को अदीन भावना कहा जा सकता है ।

धर्म-ध्यान—उपो-योग का १२ वाँ प्रकार व्युत्पन्न है । इसका अर्थ है—देहाध्याय की मुक्ति शरीर की स्थिरता ।

महत्त्व और उपोयोग में पञ्चमिक के अष्टाध्याय योग के ६ अर्थ समाविष्ट हैं । प्राणायाम और बारना में दो अर्थ रहते हैं । प्राणायाम के विषय में जीन-भावना क्या है ? यह कथनया जा चुका है

प्राणायाम के विषय में कोई मतभेद नहीं है । भाटक भी योग का एक अंग है । इसमें चित और बुद्धि दोनों एकत्र स्थिर होते पाते हैं । वहाँ भवभाव महावीर की ध्यान-मुद्रा का उत्पन्न हुआ है, वहाँ उन्हें एक पुद्गल-निमित्त बुद्धि और अनिमित्त नयन कहा गया है ।^१ आशाढ बुद्धि को भी बहुत महत्त्वपूर्ण माना है । आचार्य हेमचन्द्र ने त्रिमुद्रा की विधिवत् बतलाते हुए लिखा है—“जिनम् । आपनी और-और विधेयताओं को सीखना छोड़ रहा पर अन्तर्मुखिक दोनों ने पर्यक-बाधन विधिवत्-शरीर और आशाढ बुद्धि बाधनी आपनी मुद्रा भी नहीं छोड़ी ।”^२ उत्तरवर्ती अर्थों में झुझी बाल कलाट गति शान्ति और हृदय-कमल आदि बारनाओं की चर्चा मिलती है । भवभाव महावीर ने साधना का जो क्रम प्रस्तुत किया उसमें अनशन और ध्यान इन दोनों का समावेश था । यह साधना नम न केवल कष्ट-सहन या शरीर न कष्ट से पकामन कर चित को एकाग्र करने का प्रयत्न था । साधक के लिए सहिष्णुता और एकाग्रता दोनों आवश्यक होते हैं । इस साधना क्रम में दोनों का समेक था । समय-परिवर्तन के साथ क्रम में परिवर्तन हो गया । ध्यान का स्थान गौण हो गया और अनशन साधना के सिंहासन पर आ बैठा । इसीलिए अन्य बर्गों की जीन-साधना को केवल कष्टमय या अत्यन्त बड़ोर मानते हैं ।

भवभाव महावीर का साधना काळ बाधु बर्ष और तेरह पल का है । उसमें अनशन बाधन और ध्यान की स्वर्ण छी रही है । भवभाव में इस अवधि में तीन छी अनचास दिन भोजन-पानी ग्रहण किया और ऊँच आसन नियमा-आवृत्तर्ग प्रतिमाएँ कई छी बार स्वीकार की ।^३

बाधु बार एक रात्रि की प्रतिमा स्वीकार की । भवभाव को जब केवल ज्ञान उत्पन्न हुआ तब के ऊँच आसन में बैठे थे दो दिन का उपवास था और ध्यानाभ्यास में बतमान थे । भवभाव जब बुद्धि के पेशाक धाम में विहार कर रहे थे तब उन्होंने पोलाट नामक शैल में तीन दिन का उपवास किया । कामोन्मत्त मुद्रा की । उपवास शरीर आने की ओर कुछ

१ स्वाध्याय ४।१।२४७

२ एकात्मिक निमित्तबुद्धि अनिमित्त नयने—आश्विनी १।२।

३ बपुरक पर्यक अथ एकात्म बुद्धि न न सा नियते स्थिते न ।

न पितृतेर्षं परतीर्थे-नार्थि-जिने-मुद्राणि तन्मायदास्ताम् ॥ अषाढमन्त्रोदित २ ॥

४ अनुविषये धारिण कलाटे, नाभी शान्ति हृत्पूज निमिटे ।

तत्रैकस्मिन् देहे चितः, सप्यानी शरीरपरि धाम्पम् ॥ वैराग्यपरिभाषा ३४॥

५ निमित्तए विधिवत्—आवश्यक निर्मुक्ति ५३४

६ आसन्नक निर्मुक्ति ५३१ ।

७ आसन्नक निर्मुक्ति ५२५ ।

८ सापठरिपाए बट्टामन्त्र—आ नि ५२४ बुद्धि पत्र २९८ ।

शुक्रा हुमा वा । दृष्टि एक पुष्पक पर टिकी हुई थी । वहीं नमिमेव भी । बरीर प्रसिद्धि आ रही थी । वृष्ट भी । दोनों पर छटे हुए थे और दोनों हाथ प्रकम्पित थे । इस मुद्रा में भगवान् ने एक पवित्री महाप्रतिमा की ।^१

सामुद्रिक धाम में भगवान् ने भद्रा महाभद्रा और सर्वतोभद्रा प्रतिमाएँ की । पूब पश्चिम उत्तर और दक्षिण इन चारों दिशाओं में बार-बार पहर कायोत्सर्ग किया जाए वह भद्रा प्रतिमा है । इसकी आराधना करन वाला पहले दिन पूर्वाभिमुख हो कायोत्सर्ग करता है, रात को दक्षिणभिमुख हो कायोत्सर्ग करता है । दूसरे दिन पश्चिम दिशाभिमुख और रात को उत्तरभिमुख हो कायोत्सर्ग करता है । भगवान् ने भद्रा के अनन्तर ही महाभद्रा प्रतिमा प्रारंभ कर दी । उसमें चारों दिशाओं में एक दिन-रात कायोत्सर्ग किया जाता है । भगवान् ने बार दिन तक इसकी आराधना की । इसके अनन्तर सर्वतोभद्रा का प्रारंभ किया । इसमें चार दिन रात बने । चारों दिशाओं में बार दिन-रात चारों दिशाओं में बार दिन-रात और एक-एक दिन रात ऊँची और नीची दिशा के अभिमुख हो कायोत्सर्ग किया । इस तरह सोनह दिन-रात तक भगवान् सतत-व्यानरत और उपवसी रहे ।^२

स्नानाग में इनके अतिरिक्त सुभद्रा प्रतिमा का उल्लेख और मिलता है ।^३ उसका अर्थ आज ज्ञात नहीं है, दृष्टिकार बरक देव सूरि को भी ज्ञात नहीं था । इनके अतिरिक्त सनाधि प्रतिमा उपधान-प्रतिमा विवेक-प्रतिमा और क्षुत्सर्ग-प्रतिमा क्षुत्सिकामोय प्रतिमा महीनीमेय प्रतिमा यवमय्या और बन्धमय्या आदि प्रतिमाओं का उल्लेख मिलता है ।^४ इनकी परम्परा कल्प है और हूय अज्ञात । जैन परम्परा में ध्यान-कर्म इस प्रकार है —

१ स्नान—कायोत्सर्ग आसन आदि ।

२ मीन—जाक संयम ।

३ ध्यान—एकाग्रता ।

भगवान् प्रायः मीन रहते थे ।^५ आसनस्थ होकर ध्यान करते । वे ऊँची-नीची और विरली सीलों दिशाओं में स्थित पत्थरों को अपना ध्येय बनाते ।^६

योनी के किए निद्रा विनय भी आवश्यक है । भगवान् ने साधना-कार में केवल १ मुहूर्त भर नींद की ।

भगवान् प्रहर भर तिर्यग् मितिका-दृष्टि टिका कर ध्यान करते थे ।^७ भगवान् के शिष्यों के किए भी ध्यान 'कोटोपक' विषय प्रचुरता से प्रयुक्त हुआ है । इतनी बड़ी परम्परा कैसे कल्पप्राय हो गई, यह एक अन्वेषणीय विषय है ।

आचमनी आचार्य —

(१) मोह, (२) अयोपचय का अनाम (३) अस्वस्थता (४) स्वप्न (५) विध्यात्म (६) अविष्टि (७) ब्रमाह, (८) कर्माय (९) बरीर, बानी और मन की चंचलता (१०) आकस्मिक (११) अविनय और (१२) विक्रि-मति-

१ आवश्यक निर्मुक्ति पत्र २८८ ।

२ आवश्यक निर्मुक्ति ४९५ दृष्टि पत्र २८८ ।

३ चत्वारि पश्चिमो वं प०—'महा सुमहा महामहा सर्वतोभद्रा' ४११२५१ ।

४ सुभद्राऽप्येवंमूढैव सम्प्राप्यते न च दृष्टेति न किञ्चित्—स्वार्णामृष्टि ४११२५१ ।

५ स्वार्णाम ४११२५१ ।

६ आचार्य ११११११२ २१७९ ।

७ अविष्टाहै महावीरे, आचमने अङ्गुलपुण शार्ङ्ग छद्मं नहे तिरिक् न वैष्णवे समहिमपिष्टे—
आचार्य ११११११२ ८१

८ आवश्यक निर्मुक्ति पत्र २७ ।

मिह पि नो पनामाए सेबह भगवं ज्दुहाए । जग्यावहय जग्यार्ण ईति साई न अपविष्टे—आचार्य १११२१९१ ।

९ बहू पोर्तिस् तिरिक् भित्त जन्ममाउज्ज अतरो लायह—आचार्य १११११४९ । दृष्टिकार ने इसका अर्थ निम्न किया है, पर वह भिन्न है ।

१ स्नानाग ४१२२८३ ।

११ उत्तराध्ययन १११९ ।

ब्रह्मा—रस कोमलता ।^१ अथवा—ये योग-साधना या सिद्धा के विष्णु हैं ।

(११) पतंजलि ने व्याधि स्थान संक्षेप प्रभाव वाक्य अतिरिक्त प्रति-वर्तन अस्वस्थभूमिकरण और मनस स्थिरता इन चित्त विज्ञेयो को योगान्तराय माना है ।^१

ध्यान की भूमिकाएँ —

विस्तार दृष्टि से साधना के विभिन्न अनेक हैं किन्तु संक्षेप में उसका विष्णु एक है । वह है मोह । मोह का उदय होता है । ध्यानमें हो जाता है, उसका उपशम आम-उपशम और तप होता है, ध्यान प्रसन्न हो जाता है । ध्यान की प्रधान भूमिकाएँ स्याद्वहः ।^१ १ सम्यग्दृष्टि २ हेतुवर्ती ३ महावर्ती ४ अग्रमत्ता ५ अपूर्वकरण ६ अनिष्टित-बाधर ७ सूक्ष्म-ओम ८ उपशान्त-मोह, ९ क्षीण-मोह, १ सयोगी-केवली ११ जयोगी-केवली ।

प्रथम तीन भूमिकाओं में बर्मे-ध्यान होता है । चतुर्थ भूमिका में बर्मे-ध्यान होता है और अष्टम धुस-ध्यान भी होता है । इस भूमिका से सूक्ष्म-ओम की भूमिका तक धुस-ध्यान का प्रथम चरण प्राप्त होता है ।

क्षीण-मोह वीतराग को धुस-ध्यान का दूसरा चरण प्राप्त होता है ।^१ इसकी भूमिका के अंत में धुस-ध्यान का तीसरा चरण होता है । केवली के वरीर की स्थिरता होती है, वही ध्यान है ।^१ स्याद्वहः भूमिका में धुस-ध्यान का चतुर्थचरण प्राप्त होता है ।

ध्यान का फल —

ध्यान कामुख्य फल है मोह विमुख या परमात्म-आव । उसका गीण फल है अवि । योगदर्शन में इन्हें विमूढि कहा गया है । अविर्भा २८ है । उनके द्वारा बड़े कार्य होते हैं चित्तकी कल्पना करना भी कठिन है । पर ध्यान का यह साम्य नहीं है । उसका साम्य है आत्मोपलब्धि । आत्मा स्वरूप और सूक्ष्म दोनों प्रकार के वरीरों से वेष्टित है । हमारे पास ज्ञान के साधन हैं इन्द्रियाँ और मन । ये बहिर विषयों की जानकारी में बंधन रहते हैं । इनका बहिर दर्शन मिटे सब कहीं अन्तर-दर्शन का धारण हो । वही है ध्यानावस्था । धुस ध्यान में आकाश योगी विश्व भर के जीवों के कर्म-अन्धन को तोड़ बाधने में समर्थ होता है यदि ऐसा हो सके । ध्यान की महिमा इससे अधिक और क्या हो सकती है ? मुनि के लिए विमान है कि वह दिन के पहले पहर में स्वाध्याय करे और दूसरे पहर में ध्यान करे ।

तीसरे पहर में बाह्य करे और चौथे पहर में फिर स्वाध्याय करे ।^१ इसी प्रकार रात के पहले पहर में स्वाध्याय दूसरे में ध्यान करे तीसरे में नीव के और चौथे में फिर स्वाध्याय करे ।^१

यह औत्सर्गिक विधि थी । काक-कर्म से इसमें परिवर्तन हुआ है । इसीलिए अविद्यायी ज्ञान वर्धन की हानि हुई है । नपमान ने कहा है—जो मुनि (१) स्वी-कथा अकट-कथा वेष्ट-कथा राज-कथा करता है (२) विवेक और व्युत्कर्ष हैं

१ स्वानाय ३ ।

२ योग-दर्शन १।१० ।

३ समवाय १४ ।

४ बर्मे-ध्यान भवत्यत्र भुक्तभुक्त्वा चित्तोचितम् ॥

स्मृतीति तथा धुस-मधि स्यादवधारण ॥ गुहस्थान जयारोह, ३५ ॥

५ तत्राष्टमेगुहस्थाने धुससंभुध्यानमाधियम् । ध्यातुं प्रथमते सामुदाय संहलनाग्निता ॥ ५१ ॥

मूलाव क्षीणमोहसमा वीतरागो महापति । पूर्ववत् आभ संयुक्तो द्वितीयं धुसमाधयेत् ॥ युग जया ७४ ॥

६ अन्तरमस्य यथा ध्यानं मनस स्वैर्यमुच्यते । तथैव जगुष स्वैर्यं ध्यानं कैवल्यो भवेत् ॥ युग क १ १॥

७ तत्रानिष्टित अस्वस्थं समुच्छिन्न विमलमजम् चतुर्थं भवति ध्यानमयोगि परमेष्ठिन ॥ युग जयारोह १ ५॥

८ तापक अथि परिशतः, स समर्थ सर्वं कर्मिणां बर्मे ।

अपिपु मेको यदि कर्म-संनयन स्यात् परहृतस्य ॥ प्रथमर्षिः, २६४ ॥

९ परमं पीरितं सज्जायं जीवं ज्ञानं शिवायह तदयाध भिन्नाधविधिं पुणो जलतीए सज्जायं ॥ जत २६।१२ ॥

१ परमं पीरितं सज्जायं जीवं ज्ञानं शिवायह तदयाध विह मोक्षं तु, जलतीं मुग्धो वि सज्जायं ॥ जत २६।१८ ॥

आत्मा को सम्मग्न साधित नहीं करता (१) पूर्ण राज और अपर-राज में बर्ण-जागरिका नहीं करता (४) कुछ मित्रों को नश्यपना नहीं करता उसे अधिष्ठायी ज्ञान-वर्धन प्राप्त होते-होते रुक जाता है। इसके विपरीत जो मुनि (१) विनया नहीं करता (२) आत्मा को असम्मग्न साधित नहीं करता (३) धर्म जागरिका करता है तथा (४) कुछ मित्रों को सम्मग्न नश्यपना करता है उसे अधिष्ठायी ज्ञानवर्धन प्राप्त होता है।^१

पदार्थ-विज्ञान आज बहुत विकसित है। आत्मा-ज्ञान या प्रत्यक्षज्ञान बहुत ही अधिकसित है। जो प्राप्त है उसके ब्यो प्रयत्न आवश्यक नहीं है जो प्राप्तव्य है उसके लिए प्रयत्न अपेक्षित है। सत्य के साक्षात्कार के लिये आत्मा के कुछ स्तर की अनुभूति परम आवश्यक है। आत्मा की तीन ब्रह्माएँ हैं—(१) बहिर-आत्मा (२) अन्तर-आत्मा (३) परमात्मा। वेद और आत्मा को जो मिश्र नहीं मानता वह बहिर-आत्मा है। जिसे वेद और आत्मा के मेल का ज्ञान है वह अन्तर-आत्मा है। जो कर्म-सङ्ग से रहित है, वह परमात्मा है। परमात्मा ज्ञेय है। बहिरात्मा हेय है। अन्तरात्मा उसका उपाय है। प्रज्ञा ध्यान और ध्येय सब कुछ आत्मा है। मोह की ह्रासि बाह्य चिन्ता की निवृत्ति के लिये तथा एकाग्रता की सिद्धि के लिये आत्मा का ध्यान किया जाए। यह जीवन का सर्वोपरि सत्य है। (इतिशम्)

भगवान् महावीर और गौतम के संवाद

(ले०—मुनि श्री मनोहरलाल जो)

भगवान् महावीर के निर्वाण को जगमग डारि हजार वर्ष हुए हैं । वे महात्माबुद्ध के समकालीन थे । उस समय बुद्ध जहाँ नये धर्म का प्रचार-प्रसार कर रहे थे वहाँ महावीर अपने से पूर्व जनकटीर्णक्यों द्वारा प्रकृषित धात्वत सत्त्वों को ही निर्णय प्रवचन के नाम से प्रसारित करते थे । नवीन तो कुछ होता ही नहीं है । इस बाजार पर तो बुद्ध ने भी उन्हीं धात्वत सत्त्वों के बाजार पर ही अपनी बावों को उत्काशीन समय की आवश्यकताओं के अनुसार बौद्ध-धर्म के रूप में उपस्थित किया है । यों माना जा सकता है कि जैन-धर्म की तरह बौद्ध-धर्म की कोई पूर्ण परम्परा नहीं थी । बुद्ध ने ही उसका पहल पहल प्रवर्तन किया जब वे ही बौद्ध-धर्म के प्रथम धर्मचक्र प्रवर्तक तथा मूल रेखा माने जाते हैं । किन्तु भगवान् महावीर जैन-धर्म के वर्तमान अवस्थिति काष्ठ के अंतिम टीर्णकर माने जाते हैं । जैन-धर्म के मतानुसार भूतकाष्ठ में इस प्रकार की अनन्त जीवीसियाँ हो चुकी हैं । उन सभी टीर्णक्यों ने निम्न-निम्न समय में अपने-अपने ढंग से निर्णय धर्म का प्रवर्तन किया था । भगवान् महावीर से पूर्ववर्ती टीर्णक्यों में से वर्तमान इतिहास घोषकों ने हीर्ष अन्वेषण के परचात् भगवान् पाश्चताय का एक ऐतिहासिक महा पुष्प मान लिया है जो कि जैन-धर्म के टीर्णक्यों टीर्णकर माने जाते हैं । प्रथम टीर्णकर भगवान् ऋषमनाथजी भी एक मान्य महापुरुष हुए हैं । यह इतिहासकारों की जीवक का विषय बन चुका है । भगवान् ऋषमनाथ का नामोस्मृत सत्तर के सर्वाधिक प्राचीन ग्रन्थों में ही हुआ है । भागवत आदि प्राचीन वैदिक ग्रन्थों में उनकी विस्तृत जीवनी पाई जाती है ।^१ जैन पुत्रों में तो उनकी जीवनी का सुविधय विवरण प्रस्तुत किया ही गया है । भगवान् महावीर का हमारे किये अधिक महत्व इस भाग में है कि वर्तमान धर्मशास्त्र उन्हीं के उपदेशों की प्रमाण मानकर चलने वाला है । वर्तमान निर्णय-प्रवचन के मूल स्रोत तथा वर्तमान निर्णय धर्म के संस्थापक भगवान् महावीर आज भी मानवजाति के एक उत्कृष्ट प्रेरणा स्रोत हैं ।

भगवान् महावीर ने उत्काशीन समाज-व्यवस्था के परम्परागत विचारार्थों पर कठोर प्रहार किया था । उन्होंने मानव को नई दृष्टि देकर एक नया वातावरण तैयार किया था । सहासिकियों पूर्व जब समाज एक ही गया था प्रगति का नाम ब्यावहृ कयता था तथा किसी भी प्रकार के परम्परागत विचारों के बिच्छ कोई भी बात को न मानने की तैयारी नहीं थी ऐसे समय में उन्होंने प्रतिहार के बिच्छ आवाज उठाई, धर्म के नाम पर होनेवाले निरौह प्राणियों के नाश का डटकर विरोध किया और धन से धर्म नहीं होता आदि जनकानेवक जातिकारी विचारों का संस्थापन के आध्यात्मिक जगत में बहुत बड़ी हलचल पैदा की ।

भगवान् महावीर के जीवनकाष्ठ में और उनके निर्वाण के अनन्तर भी उनके जनेवालेक जातिकारी विचारों का भीर विरोध हुआ । उनके समय में छ-अन्य धर्म प्रवर्तक भी अपने आप को टीर्णकर घोषित करते थे । इस प्रकार एक समय में उस धीमिति से अन के अनेक टीर्णक्यों की उपस्थिति से जहाँ एक ओर धार्मिक भागुति का परिचय मिलता है वहाँ दूसरी तरफ विचारों का बड़ा मापी विरोध लखन-मखन और और बुटहवा भी प्रवृत् होती है । उस समय उन क्षत्र में भगवान् महावीर का बहुत बड़ा प्रभाव था । उनकी हुमाओं की धिप्य सम्पदा तथा लालों जपासका का समूह इस बात के उदाहरण बह जा करते हैं । बाहर के विरोधों के साथ-साथ भगवान् को स्वयं अपने ही धिप्यों द्वारा किये गये विरोधी का भी सामना करना पड़ा । भगवान् के मृग्य होने के परचात् भी उनके सिद्धार्थों का कई प्रधिप्या ने विरोध किया था । यो पहले और पीछे वे विरोधों की मितावर साठ बार तक के विरोधों का कयन तो स्वयं आगम ग्रन्थों में सगुहीन है । विचार भव का सेवर अतक दिप्यों का अपना अलग-अलग विषय तैयार कर लेना भगवान् महावीर के जातिकारी विचारों की प्रतिप्रिया की ही एक शांती उपस्थित

^१ देखिये अमर लख २५ १-५८ 'भगवान् ऋषमदेव और उनकी जीवध्यापी माधवा' नामक लेख ।

करता है। क्रिया की सम्भवा के अनुकूल प्रतिश्रिया भी हुआ करती है, परन्तु भातिबाहक के सिद्धान्तों की दृष्टा तथा प्रत्यक्ष की उपयोगी पद्धति के सामने कोई भी प्रतिश्रिया सफल नहीं हो सकती। अतः वे सब-से-सब नास-कबलित होकर निम्न हो गये।

भगवान् महावीर का जन्मसंघ एक बहुत विस्तृत धर्मसंघ था। उनके भक्तों की गणना हजारों से ऊपर थी। भक्तों के माध्यम से उस भक्त वर्ग की व्यवस्था व अभ्युपन होता था। महावीर के उपदेशों को धारण करने वाले एकादश वक्ता थे जिन्होंने उनकी सम्पूर्ण वाणी को आसनों के रूप में गुम्फित किया। एकादश गणधर्मों में स्मृति यौग्य प्रथम वक्ता थे। वे भगवान् महावीर की विज्ञान विषय सम्प्रदाय के प्रधान विषय होने के साथ ही आचार, ज्ञान तथा धर्मिक धर्म में भी सबसे महान् थे। आसनों में प्रायः सर्वत्र उनका पुनः-पुनः नामोल्लेख तथा महत्त्व प्रदर्शित हुआ है। हर स्थान में और हर कार्य में उनकी अग्रगण्यता प्रकट होती है।

जैन आगम मंत्र तथा पद्य दोनों ही रूपों से अपनी ज्ञान-स्रोतस्त्रिनी प्रवाहित करते हैं। उनके पर्याय स्वयं प्रत्योत्पत्ते तथा संभावों के रूप में हैं। स्वयं ही जैन आसनों में प्रत्योत्पत्तों के रूप में तत्त्व धर्म दर्शन और विज्ञान का प्रवर्धन करने के लक्ष्य के क्षेत्र में एक विशिष्ट वर्ग का ही प्राबल्य कर दिया गया है। गहन गभीर विषयों को साधारण से साधारण व्यक्ति भी हृदयमग्न कर सकें संभवतः इसी विषय गणधर्मों ने उस ज्ञान को इस गभीर प्रकार से उपस्थित किया है। ऐसे ही जैनो के सम्पूर्ण आगम साहित्य में सरलता पर अधिकारिक ध्यान दिया गया है। कुछ तात्त्विक तथा दार्शनिक स्वभाव पर प्रारम्भ में कहीं-कहीं पर दुर्बला का आभास भी हो सकता है पर कुछ अभ्यास के पश्चात् वहाँ भी पाठक को सरलता और सरलता ही देख पड़ेगी। वहाँ संभावों का जन्म अपनाया गया है, वहाँ ही संभवतः भूमि पर बहती हुई वसन्तार के समान यह जन्म और भी अधिक सरल बन गया भाव्य होता है।

भगवान् महावीर जिस किसी भी ज्ञान गमर या उद्यान में प्रवास करते वहाँ धर्म देसना तत्त्वधर्मों आदि विभिन्न प्रश्न चरिते ही रहते थे। उस अवसर पर समागत जन विज्ञान-साहित्य ज्ञान काम तथा जीवन सम्बन्ध के सिद्धि जनक बहुमुख्य विचार प्राप्त करते थे। इसके अलावा अवशेष समय में गणधर्म यौग्य का सका-समाधान चरिते रहता था। वे हर विषय की बातों को जानने की उत्कृष्ट अभिकापा लिखे रहते थे। भगवान् मुक्त कोषों के विषय में सूक्ष्म ज्ञानकापी प्राप्त करना उनके कृत और महिष्य के जीवन की अनेकानेक बटमाओं का सम्बन्ध जानना तो उनका अत्यन्त अधिकृत विषय था। किसी का धर्म सम्बन्ध दुर्बल या कौट आदि अवसर रीतों से पीड़ित देखते तो उनका मन इन विभिन्नताओं का भूक कारण समझने के लिये विज्ञाना और कौटुहल से भर जाता। वे भगवान् महावीर के पास पहुँचते। वृत्ते टेककर सविधि चरिते करते और वृत्तों—भगवान् से जोम किम कारणों की केकर ऐसी स्थिति की प्राप्त हुए हैं। भगवान् महावीर पूर्वजन्म भक्तों की बटमाओं का वर्णन करते हुए कहते—गतिम। इन्होंने पूर्वजन्म में ऐसे-ऐसे कृत्य लिखे थे इसलिये आज इस स्थिति को प्राप्त हुए हैं। बीजधर्मों में भी इस प्रकार के संभाव पाये जाते हैं। स्वयं महत्त्वा बुद्ध के जीवन से संबद्ध संभाव भी हैं। उनके पूर्व जीवन पर प्रकाश डालने वाला एक संभाव इस प्रकार है—एक बार बुद्ध भगवान्-समूह के साथ कहीं जा रहे थे। उस समय अकस्मात् एक तीक्ष्ण भूक उनके पैर में चुभा। तत्पश्चात् साव के अन्तर्गत ने पूछा—अन्ते। यह भूक किम कारण से चुभा। बुद्ध ने अपने पूर्व जन्म का संबंध बतलते हुए कहा—

इत एक गतिमि कस्ये लक्ष्म्या मे पुत्रो हूँ ।

तेन कर्म विपत्तिमि पावे भिन्नोऽस्मि भिन्नः ॥१॥

अर्थात्—वहाँ से एकलक्ष मेव पुत्रों के प्रहार से एक पुत्र मृत्यु को प्राप्त हो गया था उसी कर्म विपत्ति के अन्तः स्वल्प मात्र भेद यह पैर बीजा गया।

जैनधर्म में अधिकार संभाव अधिक गौतम के ही मिलते हैं। अवशेष संभावों में जन्म प्राबल्यों जपासको एवं समाप्त जनी का सम्बन्ध रहा है। सम्पूर्ण भगवती सूत्र ही एक प्रकार से संभाव सूत्र ही बना हुआ है। भगवती सूत्र उपर्युक्त जैनधर्मों में सबसे बृहत् सूत्र है। उसमें मागेय आदि के कुछ संभावों की ओरकर दोष धार संभावों में भगवत् गौतम प्रत्यक्ष वृत्तों हैं और महावीर उनके उत्तर देते हैं।

इन संभावों में अनेक विषयों पर प्रकाश डाला गया है। उनमें कहीं भावा की सूक्ष्म स्थितियों का विश्लेषण है कहीं तात्त्विक

अन्यत्र परिकल्पित होता है। कही ऐतिहासिकता दिखाकर केटी है, तो कही आज के विकासोन्मुख विज्ञान के सिद्धे नवीन सामग्री तथा बुनौती भी उपस्थित होती पाई जाती है। आध्यात्मिकता को जैन आगमों का मूल प्रतिपाद ही है। इसलिपि संवादों में सर्वत्र उसका असाधारण स्थान रहता है। उनके संवादों में जैन-दर्शन के सूक्ष्म विस्लेषण के साथ ही साथ अम्य दर्शनो का भी प्रत्योपात्त विवचन हुआ है। कुछ स्थानों पर तो प्राकृतिक वृत्तों को लेकर ऐसे प्रत्योत्तर करते हैं, जहाँ एक वाक्य भी अपनी विज्ञासाधों का समाधान प्राप्त कर सकता है। समग्र संवादों का निरीक्षण करने पर ऐसा अनुभव होता है कि गणवर पौतम ने केवल अपनी जानकारी के लिए ही ऐसा नहीं किया बल्कि जन-साधारण की विज्ञासा धान्त करने तथा उपकार दृष्टि से प्रेरित होकर दूसरे के कल्याणार्थ उन्होंने ऐसा किया है। यहाँ उनके कुछ संवाद प्रस्तुत किये जा रहे हैं —

भावा का रहस्य—

मनवान् ! जो बच रहा है, वह क्या गया ? जो उर्वीरमान है, वह उर्वीर या बुका ? जो कर्म बचा का रहा है, वह मेरा गया ? जो पड़ रहा है। वह पड़ा ? जो छेबा जा रहा हो, वह छेबा गया ? जो मेरा जा रहा हो वह मेरा गया ? जो बच रहा हो वह क्या जो मर रहा हो, वह मर ? और जो निर्बीज हो रहा हो वह निर्बीज ? क्या ऐसा कहा जा सकता है ? पौतम ! जो बच रहा है, वह क्या गया इत्यादि कहा जा सकता है।

उपर्वुक्त कथन भाषा के रहस्य की स्पष्ट करने वाला है। यों तो यह प्रश्न और यह उत्तर बहुत साधारण सा और कुछ नहीं बँधता हुआ सा लगता है। परन्तु इसके पीछे यह छिडान्त छिपा हुआ है कि भाषा में 'क्रियमान' (वर्तमान समय में काम करने) को इतनी कहा जाता है। जैसे कि कपड़ का कोई छोर बकने लगा है, तब कहा जाता है कि 'कपड़ा बच गया'। किसी बाले के किये रेश पर बढ़ाकर कौटन वाले व्यक्ति के विषय में कहते हैं—वह तो बिल्ली गया है। इस प्रकार के भाषा प्रयोग होते ही रहते हैं किन्तु वे सब सत्यभाषी के किये आवश्यक हैं। अथवा नहीं ? उपर्वुक्त संवाद इसी प्रश्न का उत्तर है। मनवान् महावीर ने इस ओर प्रकाशित राज्य पद्धति को स्वीकार किया है। इसका यह तात्पर्य तो क्यापि नहीं है कि ऐसा ही कहा जाये अथवा नहीं। किन्तु यह अवश्य है कि ऐसा भी कहा जा सकता है। ऐसा प्रयोग करने वाले कोई असत्य वा पोषण नहीं करते। यदि इसे अवश्य कहा जायेगा तो फिर गाम का गया यह सड़क कलकत्ता जाती है, यह बीगी की मिस है यह कमीन का बपका है आदि प्रयोग भी असत्य व्यङ्ग्यों पर ऐसा नहीं माना जा सकता। भाषा भाषे की विसिम्बित का एक माम्म है और इन उपर्वुक्त प्रयोगों से भी कहने वाले स्पष्टतः अपने नाव दूसरों तक पहुँचते हैं।

मोक्षमार्ग और भीम का साहचर्य —

मनवान् ! ज्ञान ऐहमधिक है पारमधिक है या तदुभयमधिक ?

पौतम ! ज्ञान ऐहमधिक भी है पारमधिक भी है और तदुभयमधिक भी।

मनवान् ! दर्शन ऐहमधिक है, पारमधिक है या तदुभयमधिक ?

पौतम ! दर्शन ऐहमधिक भी है पारमधिक भी है और तदुभयम अधिक भी।

मनवान् ! चारित्र ऐहमधिक है पारमधिक है या तदुभयम अधिक ?

पौतम ! चारित्र ऐहमधिक है पारमधिक और तदुभयम अधिक नहीं है।

तब और सबके विषय में भी चारित्र की तरह ही जानना चाहिए। (म सू सतक १ उच्छेक १)।

इस संवाद में ज्ञान दर्शन चारित्र और तप रूप मोक्ष मार्गों की जीव के साथ साहचर्य की सीमा बताई गई है। ऐहमधिक अर्थात्—जो केवल इसी एक सब-जगत् में साध रहता हो। पारमधिक अर्थात्—जो इस सब के बाद परमत्र में भी साध रहता हो। तदुभयमधिक अर्थात्—जो इस सब पर सब और परतर सब—तीसरे-तीसरे आदि जगत् में भी साध रहता हो। ज्ञान उपर्वुक्त तीनों ही प्रकार का होता है। अर्थात्—कुछ ज्ञान ऐसे होते हैं जो केवल इसी जगत् से सम्बन्धित होते हैं कुछ ऐसे होते हैं जो इस जगत् तथा पर जगत् तक साथ निभाते हैं और कुछ ऐसे भी होते हैं, जो जगत्-जगत्पारों तक साथ रहते हैं। दर्शन भी ज्ञान की तरह ही तीनों प्रकार का होता है।

चारित्र के विषय में ऐसी बात नहीं है। वह केवल ऐहमधिक है। इस सब का चारित्र इनर भवों में नहीं जाना क्योंकि यह चारित्रवादि मूला तैवत चारित्रेण पुनश्चारित्राभी भवति अर्थात् मनुष्य जहाँ जिस चारित्र से चारित्रवान् होता है, उन्हीं से वह परमत्र में चारित्रा नहीं होता। चारित्र में जो साधन विरहित होती है, वह इस जीवन के साथ ही समाप्त हो जाती है,

दृष्टिपूर्वक हो सकते हैं। अतः उनके जीवन के विषय में प्राप्ति की भी बात नहीं हो सकती। एकेग्रिय जीवन ही ऐसे है जिनके जीवन के विषय में निश्चिद् ज्ञान वैज्ञानिकों को भी अभी तक नहीं हो पाया है। सम्भवति की सजीवता भारतीय वैज्ञानिक जमनीयचन्द्र बसु ने अवश्य धिक् की थी परन्तु वैज्ञानिकों के अनुसार पृथ्वी अथु तैमल्य नाम और वनस्पति—ये सब एकेग्रिय जीवन हैं। इनके विषय एक छरीरेग्रिय ही होती है। मय रोग धोक आदि स्थितियों के उत्पन्न होने पर ये प्राणी अपने स्थान को छोड़कर अन्य स्वामान्य स्थानों का सामर्थ्य नहीं रखते इसलिये इन जीवों को 'स्वाभर' संज्ञा से अभिहित किया जाता है। यही हम उन एकेग्रिय जीवों के विषय में कुछ संसार प्रस्तुत करते हैं —

(१) पृथ्वी कायिक जीवों की स्थिति —

प्रश्न ! पृथ्वीकायिक जीवों की स्थिति कितने काळ तक होती है ?

गीतम् ! अवश्य से अन्तर्मुहूर्त की और उत्कृष्ट १२ हजार वर्ष की होती है (म सू अतक १ उद्देशक १)।

(२) पृथ्वीकायिक जीव बाह्यार करते हैं —

प्रश्न ! क्या पृथ्वीकायिक जीव बाह्यारणी होते हैं ?

गीतम् ! हाँ के बाह्यारणी होते हैं।

प्रश्न ! पृथ्वीकायिक जीवों के कितने काळ से बाह्यार की अभिलाषा होती है।

गीतम् ! उनके निरन्तर बाह्यार की अभिलाषा रहती है। (म सू अतक १ उद्देशक १)

(३) एकेग्रिय जीवों के भी उच्छ्वास निश्वास —

प्रश्न ! वे जो एकेग्रिय भीग्रिय वतुगिग्रिय और पंचेग्रिय जीव हैं उनके ज्ञानम-प्राप्ताम उच्छ्वास-निश्वास जानते हैं, देखते हैं, पर पृथ्वीकायिक वायुकायिक अणुकायिक तैलस्कायिक और वनस्पतिकायिक एकेग्रिय जीव हैं उनके ज्ञानम प्राप्ताम उच्छ्वास-निश्वास नहीं जानते हैं, नहीं देखते हैं। क्या प्रश्न ! वे भी ज्ञानम प्राप्ताम उच्छ्वास-निश्वास करते हैं ?

हाँ गीतम् ! पृथ्वीकायिक आदि एकेग्रिय जीव भी ज्ञानम प्राप्ताम उच्छ्वास-निश्वास करते हैं

(म सू अ २ उद्देशक १)।

ज्ञान और वर्धन —

प्रश्न ! पृथ्वीकायिक जीवों की ज्ञाना ज्ञानस्वरूप है या ज्ञाना स्वरूप ?

गीतम् ! पृथ्वीकायिक जीवों की ज्ञाना नियम से ज्ञानी है और उनका ज्ञान भी नियम से ज्ञानरूप है।

प्रश्न ! पृथ्वीकायिक जीवों की ज्ञाना वर्धन रूप है या वर्धन उनके ज्ञान है ?

गीतम् ! पृथ्वीकायिक जीवों की ज्ञाना नियम से वर्धन रूप है और वर्धन भी नियम से ज्ञाना है। गीतम् ! इसी प्रकार वायु वनस्पतिकायिक जीवों की ज्ञाना की समझी (म सू अतक १ उद्देशक १)।

वेदना का अनुभव —

प्रश्न ! पृथ्वीकायिक जीव वेदना का अनुभव करते हैं उष्ण वेदना का अनुभव करते हैं या शीतोष्ण वेदना का ?

गीतम् ! जीव वेदना का भी अनुभव करते हैं उष्ण वेदना का भी अनुभव करते हैं और शीतोष्ण वेदना का भी।

प्रश्न ! पृथ्वी कायिकायिक शारीरिक वेदना का अनुभव करते हैं मानसिक वेदना का अनुभव करते हैं या शारीरिक-मानसिक वेदना का ?

गीतम् ! वे वैश्व शारीरिक वेदना का अनुभव करते हैं। अवशेष का नहीं क्योंकि उनके मन का अभाव है।

प्रश्न ! पृथ्वीकायिकायिक कुल रूप वेदना का अनुभव करते हैं गुण रूप वेदना का अनुभव करते हैं या कुल-गुण रूप वेदना का ?

गीतम् ! वे तीनों वेदनाओं का अनुभव करते हैं। (म सू अतक १ उद्देशक २)।

कहाँ से आकर उत्पन्न होते हैं —

प्रश्न ! वे जीव कहीं से आकर उत्पन्न होते हैं। शरीरों से आकर उत्पन्न होते हैं या शरीरों से अनुप्राप्त हैं आकर उत्पन्न होते हैं या शरीरों से ?

गीतम ! पृथ्वीकायिक और वनस्पतिकायिक जीव मीरयिकों से आकर उत्पन्न नहीं होते पर तिर्यग्न मनुष्य या देवों काकर उत्पन्न होते हैं । अपृथ्वीकायिक तेजस्कायिक और वायुकायिक जीव तिर्यग्न और मनुष्यों से आकर उत्पन्न होते हैं । त्रिपथिक और देवों से आकर उत्पन्न नहीं होते । (म सू शतक १९, उद्देशक १) ।

वायुकायिक जीवों का उत्पत्ति क्या —

मयबन् ! अधिकारणी (एरण) पर (हवा) मारते समय वायुकाय उत्पन्न होता है ?

गीतम ! होता है । (म सू शतक १९, उद्देशक १) ।

मयबन् ! अंतराकारिका-सिक्की में अग्निकाय कितने काम तक रहता है ?

गीतम ! अग्नि से अन्तर्मुहूर्त और उन्मूढ से तीन रात्रि-विषय रहता है और वहाँ अन्य वायुकाय जीव भी उत्पन्न होते हैं क्योंकि वायुकाय के बिना अग्निकाय प्रवर्धित नहीं होना । (म सू शतक १९, उद्देशक १) ।

वनस्पतिकाय सब से सूक्ष्म —

मयबन् ! पृथ्वीकायिक अपृथ्वीकायिक तेजस्कायिक वायुकायिक और वनस्पतिकायिक जीव इनमें से कौन-सी काय सबसे सूक्ष्म है और कौन-सी मूलमतर ?

गीतम ! वनस्पतिकाय सबसे सूक्ष्म है और मूलमतर है । (म सू शतक १९, उद्देशक १) ।

धरती की सुक्ष्मता —

मयबन् ! पृथ्वीकायिक जीवों की धरती अवगाहना कितनी बड़ी बड़ी है ?

गीतम ! एक आनुरत नववर्षी राजा की अन्धन पिछने वाली बन्दी हो वह उसकी बसबान्, मुयबान्, गिरीय और अत्यन्त नकाबुध हो वह बासी पूर्ण बौटने की बन्धनम कठोर सिद्धा पर, बन्धनम कठोर पापाय द्वारा साह के पिच्छ जितन बड़े पृथ्वीकाय के पिच्छ की के उसे बार-बार एकजित कर बोझा-बोझा करके पीने और दुर्लभ ही बान् कार्मुगी ऐसे बोध से हल्कीस बार पीछे तो भी है गीतम ! उनमें से कितने ही पृथ्वी कायिक जीवों का उस सिद्धा और पापाय का स्पर्श होता है, कितनों ही का नहीं होता । कितनों ही का सम्पर्क होता है कितनों ही का नहीं होता । कितनों ही को पीड़ा पहुँचती है कितनों ही को पीड़ा नहीं पहुँचती । कितने ही मरते हैं, कितने ही नहीं मरते । कितने ही पिछते हैं, कितने ही नहीं पिछते । है गीतम ! पृथ्वीकायिक जीवों की ऐसी ही बड़ी धरती-अवगाहना नहीं गई है । (म सू शतक १९, उद्देशक १) ।

बेरना का अनुभव —

मयबन् ! पृथ्वीकायिक जीव आशान्त होने पर, बरने पर कौसी बेरना का अनुभव करते हैं ?

गीतम ! यदि कोई बलवान् निपुण कलाकुशल तरुण पुंस्य जीर्ण अरु अजैरिष्ठ दुर्बल और क्काल धरतीवासे मनुष्य के धरती पर अपन दोनों हाथों से प्रहार करे, तो है गीतम ! उस तरुण पुंस्य के द्वारा मत्तक पर दोनों हाथों से प्रहार किया जाता हुआ वह दुर्बल मनुष्य कौसी बेरना का अनुभव करता है ।

है मनुष्यमान् भमम । वह कुछ अरु अजैरिष्ठ पुंस्य अणिष्ठ बेरना का अनुभव करता है ।

है गीतम ! पृथ्वीकाय के जीव बरने पर उस पुंस्य की बेरना से अनिष्टतर, अधिक अग्रिय और अधिक अमनाप-अननीष्ट बेरना का अनुभव करते हैं । (म सू शतक १९, उद्देशक १) ।

भारतीय तत्त्व ज्ञान में सर्वोदयी विचारधारा

(ले०—उषा अमर मणि)

धर्म दर्शन और विज्ञान —

धर्म दर्शन और विज्ञान—परस्पर सम्बन्ध हैं। अबका एक दूसरे से सर्वथा विपरीत हैं ? मानव जीवन के किन्ने चीजों का नहीं एक उपयोगी है ? ये समझता हूँ कि ये सब प्रश्न आज नहीं तो कल अवश्य अपना समाधान पायेंगे—मात्र चुके हैं। धर्म और दर्शन में तो आज ही नहीं युग युगसे साहचर्य रहा है। आज भी है। धर्म का अर्थ है—आचार। दर्शन का अर्थ है—विचार। भारतीय ज्यों की प्रत्येक शाखा ने आचार और विचार में धर्म एवं दर्शन में समन्वय स्थापित करने का प्रयत्न किया है। यीशु में साम्य बुद्ध और योब कला का सुन्दर समन्वय किया गया है। बौद्धों में हीनयान और महायान-आचार तथा विचार क्रमिक विकास की जड़भूत हैं। हीनयान धर्म (आचार) प्रधान रहा तो महायान दर्शन (विचार) प्रधान बन गया। जैनियों में धर्म और दर्शन के नाम पर, आचार तथा विचार को लेकर साक्ष्ययोग एवं हीनयान महायान जैसे स्वतन्त्र विवाद तो नहीं पड़ सके। क्योंकि एकान्त पार तथा एकान्त विचार जैसी वस्तु अनेकान्त में कथमपि सम्भावित ही न थी। जापानों ने आचार में बौद्ध और विचार में अनेकान्त पर विशेष बल दिया जबकि फिर भी वहाँ धर्म और दर्शन अपना स्वतन्त्र अस्तित्व स्थापित नहीं कर सके। दोनों का गंगा-धनुनी रूप ही अनेकान्त में फिट बैठ सकता था। जब रही विज्ञान की बात। विज्ञान है क्या ? यदि सत्य का अनुसंधान ही वास्तव में विज्ञान हो तो वह भी दर्शन की एक विशेष पद्धति ही का नामस्वर होना। यदि वहाँ प्रबल जैसी कोई चीज आवश्यक हो तो मान लेंना भेद किया जा सकता है कि विचार के दो पक्ष हैं—एक अन्त्यात्म दृष्टि और भौतिक अनुसंधान। अन्तर की बीज और बाह्य की बीज। पहला दर्शन महात्म्या और दूसरा विज्ञान। परन्तु बालिद, धर्म दर्शन और विज्ञान-दोनों एक दूसरे के पूरक ही हैं बिभटक नहीं। इस अर्थ में वे दोनों एक दूसरे से सम्बद्ध ही बने जा सकते हैं।

धर्म और दर्शन तथा आचार और विचार का समन्वय आज ही नहीं युग-युगान्तर से असीम रहा है—भारतीय परम्परा में। ह्यूम ने जिस शास्त्र को कर्मयोग एवं आत्मयोग कहा महावीर ने उसी को बौद्ध और अनन्त कहा। गांधी ने उसी शास्त्र को एक शब्द से कह दिया—“सर्वोदय”। इस में अठेठ की बीज मित्र में अन्तर का अनुसंधान और पर में स्व की अनुभूति का नाम ही सर्वोदय है। प्राणिमात्र में समानता का आचार ही सर्वोदय की जन्मभूमि है। सर्वोदय बालिद है क्या। सब का उदय सब का उदय सब का विकास और सब का वसुधा है। तो सर्वोदय है। सर्वोदय आज का धर्म नहीं भारतीय संस्कृति का तो यह मूल स्वर है। भारत के प्राचीन साहित्य में सर्वोदय के बीज बिखरे पड़े हैं।

१. सब मुली रहे। सब स्वम्भ रहे। सब के सब वसुधा भागी बनें कोई बनी दुषी न हो।”

२. “सब जीव नुसरो दाया करें। मैं भी सबको दामा करवा हूँ। सब के साथ मेरी मित्रता है। किसी पर भी घेठ बैर-आव नहीं है।”

विचारों की मध्य भावना भारतीय साहित्य के पृष्ठों पर आज भी अंकित नहीं हुई है। गांधीजी इस भावना के सत्य नहीं छपरवा बं। भारतीय वाङ्मय में ऐसे अन्वेष हैं जिनमें गांधीजी से बहुत पूर्व ही “सर्वोदय” छपर अंकित हुआ है। सर्वोदय सत्य का प्रयोग आचार्य समन्वय की भाषा में ही चुना है।

१—गर्वें अबन्धु मुनिन गर्वें गन्धु निराधमा ।

गर्वें बडाभि परपन्धु मा बचभिन् दुग्गमाधमयेन् ॥

२—आमेभि मग्ग जीवा मग्गे जीवा गयन्तु मे

वेणी मे मग्ग नृपन्धु, वेरं बग्गं भवेण ह ॥

सर्वोदय का अर्थ किन्तु —

जैन परम्परा के महान् धार्मिक आचार्य समस्तमित्र न भगवान के सर्वोदयन को सर्वोदय कहा है। दीर्घकाल का बर्मावासन एक ऐसा वासन है, जिसमें सब का उत्कर्ष है सब का उदय है सब का विकास है। अन्त कभी नहीं होता। वह समस्त आपदाओं का अन्तकर है।^१

सर्वोदय माता है कि सब का उदय कोरा स्वयं कोरा यातन नहीं है। वह आदर्श अवस्था है किन्तु व्यापार के योग्य है। उसे जीवन में उतारा जा सकता है। सर्वोदय का आदर्श जैसा है, यह ठीक है, परन्तु न तो वह अप्राप्य है और न असाध्य। हाँ प्रयत्न साध्य अवस्था है। सर्वोदय का आदर्श है विद्यात्मवाद और उसकी नीति है समन्वय। मानव निर्मित समस्त विपदाओं का वह निपटारा करना चाहता है तथा प्राकृतिक समस्याओं का भी वह बौद्धिक समाधान करना चाहता है। प्रकृति पर विजय वह भौतिक रूप में चाहता है। वह वह विचार की उन्मत्ता के साथ आचार की परिमृता का भी प्रयत्न समर्पक है। सर्वोदयी सिद्धान्त में जीवन एक विज्ञान भी है एक कला भी। जीवनवाद के प्रति समाज की भावना यह सर्वोदय का मुख्य अर्थ है। प्राणिमात्र के लिए सहानुभूति रूप अमृत (Milk of human sympathy) जब मानवी जीवन में प्रवाहित होता है तब सर्वोदय की भूमि में से कल्पवृक्ष अनुरिक्त पल्लवित एवं फलित होते हैं। सर्वोदय राजनीति में नहीं कोकनीति में विश्वास केन्द्र सटा है। क्योंकि राजनीति में शासन मुख्य है, कोकनीति में अनुशासन। सर्वोदय की पावन प्रेरणा है कि शासन से अनुशासन की ओर, सत्ता से स्वतन्त्रता की ओर तथा वाम से दायि प्रयत्न की ओर बढ़े चलो। यह अधिकार पर नहीं कर्तव्य पालन पर बल देता है। हृदय परिवर्तन जीवन शीघ्र शासन घटित और प्रेम का अभिव्यक्त विस्तार ही सर्वोदय है।

मुख बुझाका बँदबारा—

सब के उत्पन्न का सबके उत्कर्ष का लक्ष्य यही है कि कोई भी मुख किसी एक व्यक्ति या एक वर्ग के हितों में न होकर सबके हितों में हो। मुख ही नहीं मानव को मुख भी मरिणा होगा। उसी समाज में समस्त योग का प्रसार सम्मिश्रित है। जब तक समाज में एक ही व्यक्ति अमावस्य है मुख ही बुझी है तब तक सबके लक्ष्य में सर्वोदय का समन्वय नहीं माना जा सकता। यदि एक वर्ग दूसरे वर्ग का अपना एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति का शोषण करता है तो वह स्वायत्त होना। एक की समृद्धि दूसरे के शोषण पर लब्धी नहीं होती चाहिए। प्रकाश की अपने छात्राग्य का भय प्रामाण्य अन्वहार की नीच पर बढ़ा कट्टे किसने देखा ? क्या प्रकाश अन्वहार की अपना आचार बना सकता है ? यदि नहीं तो शोषण के आचार पर मुख कैसे खड़ा रहेगा ? जब तक समाज में 'राष्ट्र में और व्यक्ति में भी शोषण वृत्ति का अस्तित्व किसी भी वर्ग में है तो वहाँ सर्वोदय निकल न सकेगा। सर्वोदय में शोषण शोषक न रहेगा और शोषित शोषित न रहेगा। सब प्रकार के शोषण के विरुद्ध सर्वोदय का एक ही नाट है—'हम शोषक का अन्त ली शोषण वृत्ति का ही अन्त करना चाहते हैं। जब समाज में राष्ट्र में व्यक्ति में शोषण वृत्ति ही न रहेगी तब शोषणका अस्तित्व ही न रहेगा। मुख बुझ में मुख मुख में पच पायेगा। उसी व्यक्ति का समाज का और राष्ट्र का सभी का उदय होगा।

मुख है कहाँ ? मुख है कहाँ ? बन्धुनिष्ठ अवस्था आधुनिक। यदि बन्धुनिष्ठ माने जाएँ, तब तो मौखिक साधनों का अधिक-से-अधिक सहज मुख का और उसका वियोग मुख का कारण माना जाएगा। परन्तु बन्धुनी है नहीं। समाज में सम्पन्न भी बुझी दशा गया है और विपन्न भी कभी मुखी। फिर तो निश्चय ही मुख-बुझ बन्धुनिष्ठ नहीं रहे, आधुनिक ही नए। मानव की मनोभूमि में से ही ये उत्पन्न होते हैं और वही निमीन भी। अन्त सर्वोदय कहना है—मुख-साधनों में आधुनिक मत होने से तब स्वयं ही मुख भी मुख हो जाएगा।

सर्वोदय की विरल भावना—

सर्वोदय 'आत्मार्थ सर्वभूतेषु' के सिद्धान्त को केन्द्र बना है। समग्र विश्व की आत्माएँ एक समान हैं। उनमें जैसा भीषण का सब इतिहास है स्वाभाविक नहीं। यह धर्मिक है यह धर्मिक है यह वैष्य है यह हरिजन है ये सब भद्र मानववृत्त हैं। यह स्वामी है यह दास है यह अन्तर भी समाजवृत्त है। यह घर है यह गली है यह भद्र भी आधुनिक नहीं है। गरीर

१—नर्वाणामन्तकर विरल सर्वोदय दीर्घमिदं तथैव ।

एक ही यह सीमित है। आत्मा में पहुँच कर तो यह भेद भी नहीं ठहरेगा। अब मैं बनेब और बनेबत्व में एकत्व की प्राप्ति भी सर्वोदय की एक पद्धति है। वहाँ सब का उदय अभीष्ट है, वहाँ एक का उत्कर्ष अभीष्ट कैसे होगा ? जो व्यक्ति अपना हित चाहता है उसे चाहिए कि वह दूसरों का हित पहले करे। क्योंकि पर-हित में स्व-हित-निहित रहता ही है। दूसरे को कुछ न देकर स्वयं सुखी बनने के प्रयत्न में मनुष्य का चौरस मनुष्य नहीं रह सकेगा। एक सम्बन्ध सर्वोदयी की यह मान्यता होनी चाहिए—“सर्वोप संहार का कल्याण हो प्राणी एक-दूसरे के हित में तथा निरत रहे, हमारे समय होय नष्ट हो वहाँ सर्वत्र मिलने भी पीछ है, वे सुखी रहे।”^१

अब सर्वोदय की यह विरट मानना जन-जीवन में समस्तपिप्त होगी। तब मानव मन में से कल्प पायेवाले से भाति के कल्प से राष्ट्र के बन्धन स्वार्थ के बन्धन और से मानवीयन के समस्त बन्धन स्वयं छिन्न-भिन्न हो जायेंगे। मनुष्य ‘महोदयी मान’ बन जायगा। तभी मनुष्य को विश्वासार्थ के दर्शन हो सकेंगे। हम भी जीवित रहें पर साथ में दूसरे भी जीवित रहें। इसी विरट मानना को जन-जन के मन-मन में उतारने का प्रयत्न सर्वोदय कर रहा है। सर्वोदय की संकल्पता इसी में है कि मानव मानव पर विश्वास करना सीखे।

विषय विचार का प्रसार—

‘विचार और विकास’ दोनों की उत्पत्ति मानव मन है। विकास से पतन और विचार से उत्थान होता है। दूसरे के प्रति विद्वान की मानना रखना मानव मन का विकास है, तथा सबके प्रति हित दृष्टि रखना एक सुन्दर विचार है। सर्वोदय विकास को विचार में बदलने की एक कला है। जन-जीवन में विषय विचारों का प्रसार करना भी सर्वोदय का एक बड़ा उपाय विचार ही है। समाज के उत्थान के लिये व्यक्ति के उत्कर्ष के लिये केवल विषय विचारों का प्रसार करना ही सर्वोदय विरट नहीं हो जाता बल्कि वह असा बहकर कहता है, कि ‘विचार को आचार में आने दो’ अथवा विषय विचार भी जीवन में किसी प्रकार का परिवर्तन न कर सकेंगे। भारतीय संस्कृति की एक मान्यता यह विश्वव्यापी है कि वह आदर्श को केवल आदर्श मानकर ही बैठ नहीं जाती बल्कि इसे जीवन में उतारने की पद्धति भी बताती है।

धर्म की मर्यादा कल्प का प्रेम योग महावीर की अहिंसा एवं अनेकान्त बुद्ध का वैराग्य और माघी का सत्ताग्रह—ये सभी आदर्श हैं। निश्चित रूप में आदर्श हैं। परन्तु वे जन-जीवन में भी उतरे हैं। उतर सकते हैं। धर्म की मर्यादा केवल धर्म के साथ ही नहीं मरती आज भी वह भारतीय जनो के जीवन को प्रेरणा देती है। महावीर की अहिंसा और अनेकान्त केवल महावीर तक ही नहीं रहे, आज भी वे उतग ही उपयोगी हैं। विषय विचार कभी किसी एक व्यक्ति में अन्तर्गत नहीं रह सकते हैं। यह हो सकता है कि कभी कोई विचार किसी व्यक्ति विशेष के आचरण से विषय बन पड़ा हो पर वह सम्पूर्ण समाज की संपत्ति है। विचार जब आचरण में जाता है, तभी उसमें विस्मया प्रकटित होती है।

अहिंसा और अनेकान्त—

अनन्य संस्कृति जिस अहिंसा और अनेकान्त की उपास मानना का सुग-भुप से प्रचार एवं प्रसार करती आ रही है, सर्वोदय में भी वही उत्पन्न सतिष्ठित है। विचार में अनेकान्त व्यापहार में अहिंसा और समाज में अग्रिमिह—इन सब के सुन्दर योग का नाम ही तो सर्वोदय विचार था है।

अहिंसा मायिक जीवन का और शोक नीति का एक आचारमूल सिद्धान्त है। अहिंसा प्रेम के विस्तार में प्रवृत्त होती है। दूसरे का मुझ द्वारा मुझ है। दूसरे का मुझ द्वारा मुझ है। इस सह-जीवन की विरट मानना में से ही अहिंसा प्रकटित होती है। जो ठेरे किए काँटा बोझा है, उसके लिए तू फूँक ही ल्या। तुझे फूँक ही लिये उसे काटे। परन्तु उसके लिए तू अपने मन में बर्तों की भावना मत रख। ठेरे फूँकी की फसल अगर उसके काँटों से बड़ी होगी तो निश्चय ही इसमें ठेरी संकल्पता है। फिर तो ठेरे आध-मास को काँटे बिछोरे पड़े हैं उनमें भी गुलाब ही महकेंगे। यही तो अहिंसा उत्पन्न का मार्ग है। दूसरे के जीवन में सहामास पहुँचाना अहिंसा है और दूसरे के जीवन में बाधा पहुँचाना हिंसा है। अहिंसा अमृत और हिंसा विष है। जीवन को सुखी और धान्य बनाने के लिए अहिंसा को जीवन में उतारने दो। साम्य बुद्ध हो यह तो

१ धिक्काम्नु सबजगत परहित-विरता भवन्तु भूतपथा ।

दीया प्रयान्नु नाथा सबज सुखी भवन्तु लोक ॥

ठीक ही है। परन्तु साधन युक्ति पर भी पूरा ध्यान देना चाहिए (Take care of the means and the end will take care of itself) साधन युक्त होगा तो साम्य अपने आप युक्त होगा ही।

अनेकान्त का अर्थ है—विचार सहिष्णुता। परमत् के प्रति जब तक सहिष्णुता का भाव बाधित नहीं होगा तब तक अपने अर्थ में जीवन का उत्तम ध्येय प्राप्त न हो सकेगा। सामाजिक जीवन में विरोध हो जाता सहज है परन्तु यह विरोध विद्रूप न बन जाए, इसका पुरु-पुरु ध्यान रखना आवश्यक है। विरोध में समन्वय जोड़ना ही तो अनेकान्त है। समन्वयवादी जीवन की स्थापना के लिए जीवनगत विरोधों का परिहार हमें करना पड़ता है। व्यक्तिगत विरोध तथा समाजगत विरोध इन सारे विरोधों का परिहार करने की ओर पड़ति है। जहाँ की अनकान्त अवस्था समन्वय कहा जाता है। सर्वोदय सभी सुविचारों का सुन्दर समन्वय करता रहा है। सत्य क्या है? यह कहाँ है? आदि प्रश्नों का सुन्दर एवं समुचित समाधान समन्वय पड़ति है। यह समन्वय-मंडति क्या है? जहाँ भी जिस किसी के पास भी सत्य हो ग्रहण कर लो। सत्य यदि अपना है तो भी ठीक और यदि वह परका है, तो भी ठीक। आठवीं खड़ी के अहान् विद्वान् समन्वय तत्त्वदर्शी आचार्य हरिमन्न ने कहा था—

“सत्य कहीं पर भी हो उसे जाकर से ग्रहण कर लो। यदि वह कपित के पास हो तब भी सुन्दर है और यदि वह बुद्ध के पास है, तब भी ठीक है। जिसका बचन युक्ति-युक्त हो युक्ति संगत हो उसे ग्रहण करना ही चाहिए।”

सर्वोदय का भी भाव हमें इसी भावना पर पहुँचा देता है। सर्वोदय में अर्थ सर्वत्र विज्ञान नीति संस्कृति और आचार सब का समन्वय मिच्छा जाता है।

अहिंसा और अनेकान्त तथा अपरिग्रह तो उसके मूलमूल सिद्धान्त ही हैं। सर्वोदय में विचारों का आग्रह नहीं बल्कि तो सभी विचारों का समावेश है। गांधी का सर्वोदय माथी का अपना नहीं उसमें समग्र भारतीय सत्त्वबर्धन भारतीय विचार चिन्तन और भारतीय संस्कृति का सार संयुहीत है। समाज और राष्ट्र में सुख शांति और संतोष का फैलाव करना ही एकमात्र इस विचार-मंडति का मूल ध्येय है जो अमिनब होकर भी अपने आप में पुरातन है चिरन्तन है। भारतीय तत्त्व दर्शन का यह सुषमं पृष्ठ है, जो अपने आप में सुन्दर, सरस और सुमन्त्र है।

१—पक्षपातो न मे बीरे न द्वेय कपिलाधिपु।

युक्तिमत् बचनं मत्स्य तस्य कार्यं परिग्रहः ॥

अध्यात्म तत्त्व की प्राचीनतम वैदिक परम्परा

(डॉ० वासुदेव शरण अग्रवाल काशी विश्वविद्यालय वाराणसी)

वेदविद्या सृष्टिविद्या है—

वेदविद्या सृष्टिविद्या का दूसरा नाम है। सृष्टि की रहस्यमयी प्रक्रिया की व्याख्या वेद की भाषा विद्याओं के रूप में उपलब्ध होती है। इन विद्याओं का अपरिमित विस्तार है। जैसे सृष्टि अनन्त है, वैसे ही वेदविद्या भी अनन्त है। विद्या और अन्त इन दोनों शब्दों में सर्वाधीन विज्ञान की यही सप्तात्मक स्वीकृति है कि इन दोनों की रहस्यमयी रचना का वादवार नहीं है। 'अधोऽधीयान् महोऽधीयान्' दोनों की एकता का दर्शन करने वाले ऋषियों ने भी यही कहा है कि इन दोनों का मूल कोई अमूल्य अमूल्य अमूल्य है। अन्त और महत् दोनों में उसी की महिमा अभिव्यक्त हो रही है। विष्णु स्वयं वह अमूल्य पुरुष सहासरा या अनन्त है। विद्वत् विराट् अनादि और अनन्त है। इसका स्रोत अविनाशी है। वेद और नाम अथवा नाम और रूप के परिवर्तन स्वस्तिक में इसका मिलन मया रूप प्रकट हो रहा है। इस प्रकार ऋषि और वैज्ञानिक दोनों ही विद्वत् ने रहस्य की व्याख्या करते हैं। पर ऋषियों का दर्शन इस मूल विद्वत् से मर चुका है कि वह अमूल्य विद्वत् किसी अमूल्य मूल स्रोत से उद्भूत हुआ है। वह अमूल्य मूल इस व्यक्त की सृष्टि करके इसमें अनुप्रविष्ट हो रहा है।

वेद के विषय में दो दृष्टिकोण—

वेद के विषय में पूर्व और पश्चिम के दो पृथक् दृष्टिकोण स्पष्ट सामने आते हैं। पश्चिमी दृष्टिकोण के अनुसार वेद मानवीय अस्तित्व की आरम्भिक चेतना की अस्पष्टी उक्ति होती है। उनमें न परस्पर सपत्ति है और न कुछ सुस्पष्ट हुए शब्दों की स्वाभाविकता है। वेद धार्मिक विरासतों के विवर्धन होते हैं, जिनका बहुत-सा अर्थ बुद्धिमत् नहीं है। मानव जाति ने सौन्दर्य बचने जिन आशय से विद्वत् का श्रेष्ठ है, उसी की छाया अन्त में है। उनमें किसी समन्वित या सुप्रतिष्ठित धार्मिक विचार की कल्पना नहीं की जा सकती। इसी मूल की पकड़ कर पिछले छे शताब्दियों में वेदों के अनेक भाष्य और व्याख्या-रूप पश्चिमी विद्वानों द्वारा मिल गए हैं। अपने वेद में जो नये मार्ग से चलन वाले वैदिक विद्वान् हमारी अर्थों में रचि लते हैं और उनका दृष्टिकोण भी पुरा है। उनका लिए ब्राह्मण शब्दों में पाई जाने वाली वेद-व्याख्या अधिकतर में अनास्था की वस्तु है। विष्णु धार्मिक परम्परागत दृष्टि वेद की ऋषि का परिपूर्ण ज्ञान मानती है। जो कोई विष्णु समर्पित ज्ञान है वह उसी की धारणा अभिव्यक्ति है। इन भाष्यों से वैदिक अर्थों के प्रति नई अन्त का जन्म होता है। इन दो दृष्टिकोणों ने धार्मिक विचार में अन्त डाला है। हमारा सत्य यहाँ है जहाँ वैदिक शब्दों की अधि-से-अधिक स्पष्ट व्याख्या प्राप्त हो सके। जहाँ वेदों ने अर्थों की धार्मिकता मानि लभ मर एक जहाँ मन्त्रों की परिभाषात्मक व्याख्या के वर्णनार्थ तथा दृष्टि के धार्मिक वैज्ञानिक रूप की एक मूलना या मन्त्र प्राप्त की जा सके। पश्चिम में जो वैदिक वा प्रचलत हुआ उस पर दृष्टि डालने हुए भी है न हमारा न स्पष्ट स्वीकार किया है कि मन्त्रों का मूल नहीं है तथा भाष्य करने का मार्ग अद्वय-सा विचार है। हमारी मन्त्रों में भारतीय दृष्टि में ही वैदिक की समस्या का समाधान लभ है। मन्त्रमय यह आभासी होती बाह्य किन्तु अन्तरात् और ब्राह्मण शब्दों की अन्तर्गत महिमा नहीं जानी है, इन सब का स्रोत वेद है। वास्तव में वेद सत्य में जो अन्त रूप है उगता निरन्तर वेद स्वी की में ही निहित है जिस की जो अन्त का रूप भी रहते हैं। पर अन्त का विचार विचार मन्त्र का समर्पित ज्ञान है। वह एक समुद्र है जिसमें एक-एक विष्णु ने मानवी अस्तित्व कोषों और विचारों है। अन्त के मन में विद्वत् आन लभ आशुता है और जो कुछ अस्तित्व में प्रतिमानित होगा उग मन्त्रा स्रोत उसी विद्वत् ज्ञान में है, जिस वेद बना जाता है। उसे ही अमूल्य मन्त्रों ब्राह्मण, का समुद्र या अधोऽधीयान् मान्य रहते हैं। उन सब के जो रूप हैं एक परा और दूसरी आन। अन्त स्पष्ट धार्मिकी का है जो अन्त का मार्ग बनती है। विष्णु परा का मूल अन्त रूप है जो हृदय का मार्ग बनती है या हृदय में अन्त धारण आनी धार्मिक या जीवन का निर्माण बनती है। इन मन्त्रमय

बाक भी कहते हैं। इसी अक्षर बाक से गायत्री आदि सप्त छन्दों का विधान या विकास होता है—अक्षरेण मित्रे सप्त गायत्री । ऋ० १।१६।२४ ॥

देव सत्य —

वैदिक सृष्टिविद्या की दृष्टि से विश्व में दो ही मूल तत्त्व हैं—एक देव दूसरा भूत। देव तत्त्व का ही दूसरा नाम सक्ति तत्त्व है। देव या सक्ति सूक्ष्म और अव्यक्त है। भूत बृहत् और स्पर्श है। प्रत्येक भूत एक-एक कूट या डेर है जिसकी विभूति सक्ति या देव कहा जाती है। बिना देव के किसी भी भूत की पूषक सत्ता संभव नहीं। मूलभूत देव तत्त्व एक और अर्हत् है। यही सृष्टि के किये बहुमात्र या नामा भाव में परिवर्तित होता है। एको देव सर्वभूतेषु पूषः, यही सृष्टि का मूक सूत्र है। एक सत् विद्या यष्ट्या ब्रह्मति इस नियम के अनुसार एक तत्त्व ही बहुमात्र या बहुधा मात्र को प्राप्त होता है। जो मूकभूत एक देव है उसे ब्रह्मदेवों में एकमेवाद्वितीयम् कहा गया है। वह ऐसा एक है जिसमें दो तीन चार सक्त्यात्मों की वस्तुता नहीं है। किन्तु वह अपनी निगूढ सक्ति से स्वयं ही बहुमात्र को प्राप्त होता है। यद्यपि देवों के अनेक नाम बहते गए हैं, किन्तु उन सब नामों के मूल में एक ही देव तत्त्व प्रतिष्ठित है—यो देवाना नाममा एक एव तं संपूर्णं भुवना यन्मन्या । (ऋ० १।८२।३)। प्रज्जपति के दो रूप —

वह मूल देवतत्त्व संपन्न भी कहा जाता है। आदि से अन्त तक वह एक प्रश्न या प्रहेली ही है। उसकी राक्षि का क्या स्वरूप है? इसकी सीमासा अनेक प्रकार से की जाती है, किन्तु छन्दों में उसकी इयत्ता संभव नहीं। जब हम विश्व की दृष्टि से विचार करते हैं तब उस मूक सक्ति को प्रजापति कहा जाता है। प्रजापति के दो रूप हैं—एक अनिस्तुत दूसरा निस्तुत एक अमूर्त दूसरा मूर्त एक परोक्ष दूसरा प्रत्यक्ष एक ऊर्ध्व दूसरा अधः एक उत्पन्न, दूसरा एतत्। जो एतत् है, उसे ही ईशं सर्वम् भी कहते हैं। जो विश्वातीत रूप है वह उत्पन्न है और जो विश्वात्मक रूप है वह ईशं सर्वम् है। प्रजापति का एक रूप 'अनामनाम' और दूसरा 'बहुधा विनामये' कहा जाता है —

प्रजापतिश्चरति गर्भे अन्तराश्रयमात्रो बहुधा विनामये ।

तस्य योनिं परिपश्यन्ति धीरास्तस्मिन्, इह तन्मुमुक्षुर्नामि विद्या ॥

जो अनामनाम या विश्वातीत रूप है उसे गर्भ योनि मन्त्र प्रजापति बुद्धा या पर्वत के समान अधिवासी अत्रितत्त्व भी कहा जाता है। यही परमस्थीय या परमाकाश है। परमाकाश उसी का रूप है। अग्नि इन्द्र मित्र वरुण यम मातरिक्वा इन देवों की पूषक कल्पना सहेतुक है क्योंकि मूलभूत एक सक्ति विभिन्न रूपों में कार्य करती हुई देवी जाती है, किन्तु इससे उसके मूलभूत एतत्त्व का अपकाय नहीं होता। जिस प्रकार महाकाश की दृष्टि से ज्वाला एक है किन्तु सापेक्ष काश या परिवर्तन कीच सत्त्वत्तर की दृष्टि से प्रतिदिन नई ज्वाला का उदय होता है जिस प्रकार समस्त ब्रह्माण्ड में मूलभूत अग्नि तत्त्व एक है, किन्तु सक्ति के भागा रूपों में यही बहुधा विभक्त ज्ञात होता है, जिस प्रकार एक ही मूल सूर्य से कोटिकोटि सूर्यों का विकास होता है ऐसे ही वैदिक ऋषिबो न इस तत्त्व का प्रत्यक्ष वर्णन किया था कि अनेक ब्रह्माण्डों का रचयिता प्रजापति एक है और यही ईश तत्त्व इन सब में समाया हुआ है। दूर और निजट अणु और महत्, भूत और भविष्य सर्वत्र उसी की सत्ता है। यही अक्षय्य सूत्र पूर्व और उत्तर की समस्त सृष्टि में विरोधा हुआ है। जिसके कारण उसे अन्तर्धामी या धृवात्मा कहते हैं। अपने अनामनाम रूप से सबके भीतर प्रतिष्ठित रहकर वह एक अक्षर तत्त्व सबका नियम करता है। उसी के नियम या वर्णों के बल में सब भूतों के चक्र विरोध हैं। इसीलिए वह सर्वान्तर्धामी कहा जाता है। उसी बीच-प्रति सूत्र से सब तन्तुओं का विधान होता है अतएव वह सूत्राग्रा है।

वैदिक त्रिक—

यह सृष्टि किसी महान् कवि की विरचन कविता है। देवों में इसे सत्तातन्तुमय यज्ञ कहा है। एक मन एक प्राण और पाँच मूत्र इन सत्ता तन्तुओं से कोई भूतने बाका इस पट की बुन रखा है। पंचभूतों को वैदिक परिभाषा में बाक भी कहते हैं। पाँच भूतों में आकाश सबसे सूक्ष्म है। आकाश का गुण शून्य या बाक है। अतएव पंच भूतों के लिए बाक यह सरल प्रतीक मान लिया गया है। यह समस्त सृष्टि पंचभूतों की रचना है। जो प्रधान या प्रवृत्ति है वह तीन पुत्रों के तापत्रय से पंचभूतों के रूप में परिणत होती है। इस पंचभूततत्त्वक रचना को बाक कहते हैं। बाह्यपञ्चाश्रयः मनोमय एव आत्मा-उपनिषदों की वह परिभाषा सबका सुनिश्चित है। इसका अर्थ यह है कि जितनी भी अभिव्यक्त सृष्टि है उसके मूल में प्रजा या मग्नतत्त्व,

प्राणतत्त्व और पंचभूत इनकी सत्ता है। यन् प्राण बाह्य का विक्रमण सत्त्व रज और तम कहा जाता है। यह त्रिप्राण रचना का आधार है। सृष्टि की वैदिक कल्पना विक्रम पर समाहित है—तीन लोक तीन देव तीन ऋषि, तीन मात्राएँ बाह्य मन्त्र कर्मों में विक्रम की व्याख्या की जा सकती है। मेधायनी उपनिषद् में विक्रम की अति सुन्दर व्याख्या पाई जाती है। वही कहा है यह जो अ च म अक्षर हैं यही उस त्रिप्राण ब्रह्म की स्मरणकर्त्री तन्मूर्ति कहते हैं। स्त्री-पुरुषपुत्र यह त्रिक्रमणी तन्मूर्ति है। अग्नि-वायु-आदित्य इन तीनों का नाम प्राणकृती तन्मूर्ति है। ब्रह्मा-व्योम-अन्तःस्थ यह त्रिप्राणकृती तन्मूर्ति है। यन्-साम यह त्रिप्राणकृती तन्मूर्ति है। भूर्भुव स्व—यह लोककृती तन्मूर्ति है। सविष्णु यह कलाकृती प्राण-जनि सूर्य यह प्रजापतिकृती अन्न-मांस चरमा यह आप्यायनकृती गार्हपत्य-हविषाम्नि आहवनीय यह मुखकृती बुद्धि-मन्त्र अहंकार यह चेतनकृती और प्राण-अपान-म्यास यह प्राणकृती तन्मूर्ति है। यह सब प्रजापति के ही रूप हैं। जब भोम् वा प्रमदसञ्जक अक्षर ब्रह्म का सञ्चारण किया जाता है, तो उसी के पर और अपर दो रूप कहे जाते हैं। जो विक्रम के वन्तत है वह अपर रूप है और जो विक्रम के अर्तत है, वही पर रूप है। जो पर है उसे अन्त्य भी कहते हैं। परे अन्त्ये सर्व एकी भवन्ति अथवा यन् विसर्ग भवत्येकनीडम् यह अन्त्य वा परब्रह्म के लिए ही कहा जाता है। उसे ही त्रिप्राण और अन्त्य भी कहते हैं।

अग्निविद्या —

वैदिक सृष्टि विद्या की दृष्टि से प्रजापति विद्या का बहुत अधिक महत्त्व है। अग्निविद्या और संवत्सर विद्या उसी के दो रूप हैं। अग्निविद्या या अग्निस्तव और संवत्सर विद्या—काष्ठ तव इन दोनों के सम्मिश्रित रूप का नाम यज्ञ विद्या है। वैदिक व्यवधान की दृष्टि से अग्निविद्या सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है। प्रजापति ब्रह्म महाकाष्ठ सक्ति तत्त्व में सब अग्नि के ही रूप हैं। मनु न जिते तन्मूर्त अमृतात् अमृत्यम् और प्रसुप्त अवस्था कहा है उसी के परात्तक पर अग्नि का बन्ध होता है। प्राण और अन्न की चित्ती शक्ति है उस सब का प्रतीक अग्नि है। अग्नि सर्व ऐक्यता चित्त देव है सब अग्नि के रूप हैं। यह ऐतरेय की परिभाषा है। प्रसन्न होता है कि अग्नि तत्त्व क्या है। क्या ब्रह्म में पक्षमे वाली और काष्ठ में उत्पन्न होनेवाली अग्नि कोई वैकल्य है? देव में कितने अग्नि कहा है? इसके उत्तर में यही कहा जा सकता है कि भूच और दूक दोनों स्त्री में चित्ती शक्ति और उसके मेघ है वह सब अग्नि का ही एक-एक रूप है—एक एकानिर्बहुता समिद्धः। चित्ता समिद्ध होता है। अर्थात् जो रहनी है उसे अग्नि कहते हैं। स्मृत् काष्ठ या समिद्ध अग्नि के समिद्ध का एक प्रतीक या उदाहरण है। इसका अर्थ यह है कि हम अग्नि को तब तक प्रत्यक्ष नहीं देख सकते जब तक वह भूत के माध्यम से प्रकट न हो। भूत की सार कहते हैं और उस धार के भीतर निवास करने वाले अक्षर को देख कहा जाता है—तत् सर्वाणि भूतानि ब्रह्मोत्पन्नानि सन्ति। प्राण वा जीवन —

अत्यवस्थानीय भूत में कहा है कि अक्षर से ही धार वा जन्म होता है—तत् तत्पश्यन्मन्त्रं सर्वं देव वा सन्ति से ही भूत वा निर्माण होता है। इस अक्षर या देव तत्त्व की अभिव्यक्ति तीन रूपों में हो रही है, एक ब्रह्म-वस्तुत्ति दूसरे पञ्चमयी और तीसरे मानव। इन तीनों में जो सक्ति तत्त्व है उसे प्राणानि कहते हैं। प्राण वा जीवन चेतन्य वा ही रूप है, जो विरह वा सर्वमहान् रहस्य है। प्रजापति विद्या वा सर्वसे उत्पन्न और रहस्यमय रूप प्राण वा जीवन है। प्राण के स्रोत पञ्चमूत्र बुद्धि विज्ञान और ज्ञान के निचम मानव के तन्मूर्ति तब से अधिक महत्त्वपूर्ण है। प्राण ही आत्मा है प्राण ही अग्नि है। प्राणविद्या सब विद्याओं में मूर्धन्य है। तन्मूर्ति अग्नि की दृष्टि से प्राणविद्या ही विरहविद्या है। इसी की व्याख्या यज्ञों के द्वारा की जाती है। यह प्राणतत्त्व क्या है? अग्नि में इस गुरु प्रत्यक्ष पर बहुत विचार किया जा। इस विरह में सबसे अधिक आश्चर्य यह देखकर होता है कि प्रकृति ने पंचभूत प्राण और यन् इन तीनों की एक साथ मूल पर रहस्यमय जीवन तत्त्व वा निर्माण किया है। उस जीवन तत्त्व के क्या निचम हैं और उसका क्या रहस्य है, इसकी छान-बीन वैदिकों वा मुख्य लक्ष्य है। अहाँ भी जीवन है उस सरपान को यज्ञ कहा जाता है। उस यज्ञ वा आरम्भ प्राणायाम के लक्षण के होता है। प्राण शक्ति वा रूप है और शक्ति तथा दो सहकारी स्त्री में प्रकट होती है, जिन्हें उसने मूल और धार वा रूप कहते हैं। इन्हें ही मूलभूत एक प्राण के प्राण और आत्मा में दो मेघ कहा जाता है। प्राण वा स्वरूप पश्यत है। ऐसे दो मेघों द्वारा वायु वायु वायु जीवन आरम्भ करता है ऐसे ही बीज के बीज में प्रत्यक्ष प्राण-विष्णु वा वायु वा जीवन होता है। प्राण ने प्राणान् की ही वैज्ञानिक ज्ञान में समस्त प्रमाण कहा जाता है—

प्राचीन वैदिक संप्रदायप्रसारण। (सप्तमः ८।१।१।१०)।

चिन्तना और ईश्वरता यही स्पन्दन का रूप है। मन से ज्ञान और ज्ञान से मन विन्दु की ओर आता और माना यही विन्दु या शक्ति का तम है। इसे ही वैदिक भाषा में 'एति च प्रेति च' कहते हैं। प्रायः सभी कोई ज्ञाति या रोचना मानव-क्षेत्र से प्रकट होती है और प्राण एक अपान के रूप में स्पन्दित होती हुई आयुर्वेद सन्धि खूँटी है—

अन्तराचरति रोचनास्य प्राणापानयोः। अयमनुसन्धिर्वाच ॥ (अ. १।१८९।२)।

यही जीवन का रूप है। इस मन्त्र का देवता आत्मा या सूर्य है। वैदिक परिभाषा में विरट् आत्मतत्त्व का सर्वोत्तम प्रतीक सूर्य ही माना गया है—सूर्य आत्मा जगत्सुपराज। मैत्रायणी उपनिषद् के अनुसार ब्रह्म के दो रूप हैं—मूर्त और अमूर्त। जो मूर्त है वह असत्य है जो अमूर्त है वह सत्य है, यही ब्रह्म है यही ज्योति है। जो ज्योति है यही आश्रित है। जो आश्रित है यही आत्मा है (मै. १।३)।

वैदिक ज्ञान —

विश्व में बिछती गति है सब स्पन्दन का रूप है। यही प्राण है पंचतत्त्व या मूर्तों में से बना हुआ क्षीर काष्ठ पंजर की ओवर बनाए हुए निर्बल शक्ति के समान है (सङ्गमेवाचैवमिह क्षीरं मै. २।३)। यह प्राण ही है जो प्रत्येक पुरुष में वेदमन्त्रक क्षेत्र प्रजापति के रूप में उसे जीवित करता है। प्राण के साथ ही प्रजा सहस्रमूर्त है—यौव प्राण सा प्रजा या सा प्रजा स प्राण। सह स्रोतास्मिन् क्षीरे बसत सहस्रनामत् (कौषीतकी ३।३)।

इन्द्र ने अपने विषय में यही कहा— प्राणोऽस्मि प्रजाया अर्थात् मैं ऐसा प्राण हूँ जो प्रजा या मनस्तत्त्व के साथ प्राणियों के क्षेत्र में आविर्भूत होता है। मन-ज्ञान-ब्रह्म इन तीनों के सम्मिलन या सागुनत्व सम्बन्ध से जो एक नहीं छिपित या अविद्यमान होता है उसे ही ईश्वरानन्द कहते हैं—अथ य पुरय सोऽग्निर्वैश्वानरः (मै. २।६)। मन प्राण शक्ति (माह्व-साह्व-मै. २।६)। इन तीनों के मिलने से ही प्राण या जीवन की अभिव्यक्ति होती है। इस अभिव्यक्ति के तीन क्षेत्र हैं। एक नृष-वनस्पति जिनमें पंचमूर्त प्रजा है दूसरे पशु-पक्षी जिनमें प्राण या क्रिया शक्ति मध्य है तीसरे मनुष्य जिनमें इन्द्रशक्ति या मनस्तत्त्व या मानसिक प्रजातत्त्व प्रजा है। विन्दु तीनों में एक-एक की प्रधानता होते हुए भी तीनों ही रहते हैं अर्थात् मूर्तों में भी पंचमूर्तों के अविरहित प्राण और मन का अस्तित्व है। वेदों में इन्द्र को मनस्वान् कहा गया है—यो वात एव प्रवर्तमानस्तान् देवो वैश्वान् क्नुना पयमुप (अ. २।२।१६)। यही एक या अनेक इन्द्रियों का विकास उपलब्ध हो यही इन्द्र या मनस्तत्त्व की उदा अर्थ है।

इन्द्रतत्त्व —

सप्तम में इन्द्र को मध्य प्राण कहा गया है (स ओम् मध्य प्राण एव एवेन्द्र स ६।१।१।११)। अन्तः सब इन्द्रियाँ उस मध्य प्राण से संभावित होती हैं। वे इन्द्र के सहचारी सामान्यप्राण बड़े आ सकते हैं। यह इन्द्र तत्त्व क्या है? शक्ति के समिध या वायव्य की ही इन्द्र बीजों वायु के आधार से जन्म बना आता है और इन्द्र तत्त्व ही परोक्ष या सचेत भाषा में इन्द्र कहलाता है। इस प्रकार की अनेक परोक्ष व्युत्पत्तियाँ ब्राह्मण-साहित्य में पाई जाती हैं। इस सबके सांकेतिक अर्थ ब्रह्म की व्याख्या में सहायक होते हैं। इन्द्र और इन्द्र इन दोनों का शक्ति सम्बन्ध बताते हुए ऋषि का उद्गम यह है कि इन्द्र या मनस्तत्त्व प्राणमि की सत्ता है। मूर्त प्राण और मन इन तीनों तत्त्वों का आविर्भाव यही से आरम्भ होता है यह प्रत्यक्ष मन्त्र पूर्ण है। अर्वाचीन विज्ञान और वैदिक दर्शन दोनों में इसका उत्तर एक ही है, अर्थात् आत्मा-पिता के शुक्र-शक्ति संयोग से जो गर्भप्रथम एक गमित कोष या भ्रूज उत्पन्न होता है यही से जीवन का स्पन्दन आरंभ हो जाता है। यह कोष अपनी शक्ति से एक दो दो से वाट, वाट से वाट इस प्रकार उत्तरोत्तर आत्म-विभाज्य द्वारा अपना सम्बन्ध करते हुए एक पति या कूट बन जाता है जिसे क्षीर कहते हैं। यह प्राणात्मक स्पन्दन अर्थात् अग्नि का रूप है, जो क्षेत्र के बाहर से योग रूप मन की जीवकर पचाता है और क्षीर की वृद्धि करता है। यही योग की अग्नि में बाहुति है, जिसने क्षीर की अग्नि यह सम्पन्न होता है। यही अग्नि का आगम है।

हिरण्यवर्ण —

पद-विज्ञान की दृष्टि से यह समस्त प्रक्रिया आत्मन स्पष्ट है। वैज्ञानिक की भाषा में शरीर के भीतर प्रमुख उपधा क्षेत्र (युक्तिमय) अपना स्पन्दनात्मक वायु आरम्भ कर देता है। अग्नि के धर्मों में यह कोष हिरण्यवर्ण कहलाता है।

सबप्रथम इसी हिरण्यत्मक गर्भ या शिशु का जन्म होता है—हिरण्यगर्भ—समवर्तताप्रे मृतस्य ज्ञात-पतिरेक वासीत् । हिरण्य-गर्भ ही अग्नि का पुत्र है जिसे ऋग्वेद में चित्र शिशु (२।१।१२) और कुमार (ऋ. १।१।१५।१) कहा गया है। जीवन के रूप में उत्पन्न होने वाली यह अग्नि अत्यन्त रहस्यमयी सन्निहित है। इसीभिन्ने इसे जन्मृत भी कहा जाता है। (ऋग्वेद १।१।५।२)। बृह-वनस्पति कीट-मत्तम पशु-पक्षी एवं मनुष्य आदि की जितनी मोमियाँ हैं उनमें कुमार का यही रूप है—नबो गया ममति जायमानः । प्रत्येक पीढ़ी में जीवन की गृहस्था को जाये बढाते हुए यह मये-मये रूपों में उत्पन्न होता रहता है। यही सृष्टि का रूप है। एक ओर जीवन की सत्ता गय शिशु या कुमार के रूप में दिखाई देती है, दूसरी ओर सृष्टि के आदि से इसकी दुर्धर्ष और अलङ्घ्य सत्ता सदा रही है। इसके महीन रूप को ज्ञात या ज्ञान और बुद्ध रूप को पति या पक्ति कहा गया है।

ज्ञान पक्ति होता —

जो ज्ञान या महीन या सुन्दर है वह प्रतिक्षण पक्ति की ओर बढ रहा है और आत्मविकास के किन्ने पक्ति से ही जीवन उत्पन्न की से रहा है। ज्ञान और पक्ति ये दोनों एक ही मूल होतु उत्पन्न के दो रूप हैं। जो ज्ञान या मया है, वह पक्ति से आत्मकेन्द्र में लेकर महीन सृजन करता है और जो पक्ति है वह ज्ञान को वाङ्मय करके भी पक्ति या बुद्ध बनाता है। ज्ञान से पक्ति और पक्ति से ज्ञान इस पति और मागति का नाम ही जीवन का स्वप्न है। प्रत्येक वट-कोप में यह प्रतिक्षण हो रहा है। जितनी भी मृत सृष्टि है उस सब का आदि कारण हिरण्यगर्भ या अग्नि का पुत्र वह बाह्य केन्द्र है जिसे ज्ञान या जीवन कहा जाता है। अल्प ज्ञानस्य पक्तिस्तस्य हीतुः इस गन्ध में शीर्षतमा ऋषि ने जिस तथ्य का प्रतिपादन किया है विज्ञान की साक्षी भी सर्वथा सही है दोनों की सम्भावनी मित्र भस्मे ही हो।

अग्नि के होमकर्म का स्वल्प —

यहाँ 'होता' सर्व भ्यान् देने योग्य है ? होता का अर्थ है देव या दक्षिण का आवाहन करने वाला। उस आवाहन के द्वारा बाह्य से भूततत्त्व को लेकर अग्नि में उसका हवन करने वाला और हवन करके उसे आत्मरूप में परिवर्तित करने वाला जो अग्नि का रूप है, वही होता है। प्रत्येक धर्मित कोष (फलिदाहकर सेल) में जो स्वप्न होता है, वह इसी होमकर्म की सृष्टि के किन्ने है। वह बाह्य से भूतो या पंचतत्त्वों को केन्द्र में जीवकर उसका सम्मर्जन करता है। इसमें दो प्रविष्टाएँ दिखाई पड़ती हैं एक अन्न-अन्नाद्य की प्रक्रिया है और दूसरी सम्मन्व की प्रक्रिया। अन्न-अन्नाद्य का तात्पर्य वह है कि केन्द्र में बैठा हुआ अग्नि जो अन्नाद्य है बाह्य से अपने किन्ने अन्न या घोर आहूत है। इसे अन्नाद्य अग्नि की मूल या अन्नाद्या कहते हैं। यदि अग्नि को घोर न मिले तो वह भी समाप्ति ही ज्ञान और कोष के सम्मर्जन का काम रुक जाय।

वैज्ञानिक सिद्धान्त के अनुसार जीवन के तीन विशेष कदावर्त हैं। वहाँ भी जीवन रहता है वहाँ इन तीनों की सत्ता पाई जाती है। उनमें पहला अन्न-अन्नाद्य का नियम है जिसे वैज्ञानिक एंथ्रोपिकेसन् और एंकिमिनेसन् की प्रक्रिया वट्ट है (अग्निमा रयिमस्मन्वोपमेव विने दिने)। पोषण प्राप्त करने के बाद दूसरी प्रक्रिया सम्मर्जन की है जिसे वैज्ञानिक माता में सेलफिशन वेम विविजन या घोर कहते हैं। इन दोनों के बाद जीवन का तीसरा अन्नाद्य का प्रजनन है। जिस बीज से प्राण की उत्पत्ति होती है प्रजनन के द्वारा पुन उसी बीज की सृष्टि प्रकृति का लक्ष्य है। बीज है बीज एक पर्वणता यही प्रकृति का चक्र है जिसे बड़ा चक्र एवं सञ्चलन चक्र भी कहते हैं। प्रत्येक बीज नाम की जितनी अग्नि में पुन बीज एक पर्वणता पाता है, वही उसका सञ्चलन चक्र है। विन्तु यह सञ्चलन की 'अजात्य' गति है जो बार-बार घूमती हुई नाम की अवधि में नये नये बीजों का निर्माण करती है। प्रजापति की सृष्टि में समस्त प्राणतन्त्र या जीवन सञ्चलन चक्र से नियमित है। इनीमिय आहूत घड़ी में कहा गया है कि सञ्चलन ही प्रजापति है—सञ्चलन एक प्रजापति (ऋग्वेद १।१।१५), अर्थात् सृष्टि की जो प्रजननात्मक प्रक्रिया है वह सञ्चलनात्मक नाम की अग्नि से नये-नये रूपों में प्रकट होती हुई तानने का रही है। इन सञ्चलन के दो रूप हैं एक अजात्यम बुभुक्षया यजात्यम। गुच्छी जितनी अवधि में एक विन्तु से सञ्चलन पुन उगी विन्तु पर कोन आती है वह अजात्यम सञ्चलन है अर्थात् जितनी देर में नाम का एक पर्वणता पूरा पाता है विन्तु उसका कोई बिन्दु सञ्चलन नहीं रहता। उस सञ्चलन की अवधि में देव या अग्नि जिनमें भूतप्राणों को बाह्य से जीव कर आने वचन में डाक लगी है वही यजात्यम सञ्चलन है। अग्नि में बीज की आहुति इसका सञ्चलन है। अजात्यम सञ्चलन

केवल प्रतीकमान है, वह माति सिद्ध है वह केवल छन्द या मांसपेन या पात्रि है। उस पात्रि में अग्नि द्वारा छीम की जो मात्रा भर जाती है वह यज्ञसमक संवत्सर सप्तासिद्ध है। उसी को हमें भूत-भौतिक या स्पर्श रूप में प्रत्यक्ष प्राप्त करते हैं। इस प्रकार विश्व की रचना के सिद्धे प्रजापति ने अपने कार्यको संवत्सर और यज्ञ एवं दो रूपों में प्रकट किया है—संवत्सरो यज्ञ प्रजापति (छठपत्र १।२।५।१२)। संवत्सर और यज्ञ काल और जीवन ये दो सृष्टि के महान् रहस्य हैं। जनक प्रकार से इनका वर्णन वेदों और ब्राह्मण ग्रंथों में पाया जाता है। इन विद्याओं का परिचय वेदार्थ की श्रुति है।

प्रजा-प्रतिमा —

ऋग्वेद में प्रकट किया है—कासीए प्रजा प्रतिमा कि निवाने (१।१३।१)।

अर्थात् इस विश्व की रचना में प्रजापति के पास प्रमी या नाप या जोल रीया भी और प्रतिमा या नमूना क्या था? इसका उत्तर यह है कि प्रमी का नाप निश्चित करने के लिए प्रजापति ने संवत्सर का निर्माण किया और इसकी प्रतिमा या नमूने के लिए स्वयं अपनी ही आहुति डाककर सर्वोत्तम यज्ञ का विधान किया। इस विश्वकयी यज्ञ के रूप में सबप्रथम कौन-सा पशु बोधा गया? इस प्रश्न के उत्तर यही है कि प्रजापति ने स्वयं अपनी ही आहुति इस यज्ञ में ही प्रजापति स्वयं ही इस यज्ञ के पशु बने। जो प्रजापति का रूप है वही पुरुष का रूप है। इसीलिए पुरुष को प्रजापति का चरित या निकटतम प्राणी कहा गया है। पुरुषों ने प्रजापति-विष्टम (छठपत्र ५।१।५।१३)।

यज्ञ-विद्या —

वेदविद्या की दृष्टि से यज्ञविद्या सबसे अधिक महत्वपूर्ण है। यज्ञ का जो स्वयं ऋग्वेद में उपलब्ध होता है वह विश्व रचना और पुरुष की अध्यात्म रचना इन दोनों को समझने के लिए आवश्यक है। ऋग्वेद के पहले ही मंत्र में अग्नि को यज्ञ का देवता पुरोहित ऋत्विज होता और यज्ञों का आधान करने वाला कहा गया है। ये पाँचों विशेषण सार्वक हैं और अग्नि या प्राण की मूलभूत विशेषताओं का परिचय देते हैं। अग्नि पुरोहित है। इसका शास्त्र यह है कि समस्त वेदों में अग्नि प्रत्यक्ष प्राप्त है। अग्नि के द्वारा ही अन्य देव या दक्षिण पक्ष में जाती है। मानव घरेलू में पठरानि के रूप में अग्नि हमारे सबसे अधिक निकट और प्रत्यक्ष अनुभव की वस्तु है। तीन या पाँच दिन निराहार उपवास करने से अग्नि की महती दक्षिण का परिचय प्राप्त किया जा सकता है। यह अग्नि बस का परिचायक नहीं है और घरेलू के जितने जंग-प्रत्यक्ष है सबका निर्माण करती है। यह अग्नि कोई प्लाज्मा या कण नहीं जो हमारे भीतर दहक रही हो। यह तितान्त पाण्डित्य है। आमाश्व के भीतर जो अनेक रसात्मक क्षार या अम्ल हैं, वे ही इस अग्नि के रूप हैं, जो साए हुए जनक प्रकार के पदार्थों को पचाकर उनसे रस-रस-मसि-मेघ-अस्थि-अग्नि-आर्क इन सप्त बाहुओं की शक्ति करते हैं। यही अग्नि का पाण्डित्य रूप है। ऐतरेय के अनुसार पृथिवी पुरोधाता है और अग्नि पुरोहित है। विश्व की मूलभूत दक्षिण या अग्नि को प्रकट होने के लिए भौतिक या पाण्डित्य घरेलू बाह्य है। वह अग्नि स्वयं पाण्डित्य धरातल पर प्रकट होकर भौतिक देह का निर्माण करता है। वह देह नियमों से बँधा हुआ एक संस्थान है जिसका प्रत्येक कार्य विश्व विज्ञान के अनुसार व्यवस्थित है। हमें अनेक देवों का विचार है किन्तु उन सब में प्रधान देव अग्नि है। जिस प्रकार इन्धन के पहाड़ को दक्षिण रूप में परिवर्तित करने के लिये एक चिमनी की आवश्यकता होती है ऐसे ही प्रत्येक यज्ञ की वेदि में अग्नि के आधान की आवश्यकता है। यह अग्नि ही ही दक्षिण है कि नित्यप्रति बाहर से अन्नकट या डर भेजकर उसे दक्षिण और मृत्तों के रूप में परिवर्तित करने के लिये घरेलू का सम्बर्धन करता रहता है। जो प्रजिया मानवी देह में है वही छोटे-छोटे से तुल्य और मूल्य की प्रत्यक्ष बाह्य के लिये ही है। यह विशिष्ट रचना है जिसका आरंभ एक द्विष्यार्थ या एष समित भूष में होता है। वर्तमान वैज्ञानिक (एन्थ्रोपोजी) शास्त्र में घरेलू-निर्माण की इस रहस्यमयी प्रजिया का विष्णु वजन पाया जाता है। वैदिक भौत-विज्ञान और वेद-विज्ञान के साथ उसका अत्यन्त घनिष्ठ सम्बन्ध है जैसा की डा बमन रेवेन करने इन् 'वैदिक साइंस ऐन्ड फिजिक्स ऑफ बायोलॉजी' में प्रतिपादित किया है।

चपरा-विद्या—

भूत-भौतिक के एक गर्म-जीन से आरंभ करते इनने दक्षिण घरेलू का निर्माण यही अग्नि की चपराविद्या है जिसका शास्त्र बाह्य में विज्ञान से प्रतिपादित हुआ है और जिसका मूल यज्ञवेद के अध्याय ११ में अध्याय १८ तक के मंत्रों में आया है। इन मंत्रों को वैज्ञानिक कहते हैं। पंचभूतात्मक पाँच तत्वों से जो चिमनी होती है उन्हीं में घरेलू की रचना समझ

होती है। इसे चित्प्रमाण कहा जाता है। ऋग्वेद में जिसे चित्त शिष्ट कहा गया है, वह अग्नि जपन द्वारा चित होने के कारण मर्त्य है। प्रतिपन्न इसका सम्बन्ध चित्तिनिधेय नामक अमृत अग्नि से होता रहता है। चित्त में जो समष्टि प्राप्त जीवन और चेतना है, उसके साथ गर्भस्व कोष बुबुबु या कलस का सम्बन्ध भाता के बवास-प्रबवास द्वारा बना रहता है और वही से वह अपने जिम्मे अमृत का पोषण प्राप्त करता है। यदि अमृत प्राप्त का पोषण उसे प्राप्त न हो तो नीतिक बरतण पर संकट उस अग्नि का स्वप्न एक आय।

बर्म —

वेद ने अपने हृदय से इस गर्भित कोष को एक जीटता हुआ पात्र बना है। इसके जिम्मे अग्नि जपन के अन्त में बरस सम्भ जाया है (यजु० १८।१६)। उसे ही अस्वभावीय सूक्त में अग्नीय बर्म कहा गया है (ऋ० १।१७।३६)। इसे ही महावीर पात्र कहते हैं। चित्त की जो प्राणाग्नि है उसकी उष्णता से यह पात्र जीटता है। इस पात्र में सीम बना रहता है और अग्नि का केन्द्र अपने स्वस्वभारमक धर्मण से उस सीम को जीटता है। यह पात्र आरम्भिक एक बटक कोष के रूप में हो बा कल्लो कोषों का समुदाय शरीर हो उसमें उष्णता या बर्म का नियम एक ही है। वैवायवी उपनिषद् में स्पष्ट कहा है कि प्राण और पात्र या उपासु और अस्त्यार्थ के पारस्परिक धर्मण से जो उष्णता उत्पन्न होती है, यही पुरय है और वही वैवायवी अग्नि है—

अथोपासुर्न्यस्यमिमांसास्त्यार्थं उपासु य ।

एतयोत्पत्ता वैवीर्य्यं प्रासुवत ।

वैवीर्य्यं च पुरय ।

अथ य पुरय सी अग्निर्वैवायवः (श्री २।१६)।

अर्वाचीन विज्ञान के अनुसार इस उष्णता की मात्रा ९८ °C फारेनहाइट तापक्रम है। यह उष्णता १७ अंश से अधिक हो आय या ९७ अंश से नीचे आ जाय तो जीवन या प्राणायामक स्वप्न समाप्त हो जाता है। जो समष्टि या चित्प्रमाण चित्त में आदित्य का तेज है उसकी उष्णता असीम है। वैज्ञानिक मत से सूर्य के बराबर पर १ अश और उसके केन्द्र में हो करोड़ अश सेंटीग्रेड की गर्मी है। किन्तु प्रकृति का ऐसा विचक्षण विधान है कि उस उष्णता का अत्यन्त नियमित बर मानव के इस शरीररूपी बर्म या पात्र को प्राप्त होता है। उष्ण की संज्ञा प्राण या जीवन है।

तीन ज्योतियाँ —

वैदिक परिभाषा में चित्त की चित्प्रमाण अग्नि को अस्वमेव और शरीर की अग्नि को बर्म कहा जाता है। अर्क संचक शरीर की प्राणाग्नि तीन प्रकार की होती है। अतएव उसे विधानु अर्क कहा जाता है (यजु० ८।१६)। अग्नि एक ज्योति है उसमें तीन ज्योतियों का सम्मिश्रित रूप है।

प्रजापति प्रथमा शररास्त्रीय ज्योतीमि सचते सवित्री (यजु० ८।१६)। अग्नि-वायु-आदित्य अथवा वाक्-मान-स-अथवा शर-जसर-अजस्य अथवा अर्वाचीन विज्ञान के शब्दों में गैटर-आइड-माइंड ने ही तीन ज्योतियाँ हैं, जिनके बिना कोई भी प्राणात्मक स्वप्न या यज्ञ समझ नहीं है। इन्हें ही प्राण-अपाण-व्याना नामक तीन अग्नियाँ कहा जाता है जो बर्म की तीन ज्योतियों में गार्हपत्य अग्निमानि और आहवनीय के रूप में प्रज्वलित रहती हैं।

सविता —

समुद्र में बहती अग्नि जपन या अर्वायाम का वर्णन है, यही आरम्भ में यही प्रश्न है कि प्राणाग्नि के इस स्वप्न का फल क्या है? इसके मूल कारण को बहती सविता कहा गया है और उस सविता की संज्ञा यम है। सविता के य गया यम की प्रेरणा से ही प्रजापति प्राण का यह स्वप्न आरम्भ होता है। यम की सविता से ही अमर इसका धर्मण या आगरय बनता रहता है। सविता य वेना प्रसविता अर्वात् सविता ही अत्येक प्राण केन्द्र में उद्बुध होकर अन्य यम वेदों को जीव लाता है। सविता अन्य वेदों का मीकता है। वही अन्य यम के कर्मों का विधान करता है। यही वेदय सविता परिप्लुति सविता वेन की बही गहरी स्तुति या सर्वाधिक प्रशंसा है। इस समस्त चित्त की जो सत्ताधिका सविता है वही विराट् सविता वेन है। उसकी जो सविता अत्येक केन्द्र में आ रही है वह सवित्री है। सवित्री अतिप्रत्येक केन्द्र को जीट-प्रेत करके वही से प्रति-प्रेत होकर अपने मूल स्थान को जीट रही है। सविता का यही रूप है। वह जाती है और जाती है। इसी नियम से उसके

यन और अन्न ही रूप बनते हैं। विद्वत्प्रत्यक्ष सविता से प्राप्त होनेवाली सवित्री की धारा जब हमारे शरीर से प्रतिफलित होती है तो उसे ही मायत्री कहते हैं। सवित्री और मायत्री का एक छन्द है। शुक्राक्ष सवित्री और पूष्य मायत्री है। ये एक ही मूलमूल पक्षि के दो रूप हैं। मनुष्य के शरीर में जो प्राण है, वह प्रति बार बाहर जाकर शुक्राक्ष के विद्वत्प्रत्यक्ष प्राण के साथ मिलकर फिर भीतर जाता है, जैसा धार्यवर संहिता में कहा है—*पीत्वा चामरपीयूषं पुनरप्यति वेद्यं* अर्थात् शरीर संघाटी प्राण आकाश के अमृत का पान करके पीप्रता से बारंबार वापिस लौट आता है। यही समष्टि और व्यष्टि प्राण की सम्मिश्रित धारा है जिसका सन्तान-जय या ज्ञान-ज्ञाना जीवन का कक्षण है। जो विद्वत्प्रत्यक्ष है उसे ही अनन्त और अमृत कहते हैं। जो अमृत है, वही वेद्य कहा जाता है। जो मर्त्य है उसे मृत कहते हैं। मृतों की वेद्य का आशय चाहिए। तभी मृतों का जीवन समझ होता है। एक क्षण के लिए भी मृत और वेद्य इनका सम्बन्ध टूट जाय तो मृत व्याकुल हो जाते हैं। अनन्त विद्य में महाप्राण मरत है, किन्तु मृतात्मक वेद्य में उसका एक अंश ही बा पता है। मृत्युतः अमृत तत्त्व का नाम ही जीवन है। अमृत तत्त्व ही प्राण है। अग्नि को वेदों में बारंबार अमृत कहा गया है। जीवन ही वह अमृत है, जो मरत मृतों में समा-विष्ट है—*इदं ऋषोऽतिमृतं मरत्येषु, अर्वात् अग्नि मरत्यं मृतो में अमृत ऋषोऽति है (ऋग्वेद ११।१४)।* अमृतं च सुप्त अग्नि मरत्यं मृतो में रहने वाला अमृत अवधि है (ऋ १।४।२)। अमृत अग्नि मरत्यं मृतो में प्रविष्ट हुआ है यही जीवन है (ऋ १।७९।११ अथवा। मरत्येषु अग्निमृतो निवायि)।

अग्निविद्या का प्रथमऋ —

वैदिक-साहित्य में अग्निविद्या का अपरिमित विस्तार है। एक वाक्य में कहना चाहें, तो अग्निविद्या ही वेद्यविद्या है। अग्नि ही प्रजापति और अग्नि ही ब्रह्मा का रूप है। बृहन् या स्वयन् अग्नि के बिना नहीं होता। जिस से पूर्व एक वस्त्र बृहन् पर रख दिया जाय तो उसमें कोई हुरजत नहीं होगी। पर उसमें यदि अग्नि का संयोग कर दें तो वह वस्त्र जलने लगता है, उसमें एक गति उत्पन्न हो जाती है। ठीक यही अवस्था प्रत्येक सृष्टि-रचना की है। आरम्भ में प्रकृति या पंचमूल साम्य अवस्था में य- उनमें कोई गति या शोभ नहीं था। उस समान व्यापक अवस्था का वैदिक माया में अमृत या 'माय' कहते हैं (यद् अमोलेन तस्मात् माय)। क्योंकि वह सचच व्याप्त या इच्छिए उसकी संज्ञा 'माय' हुई (उत्पत्त १।१।१११)। प्राकृतिक काल में प्रकृति की यही साम्यावस्था परमेष्ठी ब्रह्मी जाती है। जो परमेष्ठी है, उसी का नाम समष्टि (अंधनी यजुर्वेद) है। मनोवैज्ञानिक युग के सन्ना में वही ब्रह्मेन्द्रिय जननीय अर्वात् विद्वत्प्रत्यक्ष प्रमाण है, जिसका अनुभव सुप्त अग्नि में होता है। उस प्रकार की साम्यावस्था के पतन पर भी प्रथम बीज उत्पन्न होता है यही अग्नि का स्वयन्त है। उसी के कारण एक अक्षय्य तत्त्व नामाना या बहुमात्र में अस्ता है। उसबहुमात्र की ही बृहन् या ब्रह्म कहते हैं। ब्रह्म का ही रूप अग्नि है। अतएव ऋग्वेद में अग्नि को अमृत का प्रथमऋ कहा गया है—*अग्निं हि न प्रथमऋ ऋतस्य (ऋग्वेद १।५।७)।* इसी वृत्ति से अमृत कहा है कि अमृत के प्रथमऋ प्रजापति रूप अग्नि ने अपने तप से ब्रह्म के लिए यह वृत्ति कम औरत तैयार किया (यजुर्वेद प्रथमऋ ऋतस्य प्रजापतिस्तपसा ब्रह्मोऽयच्छत्, अथर्व ४।१५।१)।

ब्रह्मरूप त्रयी विद्या —

ब्रह्मरूप त्रयस्य प्रथमऋ (उत्पत्त १।१।१११) अर्वात् प्रजापति ने ब्रह्म का सचप्रथम ध्वज दिया। यह ब्रह्म या वेद या त्रयी विद्या ही थी जिसके द्वारा सृष्टि का विकास हुआ। अग्नि ही त्रयी विद्या का प्रतीक है। अग्नि-वायु-आदित्य य तीन त्रयी विद्या के रूप हैं। इनमें ऋग्वेद पिण्ड या मूर्ति का निर्माण करने वाला है। सामवेद उसने मरत्य की धरत वाला जननी परिधि है। यजुर्वेद उसका क्षेत्र है, जिसमें स्थित-अग्नि का निवास रहता है। प्रत्येक रचना एक-एक मरत्य या बुद्धात्मक चक्र है। जहाँ मरत्य है, वही क्षेत्र व्याप्त और परिधि का सम्मिश्रित संस्थान रहता है। इस संस्थान की मन्त्रा ही त्रयी विद्या है।

अग्नी का पुत्र अग्नि —

अमृत के पतन पर सर्वप्रथम अग्नि का जन्म होता है। इसीलिए वेदों में अग्नि को 'अपामयः' अर्वात् जल का पुत्र कहा गया है। इसका शाब्दिक यह है कि स्थिति के पतन पर अग्नि का जन्म सृष्टि का आरम्भ है। इसे ही साम्यावस्था में प्रस्तुत स्वयंसे पुरा के यजोने से गर्त-आशय कहा जाता है। परमेष्ठी या अमृत की मन्त्रा महत्त्वी है। वह विद्य की मानि है। अग्नि का प्रजापति उसमें बीजाधान करता है। अग्नि का स्वयन्त ही वह बीज है जिससे रचना-कार्य का आरम्भ होता है। एक

बैतु के बाने की कल्पना कीगिए। उसमें जग्गि और सोम दोनों का सम्मिश्रित रूप है। किन्तु वह तब तक संशुद्ध नहीं होता जब तक उसके केन्द्र में सोमा हुआ जग्गि धूम्र नहीं हो जाता अर्थात् उसमें मति-आपत्ति का स्थान बन नहीं जाता। इस कारण से ही वह बीच अशुद्ध होता है अर्थात् एक से अनेक बनता है। जो एक है, वह मिश्रक या मज्ज है। जो अनेक है, उसे ही माता बहु ब्रह्मा या मग कहते हैं।

ऋत-सत्य का संबंध —

ऋत और सत्य इन दोनों में संबंध है। ऋत परमेष्ठी या समष्टि की संज्ञा है (ऋतमेव परमेष्ठि)। उस परमेष्ठि में जग्गि के संयोग से जब एक केन्द्र का स्वरूप होता है, तो उस केन्द्र को सत्य कहते हैं। सूर्य सत्य का रूप है। इसका निर्माण मित्र भीहारिकाओं से हुआ है ऋत रूप भी। सत्यारमक पित्र के कौनों को एकत्र ही सारा पार्श्व लिखने कल्पता है। पर सूर्य में मने हुए ऋतु रूप वस का एक बंध सबसे अरुण होकर हमारे प्राण में आ जाता है। ऋत का कोई एक केन्द्र नहीं रहता किन्तु सत्य का सुनिश्चित केन्द्र हीरा है। ऋत के भीतर केन्द्र का जन्म नहीं मज है। मज के लिए जग्गि का प्रत्यक्ष करना आवश्यक है। यह जग्गि आवा-पृथिवी रूप हो वर्णियों के संघन से उत्पन्न होता है। इसे वेदों में सृष्ट सुतु (अनुर्वेद १।२२) अर्थात् बतों का पुत्र कहा है। प्रत्येक मज एक-एक बंध है। मज बिना केन्द्र प्रयुक्त नहीं होता। अतएव जलक मज के मध्य में उसका केन्द्र आवश्यक है। इस केन्द्र को ही माभि हृदय या मृप कहते हैं।

बुद्धिक और पृथिवी से विषय के माता-पिता कहे गए हैं। प्रत्येक प्राणिकेन्द्र के लिए आवा-पृथिवी रूप माता-पिता की आवश्यकता है। आवा-पृथिवी की संज्ञा रोवरी है। रोवरी वह जोक है जिसमें कोई भी नहीं सृष्टि माता-पिता के किता गरी होती। बुद्ध-जनस्यति से केन्द्र मनुष्यों तक बिलनी योगियाँ सच में माता-पिता का हस्त अभिवादन है। एक-एक पुत्र में माता-पिता मोघा-नृपा या पुत्र-नन्दी के इस हस्त की संज्ञा है। इसे ही मित्रावरण का जोड़ा कहते हैं। परस्पर आर्तबंध का मैत्रीभाव इस जोड़े की विशेषता है। मित्र और वरुण इन दोनों के ही मज्जको के मिलने से ही प्राण का जन्म संभव होता है। जो मित्र का मज्जस है वह उष्ण या जाल्पेन है। जो वरुण का मज्जस है, वह शीत या वलीम है। जग्गि और सोम सत्य और सौत मित्र और वरुण बुद्धिक और पृथिवी इस हस्त के बिना प्राण या जीवन का जन्म संभव नहीं।

रोवरी का अर्थ —

जिब प्रकार रोवरी या आवा पृथिवी रूप विश्व में माता और पिता अभिवादन हैं, उसी प्रकार रोवरी में बिलनी प्राण-सृष्टि है, वह जल-जलाय के नियम के अधीन है। जिस केन्द्र में प्राण का जन्म होता है उसमें जलनाया उल या धुमुना का निबल अवश्य काम करता है। वाकक मूक से व्याकुल होकर रोता है। इसलिये जग्गि की सोम के लिए व्याकुलता या मूक को बाह्य प्रत्यो में स्तन कहा है। जो जलाय या मज का आनेवाला है, वह जल के लिए स्तन करता है। जो स्तन करता है वह ख है (यदरोमीसमत्वात् ख अतएव १।११।१।२०)। जग्गि ही ख है (अग्निर्वैद्य ५।१।१।११)। जलज जग्गि जल रूप सोम के बिना नहीं रह सकता। इसीलिए जग्गि के जो रूप कहे गये हैं—एक गोर बृशदा मगोर। जग्गि को वर सोम नहीं मिळता तो वह गोर या मृषु रूप हो जाता है। बिना सोम के जग्गि जिस केन्द्र में रहता है, उसी को नष्ट कर बाधता है, जैसे बिना बी के बीजक की लगावा अपनी बटी को बाधा डालती है। किन्तु जैसे ही जग्गि को सोम मिळता है जग्गि शांत और स्थिर बन जाता है। अपनी अंतराग्नि में इस प्रक्रिया को रूप निरूप देवाते हैं। जल रूप सोम की सृष्टि के वैश्वानर जग्गि कुछ समय के लिए धान्य हो जाता है और फिर व्याकुल हो उठता है। जल-जलाय का यह निबल बंध है। आवा पृथिवी के मध्य में बिलनी सृष्टि है सच इस नियम से व्याप्य है। इसी कारण इसे आग्नि का जोक या रोवरी कहते हैं।

सोम जग्गि —

एक जग्गि पृथिवी पर और दूसरी बुद्धिक में सूर्य रूप में है। दोनों में जग्गि सत्य है दोनों के बीच तीसरी मज्जिका की जग्गि है जिसके माध्यम से दोनों का सम्बन्ध होता है। इसीलिए जग्गि नेता या सोम जग्गिया नहीं जाती है गोर जग्गि को सोम कोको में प्रत्यक्षित माता जाता है—विष्णु से जग्गि नेता जग्गिया (यजु ११।१।१९)। मज-प्राण-वाक सूर्य से सोम जग्गिया है। इस विषय में राजिक ने बृहदेकता में अत्यन्त स्पष्ट उल्लेख किया है—मजत पूव गोर मज्ज मज्ज गोर स्थावर इतका मज्ज और मज्ज अर्थात् उत्पत्ति और विनाश का कारण सूर्य ही है। सूर्य ही मज्जापति है जो जग्गि

और सन् इन दोनों का उद्गम स्थान है। सूर्य ही अपने आप को तीन रूपों में विभक्त करके इन तीनों लोकों में स्थित है। सब देव उसकी उदितियों में समायें हुए हैं। ऋषि तीन जातों से उसीकी कृपासमा करते हैं। यही प्रत्यक्ष प्राची के उदर में बठपनि कम में प्रसन्न है। यज्ञों में नृपा निष्काकर उसी का तीन स्थानों में आवाहन किया जाता है। उसे ही इस लोक में अग्नि मन्त्र लोक में वायु मन्त्र और बुधलोक में सूर्य कहते हैं। ये ही तीन देवता हैं —

इत्येष हि त्रिधात्मानमेव कोकैषु तिष्ठति ।
 देवाप्ययाम्य सर्वाणि विवेक्ष्य स्वेयं उदितम् ॥
 एतद्भूतेषु भाकेषु जन्मिभूतं स्थितं निजा ।
 ऋषयो भीमिरर्चन्ति व्यभिर्त्तं नामभिस्त्रिभिः ॥
 तिष्ठत्येष हि भूतानां गठरे गठरे ब्रह्मन् ।
 त्रिस्त्वान्न वेनमर्चन्ति होमायां भुक्तं बहिषः ॥
 अग्निर्ऋत्विजश्चन्द्रस्तु मध्यतो वायुरेव च ।
 सूर्यो विधीति त्रिवेद्यास तिस्र एवेह देवताः ॥ (यु. वे. ११.३३ १४ १५ १६) ॥

अग्नि के तीन प्रादा —

निदान विद्या के अनुसार तीन जन्मियों की ऋष्येश में तीन प्रादा कहा गया है (११.३३.१६)। पृथिवी की अग्नि पदमान बन्धन की पावक और बुधलोक की बुधि यही जाती है। पदमान की निर्वन्ध्य अग्नि भी कहते हैं, क्योंकि वह दो अर्धियों को मक्कर उष्ण की जाती है। यह में दो अर्धियों की कल्पना महत्त्वपूर्ण है। यज्ञा और पिता पित्रु रूप अग्नि को उत्पन्न करने वाले दो अर्धन एक हैं। इन्हें ही प्राण और अपान भी कहते हैं। शरीर में प्राण और अपान दो छोरों के समान हैं जो स्थान नहीं छिन्ना पर दो ओर से टकराते हैं और परस्पर के वर्णन से शारीरिक अग्नि उत्पन्न करते हैं। मध्यस्थ व्यान प्राण की छाया नामन भी है। केन्द्र का हृदय में प्रतिष्ठित होने के कारण इसे नामन कहा जाता है। यही अग्नि जब केन्द्र से बाहर निकलती है तो इसका रूप विद्युत् हो जाता है। बुधि-नायक-पदमान इन तीन जन्मियों की ही कल्पना ब्रह्माग्नि देवाग्नि और भूताग्नि कहते हैं। हमें केवल भूताग्नि प्रत्यक्ष होती है शेष सबके दो रूप नहीं। जैसे स्कूल शरीर ही भौतिक होने से प्रत्यक्ष का विषय है और आत्मा से देखा जाता है, उसके आकार पर रहनेवाले प्राण और मन मन से दिखाई नहीं पड़ते ऐसे ही देवाग्नि और ब्रह्माग्नि प्रत्यक्ष का विषय नहीं। शरीर के भीतर जो श्वार और अन्तर्गत स्वात्मिक भौतिक अग्नि है उसे धर्म हाव प्रत्यक्ष देख सकते हैं। किन्तु शरीर के भीतर की प्राणविद्या और मानस क्रिया की प्रभु सत्ता होते हुए भी उन्हें प्रत्यक्ष देखना संभव नहीं इसी दृष्टि से पार्थिव अग्नि को स्कूल मन अन्तरिक्ष की अग्नि को श्वार और बुधलोक की अग्नि को विरल कहा जाता है। इस दृष्टि से भौतिक देह मन है। उसमें व्याप्त प्राण की विद्या श्वार और मन की विद्या विरल है। विरल अग्नि सबसे सूक्ष्म और सबसे अधिक व्याप्त होती है। यही सत्ता मन की है जो निष्क और दूर सर्वत्र व्याप्त हो जाता है।

वैदिक प्रतीक या निदान विद्या —

वैदिक भाषा में प्रतीकों का सबसे अधिक महत्त्व है। प्रत्यक्ष दृष्टियों की अपेक्षा संकेत ही अधिक महत्त्वपूर्ण है। परोक्ष विद्या है ईशा प्रत्यक्षविद्या यह वैदिक जनों का नियामक धर्म है। मनुष्यों के कष्ट से निज दृष्टियों का उच्चारण होता है वे दृष्ट्य उत्पन्न होकर गन्त होते रहते हैं। जैसे भी दृष्ट्य कष्ट से उत्पन्न होकर निष्कृत हो जाता है। किन्तु जो भी पद है वह वैसी पूर्व में भी वैसी ही भाव भी है और वाग्य भी योगी। दृष्टमें जो प्रक्रिया हो रही है, वह मिल्य है। प्रकृति में जो भी रचना मानवी कृति नहीं मिल्य कृति है। उत्पन्न वह अपीत्येव रचना है। जो के प्रतीक से जो अर्थ ग्रहण किए जाते हैं वे भी मिल होने के कारण अपीत्येव हैं। इस प्रकार सृष्टि का कोई पदार्थ ऐसा नहीं जो विरल की रचना के परोक्ष दृष्टियों की व्याख्या न करेगा हो। सूर्य चन्द्र पृथिवी समग्र देव आकाश नदी भूत मन एक अग्नि इत्यादि विद्यते घट-बहुत पदार्थ हैं, सब अपने-अपने प्रतीक से सृष्टि के चरित्र की प्रकट कर रहे हैं। वे सम्बन्धी भाषा की अपेक्षा नहीं बंधी जनों के परोक्ष संकेत प्रदान करते हैं। ऋषियों ने सृष्टि विद्या के जनों को इन सृष्टियों पर टिक कर जनों की इसी सेमी को अपनाया।

पीतल —

उदाहरण के लिए जो गी है वह ब्रह्म का प्रतीक है। ब्रह्म देने वाले और गी नहीं पाप है पर उनमें गी ही सर्वभूत है। गी के शरीर में कोई ऐसी रसायनपाका है जो बल को ब्रह्म में बदल देती है। किन्तु गी भी तब तक ब्रह्म नहीं देती जब तक वह बिपायी नहीं। अतएव स्पष्ट हुआ कि नीर का शरीर में परिवर्तन ही प्रयोजन या मातृत्व है। ब्रह्म और पानी में क्या अंतर है? इस प्रश्न का प्रतीकात्मक उत्तर स्पष्ट है पानी वह है जिसकी मचने से विकास में गी भी या स्नेह मही प्राप्त होता। किन्तु ब्रह्म ऐसा स्नेह द्रव है जिसके रोम-रोम में ब्रह्म के बल व्याप्त हो गए हैं। यह ब्रह्म माता के दूध का स्नेह है जो वह बल के क्षय प्रकट करती है। अतएव गी मातृत्व या प्रजनन का प्रतीक है। गी जब समित होती है तभी वह बच्चे को जन्म देती है और तभी उसमें ब्रह्म देने की क्षमता उत्पन्न होती है। गी या मातृत्व तब हीम है। जो ब्रह्म के पुत्र का आगेव पुत्र से बल प्राप्त करती है। यह बलि ही गी के ब्रह्म में व्याप्त ब्रह्म है। पानी और गी का अंतर यह है कि पानी से बाल बूझती है और गी से प्रजनित होती है। अतएव ब्रह्मण्य ग्रन्थों में कहा है कि ब्रह्म बलि का साक्षात् रूप है (एतद् बलिं विवं नाम मधुपर्णं १।१।१५। एतत् प्रत्यक्ष यत्कर्म मधुपर्णं एतत् १।१।१५।)। जिस प्रकार ब्रह्म और गी से बल का जन्म होता है, वैसे ही मुख्य और प्रकृति के पारस्परिक संबंध से विश्व का जन्म होता है। इस विश्वस्वी कृत की माता जनक प्रकृति है, उसे आदिनि कहते हैं। वह कामबुद्धा और विषावायाम् ब्रह्म है। अर्थात् काम ही उसका पुत्र है और विश्व ही उससे पुत्र होनेवाला ब्रह्म है। इस प्रकार की का प्रतीक अनेक जगत् की उपायना करता है। जहाँ-जहाँ जनन या मातृत्व है वही-वही गी के रूप की कार्ययति है। पृथिवी गी है जो जनन ब्रह्म बनसति की प्रतिबल जन्म देती है। ऐसे ही विश्व के प्राणिमात्र की जितनी माताएँ हैं, सब गी के रूप हैं। सूर्य की रश्मियाँ यौर्व हैं जो अपनी गति से समस्त संसार में विचरण करती हैं और जिस पृथ्वी से जनक सम्पर्क होता है उसे वे गर्भाधारण की योग्यता प्रदान करती हैं। सूर्य की कल्पना से ही पृथ्वी गर्मित होती है। इसी प्रकार और सूक्ष्म स्तर में प्रविष्ट होने से जल होता है कि वाक भी गी है। वह जन कपी ब्रह्म से गर्मित होती है। मन के विचार ही वाणी में जाते हैं और दोनों के सम्मिलन से प्राण या क्रिया का जन्म होता है। वेद में अनेक प्रकार से गी के रूप का विस्तार है। ऋषियों को जगत् की यह परोक्ष सीधी समग्रत भी। जले-मृदिताने पवायों को लेकर वे उनके साथ सृष्टि विद्या के जगत् का सम्बन्ध कोटि देते थे। इस विश्व को जब ब्रह्म या ब्रह्मण्य ब्रह्म जाता है तो उसका बलिप्राय यह है कि ब्रह्मण्य के जन्म की कला से विश्व के जन्म और विकास की व्याख्या समझी जा सके। धनि का कोई महान् एतन्म पृथिवी से सुलोका तक ब्रह्म की भांति ऊर्ध्व और स्थान बढ़ा है। इसे ही ज्ञानेव नाम (ब्रह्मता वाचं मरणं बुधानाम् ८।१८।) और औपध या धर्म भी कहा है ((१।१७।१५)। यह स्मृति क्या है? इस प्रश्न का उत्तर में कहा जाता है कि यज्ञ ही वह औपध या बारम्बारक टेक है जिस पर सृष्टि का धूर-से-धूर और निष्ठ से निष्ठ का प्रत्यक्ष नाम अभिषक्त रूप से उद्घाटन हुआ है (आ ८।१७।१५)। यद्यपि यह ब्रह्मण्यक सदा प्रममणीय देखा जाता है, किन्तु इसका ब्रह्म जमी गर्म नहीं होता और जो ब्रह्म इसमें पिरोसे हुए हैं वे विक्रमान भी विचलित नहीं होते। इस कृत् का विज्ञान बलि सुन्दर है। अहोरात्र वर्ष-मीर्षमात्र आधुन, जन्म और सबस्तर इनके जगत् से यह बल निरन्तर जाने बह रहा है, मानों वाक कनी कोई जन्म जगत् की दुर्धन गति से इस बिन्दु बेचरण को चला रहा है। प्रतीको की दृष्टि से आधेव विश्व के समस्त साहित्य में सर्वोपरि स्थान रखता है। इस समय संसार में आर्थिक प्रतीकों की व्याख्या के प्रति एक ही अभिरुचि देखी जाती है। पश्चिमी विद्वानों का विचार है कि आर्थिक प्रतीकों के जगत् पर विचार करने से ही आर्थ का मार्ग प्रदस्त हो सकेगा। इस क्षेत्र में सबसे बड़ी सहायता मनोविज्ञान शास्त्र से प्राप्त हो रही है और अधिक्य में प्राप्त होने की संभावना है। प्रतीको के जगत् की दृष्टि से आधेव के प्रति विश्व के विद्वानों का अधिकसे ध्यान आकृष्ट हो रहा है।

मन का महत्त्व —

आधेव के अनुसार यह विश्व प्रजापति के मन की रचना है। इसे प्रजापति का नामम यज्ञ भी कहा गया है। जहाँ मन है वही नामता है। नाम मन का प्रथम ऐत या शक्ति-बीज का। जहाँ से यह सब रचना हुई।

नामस्तब्धे समकर्तृवाचि मनसो ऐत प्रथम मयाधिगू (गासपीयसूक्त)।

वैदिक सृष्टि विद्या और अर्वाचीन मनोविज्ञान शास्त्र की व्यापनामी में अनुभूत सादृश्य दिखाई पड़ता है। आप्त स्वयं और सृष्टि मयस्वार्थ मन के ही रूप हैं। मन का ही प्रथम रूप विश्व और मातृत्व है। बरबो-बरबो संसारों को सृष्टि

रखने वाला कौय मन या बुद्धि ही है। मन प्रज्ञान और बुद्धि विज्ञान है। दोनों एक प्रज्ञा तत्त्व के रूप हैं। प्रज्ञान ब्रह्ममा के समान सौम्य या बटनेवाला है। विज्ञान सूर्य के समान अविच्छादी तेज से युक्त रहता है। चेतन या चापत मन प्रज्ञा का अति अल्प भाग है। मन की सहायी सत्ता तो अवचेतन प्रज्ञा में है। उन्हीं से सब प्रेरणायों के स्रोत उत्पन्न होते हैं। यही सब हुए बलों का हन द्वारा उन्मोचन है। अतः ही समष्टि मन है। जिस व्यष्टि मन का सम्बन्ध समष्टि मन (कछे विश्व अन्तर्कायस माह्व) से जुड़ जाता है उसे अतन्मरा प्रज्ञा कहते हैं। वेदों के उपाख्यान या वेदतन्त्र-मन्त्रों का अति कांस कक्ष्य मन की व्याख्या है। मन के ही रूप हन और अग्नि हैं मन्तव्य ही आदित्य या सूर्य है। विराट् सूर्य-ज्योति प्रजापति के मन का रूप है। उन्हीं की एक-एक उन्मि व्यष्टि मन या मानव के केन्द्र में प्रतिबिम्बित होती है। इसी दृष्टि से मनु का यह स्तोक संघट है —

एतमेके ब्रह्मन्मिन् मनुमन्ये प्रजापतिम् ।

इतमेके परे प्राणमपरे ब्रह्म शास्वतम् ॥ (मनु १२।१२१) ।

अग्नि प्राण हन शास्वत ब्रह्म और मनु—ये एक ही प्रजापति या प्रजननात्मक तत्त्व के रूप हैं। मन एक प्राण है जो विशाक्तों के अक्ष से मरत हुआ है। अभ्युत्थन इस स्रोतक से वाक की धारा बहती रहती है पर यह शुष्क या रिक्त नहीं होता। मन की अर्वाचीन मनोविज्ञान में मरक कहा जाता है। प्रो. यंग ने मरक के द्वारा ही अपने शास्त्र की व्याख्या की है। उनके अनुसंधान का आधार स्वप्न है। स्वप्न में भी बुद्ध वैद्य जाते हैं वे अवचेतन मन की गूढ़ बलानों का परिचय देते हैं। यह मनु के 'स्वप्नवीर्यम्' (१२।१२२) विशेषण का अन्वय अनुवाद है। वैदिक बीज का मन्त्रिय ब्रह्म कुछ मनोविज्ञान शास्त्र प्रतीक शास्त्र और यज्ञशास्त्र के द्वारा समर्थित है। अधियो ने वेदार्थ को सरल बनाने के लिए ही प्रतीकों का आश्रय लिया था। वाक्कनन से ही हम प्रतीकों के स्वरूप को देखने लगते हैं। उनके सूक्ष्म बलों को समझने का अभ्यास ही प्रज्ञा का उन्मेष है।

धिव संकल्प —

मानस शास्त्र का सुष्ठु आत्मत धिव-संकल्प (आटीसवेणन या साहकोपिरेरी) में माना जाता है। वेद-मन्त्रा में इनका अनिर्दिष्ट अन्तर भर है। ये सब 'सु' के रूप हैं और प्राण के मूलमूल स्वस्तिक की व्याख्या हैं। सुवात् सुमन सुविज्ञान सुगानि स्वाहृति सुरेव सुद्रवा सुकला सुमति सुयस सुमिह सुमुष्ट सुमन्, स्वावेण स्वाहृत् सुप्रति आदि इस प्राण स्त्री सुप्रक के चक्रों में आते हैं। जिन भावों का 'सु' से सम्बन्ध है उनकी प्रतिष्ठा सूर्य है। स्वस्तिक का आधार सूर्य है। सब वेदों के मध्य में सूर्य 'सुरेव' है। विश्व में दो प्रकार के रूप हैं एक 'सु' दूसरे 'दुस्' एक अच्छे दूसरे बुरे। पहले अमृत दूसरे मर्त्य हैं। एक ज्योति दूसरे तम हैं। एक का रूप हन दूसरे का ब्रह्म या अक्ष है। शरीर, परिवार, समाज और राष्ट्र की सुख-अन के किन्ने सुवाचयास्थाहा कृतियों की आवश्यकता होती है।

पूर्व कक्ष —

वैदिक साहित्य में शरीर की दो कल्पनाएँ हैं। एक के अनुसार यह सीम से मरत हुआ प्रोण कक्ष है और दूसरे के अनुसार अग्नि से मरी लका या अग्नीही है। अग्नि और सीम दोनों ही इस शरीर में प्रतिष्ठित हैं। अग्नि में सीम की जाति सवन या अग्निमुखा कही जाती है। अग्नि में अग्नि की बुद्धि अवन या अग्निभिरया है। अग्नि और सीम की यह बाह्य प्रक्रिया शरीर के एक-एक कोश में प्रतिबिम्बित हो रही है। एक से शरीर बढता है दूसरे से मर्त्य-मर्त्य अक्षि मिमरी है। दोनों ही यज्ञ के रूप हैं। यज्ञार्थ अग्न्याय चार से इस तक सवन का एवं अग्न्याय प्याह से अठारह तक अवन यज्ञ का विस्तार है। इनमें कर्मकांड की जो विधियाँ हैं उनका कक्ष अग्न्याय और अग्निवैद्य की यज्ञ-विद्या है। राजपूज और वामपेय दोनों सोमयज्ञ हैं। राजपूज का कक्ष प्रज्ञान मन और वामपेय का विज्ञानात्मक बुद्धि है। यज्ञ-विद्या अति गूढ़ है। इस पर शीर्ष स्वाध्याय की आवश्यकता है।

जिस शरीर को पूर्व कक्ष कहा जाता है वह प्रकृति की सबसे रहस्यपूर्ण कृति है। विश्व में ऐसा कुछ नहीं जो इस शरीर में न हो। जिस सविता ने इसका निर्माण किया उसने इस नमक के सीम को बाँटते समय उसमें अपने अच्छे-से-अच्छ सभी रूप या सब' मिठा दिए हैं—

एक दूसरी स्वेताम्बर साम्यता के अनुसार कहा जाता है कि छठे स्वविर महाबाहु के समय में वर्षास्त्रक उपलब्ध हो गई। इनमें से वि० सं १३६ में विगमनों की उत्पत्ति हुई, जो मूलसंघ कहलाया।

यापनीयों के संघर्ष में देवसेनसूरि के 'वर्णनसार' में लिखा है कि वि० सं २०५ में कल्याण नगर में श्रीकृष्ण स्वोत्तमर धातु ने इस सम्प्रदाय की स्थापना की।

वस्तुकार्थों की आलोचना—इन वस्तुकार्थों के पीछे आपस में झीटाकसी और दुषित मनोभूति के विषय लक्ष्य वे भी हो पर टीनों सम्प्रदायों की उत्पत्ति का समय प्रायः एक था बैठता है, चाहे उसे वि० सं १३६ या ११६ या २५ कहें कारण यह है कि सम्प्रदायों की उत्पत्ति की जो भी तिथियाँ बताई जाती हैं वे प्रायः बहुत सही नहीं होतीं। एवं बोझा-बहुत जो तथ्य प्रतिक्रिस्त होता है, वह यह है कि अर्थशास्त्र को दोनों सम्प्रदाय एक दूसरे की उत्पत्ति में कारण समझे हैं। अर्थशास्त्र का बस्तितन्त्र मनुष्य से प्राप्त पुरुषत्व से आत्मा होता है। वहाँ के कफाली टीके से प्राप्त एक टीका के मत पर एक तन्त्र वाच्य विहित है जिसकी कसौटी पर अथर्ववेद कटका हुआ है। इस टीका पर धनबाहू के वर्णपरिचयन वाच्य संक्षिप्त है और मेरा पर कुवाण सं० १५, (वर्णान्वि सं २६) लिखा है। इस तरह अर्थशास्त्र सम्प्रदाय का विषय वे इन मेरेक संघों के प्रायः एक का कहें बैठता है। यहाँ टीनों सम्प्रदायों की उत्पत्ति का वतनात्मक प्रायः पुनरागत नान्य तन्त्र है बिना संघों को केन्द्र इन वस्तुकार्थों का सूजन हुआ था।

स्वेताम्बर वस्तुकार्थों के विषयभूति के संघर्ष में हम इतना जानते हैं कि एक विषयभूति आचार्य का उसके 'वस्तु-स्वविचारवली' में आया है तथा 'आवश्यक सूत्र भाष्य' में विषयभूति को और निर्वाण के पश्चात् १०९ वर्ष में बौद्धिक तन्त्र का स्थापक कहा है। कुम्भकुशाचार्य ने 'मात्र पाठ्य' में कहा है कि विषयभूति ने भाव-विमुक्ति के द्वार केवलज्ञान प्राप्त किया। बिमसेन ने अपने 'इतिहासपुष्पा' में बोधार्थ के पश्चात्पूर्वी आचार्यों में विषयभूत भूमि का उल्लेख किया है, निम्नलिखित तन्त्रों से अर्थव्यक्ति पर को कारण किया था। इन्द्रगिरि ने अर्थव्यक्ति से मन्त्र ऐव सिद्ध और सेन संघों की उत्पत्ति बताई है। भूमि आचार की एक प्राचीन रचना 'मगधवी आराधना' है, जिसके कर्ता विचार्य हैं, जिसका समय विषय की आलोचना सवालियों का है। महासंघ यापनीय सम्प्रदाय का बताया जाता है। ही सकता है जन्त वस्तुकार्थ दही को अन्य कर विज्ञान रूप में नहीं नहीं हो।

मनुस्मृति जो भी हो पर हमारी समझ में आता है कि वे मेरे आचार्यिक नहीं हैं। वे जैन धर्म की संघवासना है ही जन्मे जाते हैं। वहाँ हम उन कारणों की ऐतिहासिक दृष्टि से परीक्षा करना चाहते हैं।

संघ मेरे का ऐतिहासिक विकास —

पाणि भार्या के बीच पिछो से जो कि ईसा पूर्व प्रथम सताब्दी में सिद्धन्त्र ब्रह्मप्राप्ति के काळ में केवलज्ञान के विषय रूप वा बूके के जैन धर्म की अनेक बातों का स्पष्ट रूप से वा इंगित रूप से विज्ञान रूप में तथा नहीं अविज्ञान रूप में विचार मिलता है। तथाकथित इस जैनधर्म की विज्ञान शोध बूझ एवं महावीर के समय का था उनसे पूर्ववर्ती पार्श्वनाथ का कहें बताने हैं। अनेक प्रयोगों में उन शब्दों में 'निगच्छो गतपुत्तो' तथा 'निग ठा एक सत्ता' एवं 'अनेक' जैसे शब्द महावीर का जैन धर्म के अनुयायियों के विषय में आते हैं। इन शब्दों का अर्थ स्वेताम्बर आचार्य के अनुयायियों को समझना नहीं पड़ी है। इनका शास्त्र के अनुसार प्रथम तीर्थंकर ऋषभदेव एवं अक्षय तीर्थंकर महावीर ने अनेक (वरनरिप्ट) धर्म का उद्देश दिया था और दोष २२ तीर्थंकरों में सत्त्व एवं अत्त्व दोनों धर्मों का 'उत्तराध्ययन सूत्र' के चेरी मीठम सम्प्रदाय से प्राप्त होता है कि महावीर के समय में पार्श्वनाथिक परम्परा के चेरी सत्त्व के और महावीर ने अनेक धर्म का प्रतिपादन किया (पर अनेक धर्म पन्नासे) का। उनसे विहित होता है कि जैन धर्म में सत्त्वतन्त्र एवं अत्त्वतन्त्र दोनों विद्यमान थे अर्थात् ४० महावीर ने अनेकतन्त्र का प्रतिपादन किया था।

दोनों सम्प्रदायों में महावीर के समय से जन्म तक जो कि महावीर के निर्वाण पश्चात् १४ में बने जाने हैं पूर्व ४ में निर्वाण को प्राप्त हुए से के बूझने की ब्यापकली एक ही रबीकार भी गई है। जन्म के पश्चात् दोनो पक्ष अपने अपने मनुष्यों की दिग्गमि बन्नामिया देन हैं परन्तु मोक्ष मछाए का प्रयुक्त के समय (ई पू ३२१-२९८) में हुए महाबाहु को दोनो स्वीकार करने हैं।

आचार्य देवप्रभ म महाबाहु के विषय में 'परिचिष्ट' वर्ष में लिखा है कि काश्यप्य धर्म के समय में जब १२ वर्षों के विषय

पदा तो वे नेपास की ओर चले गये थे । जब बुधिस हटा टी पाटलिपुत्र में १२ वर्षों का संकलन करने का आयोग हुआ पर मगधाह उसमें सम्मिलित न हुए । फलतः मगधाह और मगध संघ के साथ भीषातापी हो गई ।

इसके बाद श्वेताम्बर संघों में मुम्बई की पट्टावलि मगधाह के नाम से प्रारम्भ न कर उनके समकालीन स्वधिर संभूति बिम्ब से शुरू करते हैं और विष्णुसंज्ञक मगधाह से । इससे निष्पत्ति निकलता है कि अश्वमेध स्वामी और मगधाह के बीच सन्धि काठ में महावीर के समय की संघर्षकाल एवं अश्वमेधकाल की भावना पुनः अंकुरित होगी छगी थी और जब उनका वर्णन बोद्धे बहुत रूप में भागों में संकलित होने लगा तो एक वर्ण में असहमति दिखायी लीछे तो वेद काठ की परिस्थिति न इन भाष नाओं को और बढ़ाया । मगधाह के बाद विष्णु मान्यता के अनुसार जैनधर्म वसिष्ठ वेद में चला गया और पाटलिपुत्र में संकलित भाष्य इस परम्परा को मान्य नहीं है । तथा मगधाह के बाद भागम ज्ञान कथ हो गया ।

उत्तर भारत में जैनधर्म मगध से बीरे-बीरे हटकर पूर्व में अंघाल और उड़ीसा की ओर गया तथा मध्य वेद में मगधा के पास या कुछ समय वही केचित हुआ और पीछे उसने पश्चिम भारत में अपने केन्द्र बना लिया एक क्षयकाल और कुपास का म मगधा के बाद पाठ जैनधर्म के बीसव को सूचित करने वाले अनेक प्रकार के शिल्प मिले हैं । वहाँ से प्राप्त अनेक मूर्ति सेलो से माकूम होता है कि ईसा की प्रथम शताब्दी पूर्व से चौथी शताब्दी तक जैन संघ कई कुछ गण छात्राओं एवं संभोगों- में विभक्त था जिनकी पहचान 'कल्पसूत्र स्थाविरावलि' में बंजित कुछ गण एवं छात्राओं के कुछ नामों से की गई है । 'कल्पसूत्र स्थाविरावलि' में उन गणों की संख्या ८ बताई गई है । वे गण छात्राओं और कुलो में विभक्त थे । प्रत्येक गण की पृथक-पृथक चार छात्राएँ थी और कुलों की संख्या कम से कम तीन और अधिक से अधिक ८ तक पहुँच गई थी । मगधा के लको में ऐसे ४ गणों ८ छात्राओं तथा १४ कुलों की पहचान की जा सकी है । इन लको में तीन संभोगों का उल्लेख भी है जिनका नाम 'कल्पसूत्र स्थाविरावलि' में नहीं मिलता । गण का अर्थ बड़ी ईकाई या जिसका प्रभव वे आचार्य करते थे जो कि अत्यन्त श्रद्धालु सत्यवान मेवादी स्तुतिवान श्रद्धालु एवं-समभाववाले होते थे । गणों का नाम प्रायः आचार्य के नाम से होता था । कुछ आचार्य के शिष्यों के नाम से चले थे और छात्राएँ कुलों का प्रभव थी । संभोग का अर्थ एक छात्र-छात्राई करने वाले एवं एक साथ जीवन करने वाले छात्रावर्ग से था । मगधा से प्राप्त सेलो से माकूम होता है कि कुछ और छात्रा स्थाविरावलि के नाम या कति विधेय के नाम से चले थे उन की प्रेरक कुछ और ईकाइयों का नाम भी मिलता है जैसे गण्ड (गण्ड के कुछ वर्ग में) जो कि दश का नामान्तर प्रतीत होता है बुम्भ (बुम्भ=छोटा बुम्भ) यह गण्ड का एक भेद था और कम्ब (स्यंक ?) गण्ड का लघुभूत भेद था । मगधा के सेलो में ऐसे केवल एक उल्लेख गण्ड का उल्लेख मिलता है । उन सेलो में कई भाषक और महाभाषक पंचाशी आचार्यों का नाम मिलता है, जो कि भागमों के वाचने वाले रहें होंगे । इस प्रकार का उल्लेख हमें मुत्त सम्राट कुमारमुत्त (सन ३३४ ई.) के समय तक के मिले हैं । इसके बाद मध्य वेद में हमें इस परम्परा का कोई पता नहीं बनता ।

मह परम्परा जिस सम्प्रदाय की थी, यह कहना कठिन है । क्योंकि मगधा के बाद पश्चिम भारत में तो एसी परम्परा का क्वाचित ही अस्तित्व मिला हो । बलिन भारत में तो इसका नाम भी नहीं । फिर भी मगधा के शिल्प प्राचीन काठ में बरक्ष ही श्वेताम्बर, विष्णु के बीच की कड़ी न । वहाँ से कुछ ऐसे शिल्प भी मिले हैं या बताते हैं कि दोनों सम्प्रदायों में अनेक मतभेद एक थी वहाँ की मूर्तियों में जैन तीर्थंकरों को गन्ध बनाया गया है और लको में प्रायः कल्पसूत्र 'स्थाविरावलि' में मिलने वाले दश कुछ छात्राओं में से अधिकार के नाम बंजित है । अर्थशकल सम्प्रदाय के छात्राओं का चित्रन भी बिना है । मूर्ति सेलो में कुपास सं ५२ और ५४ के जो सेख बड़े महत्त्व के हैं । इमें आषाढ मागहस्ति और मगधाह का उल्लेख मिलता है । 'निबन्धनपट्टावलि' में इनका समय और निर्वाण सं १२-१८९ दिया गया है जिससे माकूम होता है कि वे सेख उनके समकाल के हैं । विष्णुसंज्ञक परम्परा मान्य बनताकि श्रव्यों में उन्हें 'वयाप्राप्त' के वर्तमानधर के शिष्य एवं सतिभूय के पुत्र माना गया है ।

इस तरह हम देखते हैं कि मगधाह के बाद मध्य वेद में जैन संघ ने ईसा के पूर्व एवं बाद की शताब्दियों में छात्रा-प्रधात्राओं द्वारा अपना एक अश्वमेध संकलन कर किया था । उसकी एक भाषम परम्परा चल रही थी मले ही वह एक अश्व काल में बनी रही हो या मुध्यस्थित न रही हो और उसकी मान्यता में सभी संघ की विचार रहा हो ।

मध्य वेद का कुपान राजाओं के बाह गुप्त राजाओं के उदय होने के पहले एक-डेढ़ सौ वर्षों का इतिहास जल्काउती है। इस समय जैन संघ की स्थिति का पता भी ठीक से नहीं लगता।

इन्हीं घटावियों के समयम पश्चिम एवं दक्षिण भारत में उपलब्ध आर्यम ज्ञान को मूलसाधक कर धरतेन के सिद्ध पुष्पक मूलवसि ने एक मुकुन्दर आदि ने सिद्धान्त-मय सिद्धिमें प्रारम्भ विने। इसी समय के कमलम सिद्धिमें कुन्दन बटुकर आदि ने अपन-अपने सम्प्रदाय के लिए मूलि बर्ग का वर्णन करने वाले ग्रन्थ लिखे। इस आधार से विगम्बर-स्नेहाम्बर या मापनीयन की मापनाएँ कुछ-कुछ प्रकटित होत लगी। इन्हीं राजाओं की प्रतिष्ठाति स्वल्प हल घटावियों में विविध संननेरी की स्थापना की कहानियाँ भी लगी गई।

पश्चिम भारत के नये बलावरण एवं नये राज्यालय में जैन सब ने भी अपना नया रूप धारण किया। मयूर के बलो में लिखने वाली गण एवं कुलो की परम्परा लगी समाप्त हो गई। दक्षिण भारत में वक्षिण कन्नड परम्परा के कोई बिन्दु लगी नहीं मिलते पर उस क्षेत्र के पाँचवीं शताब्दी के कवच एवं गगर्षी केलो से विद्याक जैन सब के श्रेष्ठ सूचन कर लगे श्वेताम्बर महाभयम संघ निर्णय महाभयम संघ यापनीय संघ और कूर्चक संघ के नाम मालूम होते हैं। इनमें से एक निर्रण की ओर शप नाम उस काल के लिए नये प्रतीत होते हैं। इनमें श्वेतपट महाभयमसंघ से श्वेताम्बर मुनितं का अभिप्राय है, निर्णय सं अनेकक निर्णय अर्थात् विगम्बर साधु संघ से मतलब है, और यापनीय संघ से अभिप्राय उस संघ के साधुओं से है जो विगम्बरों के समान गण रखते थे पाणिपाथ गोपी थे पर इनमें भी वस्त्र की अपवाद रूप से रहन करने की बाधा थी। इस वर्ग के मुनियों की आधार-विचार परम्परा का शब्द विचार्य विरचित 'भगवती आचरणा' है।

इसी तरह कूर्चक सम्प्रदाय ईसा की पाँचवीं या उसके पहले जैन साधुओं का एक वर्ग था जो बाड़ी मूक रहता था। 'भगवती' (जैन काव्य) के रचयिता जटाचार्य सिह्गन्धि समय है, अपने 'जटाप्रसन्नवृत्त' के कारण ऐसे वर्ग के साधुओं में से थे। यह विगम्बर सम्प्रदाय का ही एक श्रेष्ठ था।

चीनी-नीचरी शताब्दी तक इन भगवति संघ श्रेष्ठों के अलावर श्रेष्ठों का उत्कृष्ट या परिचय उत्काजीन साहित्य एवं केलो से नहीं मिलता। दक्षिण भारत में मुनितं का वर्णन करने वाले सिद्धांत की 'भगवती आचरणा' बटुकर के 'मुक्ताचार' एवं कुन्दन के कुछ ग्रन्थों में जैन मुनियों के वैमनसिक आचरणक आचरणों का वर्णन है। उनमें जैन सब के अलावर श्रेष्ठ एवं वन जन्म बलि आदि का जिनका कि नाम हम पीछे पाँचवीं शताब्दी या उसके बाद के शिलालेखों में देखते हैं वीरवर को दूर रहा उत्कृष्ट भी नहीं मिलता। 'मुक्ताचार' में एक जगह हम लच्छ एवं कुछ स्थलों की परिभाषा अवलम भी गई है परन्तु आचार्य बटुकर ने वन आदि के निर्माण के प्रति बड़ा शोध प्रकट किया है। उन्होंने लिखा है कि —

“नरं यमपवसासो विवाहस्त पवेसन्म् ॥

विवाहे पय-ज्यप्ती गणो बोधानमागरो ॥

अर्थात् 'यम पवेस करत की अपेक्षा विवाह कर केमा अच्छा है। विवाह से पय की उत्पत्ति होती है, पर नम ही वनक कुलों की उत्पत्ति है।' समझ है दक्षिणी भारत में इसीलिए बहुत काल तक शास्य महाबाहु के बाद किसी संघ वन वल्क था निर्माण न हो सना हो। इसीलिए दक्षिणी जैनधर्म की मान्यता में महावीर के बाद की पुनरुत्पत्ति में वीर नि व १८१ अर्थात् 'मोहाचार्य' एवं एक-एक ही आचार्य शिष्य परम्परा से चले आये हैं और उ लगी किन्हीं शास्य-प्रदासियों का उत्कृष्ट लगी मिलता है। बाद के संघ एवं भगवति की उत्पत्ति में श्री उन्मोह अपने पूर्वजियों को नहीं छोड़ा। इस वन के प्रभाव स्वल्प हल 'सिद्धोपपत्ति' प्रभाट सजीव जिनसेन के 'हरिचंदा पुराण' (११९९ वर्ष) में बलि महावीर के पैरर मोहाचार्य वन की पुनरुत्पत्ति एवं इन्द्रजित के 'मुक्तामदार' में भी कई आचार्य परम्परा की रेल चलते हैं।

इनके बाद बार बार आरतीय मुनि होने हैं जो अग पूर्व के एक पैरा आता थे। इनमें से ही पृथ्वी या अनुम आचार्य दिगम्बर या अर्द्धवसि से मनीन मुनिसंघ एवं वनों की उत्पत्ति लगी गई है। इस तरह विजय की तीसरी शताब्दी का उत्तरार्ध एवं वनों की उत्पत्ति का समय बीटा है। पर उनका शिलालेखी उत्कृष्ट पाँचवीं शताब्दी के पहले नहीं मिलता। इनके पहले समय जैन गण का नाम निर्णय संघ था और वह चीनी-पाँचवीं शताब्दी के लीन तक चलता रहा। वरन्

१.—इसी की वक्ति लगी होगी और साधु जमाव बनाकर लगी चलते। इस उक्ति के पीछे भी यादर लगी माय है।

नरेश मूनेसवर्मा के एक ताम्रपत्र (सन् ४७ ई.) में इस जेब का प्रथम उल्लेख स्वेतपट महासमण संघ और निम्न महा समय संघ के रूप में किया गया है। इसी नरेश के एक दूसरे लेख में यापनीय और कूर्चक के साथ निर्घम संघ का उल्लेख है।

जाये के संघ मेंदों की समझनेके लिए यहाँ हम संक्षेप में पीछे तथा मध्य की परिस्थितियों का विहमभावकोषन कर लेते हैं। महावीर के निर्वास के बाद करीब ७ वर्षों में हमन समस्त जैन संघ की विकासशील पाया। यह वेद-आत्म एवं मानवीय प्रवृत्तियों का आधाय से विकसित होता रहा और ईसा की प्रथम-द्वितीय शताब्दियों में वृत्तिय मेवों में प्रस्तुति होने लगा। इसके बाद उस नये वेद नये आचारनय नये व्याख्याय और नये समाज में परिस्थितिबध अपनी व्यवस्था करती पड़ी बिना व्यवस्थाओं के नाम पर उसमें आवश्यक परिवर्तन करना अनिवार्य हो गया। जैन मुनि का आचार्य जो महावीर के युग में था वह ७ वर्ष बाद पर्याप्त बढक गया था। तिस-सुप परिग्रह न रखने वाला निर्धन साधु जमाने की श्रेष्ठ में था अपवाद मार्ग का अवलम्बन के, धार्मिक संस्थाओं की व्यवस्था देखने के नाम पर प्रवृत्तिमार्गी होने लगा था। उसने नवीन व्याख्याय या नये सबों एवं मन्त्रों की स्थापना की तथा उनकी प्रेरणा से नवीन मठ एवं मठियों का निर्माण हुआ। मई-मई आचार्य परमपराय कायम हुई बिना कुछ ठी स्थानीय और कुछ व्यापक रूप धारण करने लगी। यह प्रक्रिया स्वेताम्बर-विश्वम्बर एवं यापनीय तीनों संप्रदायों में एकत्री विद्यती है। विविधाचार की प्रवृत्ति के कारण बना और बगको में रहने वाले साधु मठियों और मठों में रहन लगे पूजा और आरती करने लगे तथा जिनमन्त्रि और छात्राएँ बनवाने लगे। इस प्रकार की प्रवृत्ति बाकों की स्वेताम्बर संप्रदाय में 'वैतवासी' कहा गया है। यद्यपि विश्वम्बर संप्रदाय के किसी ग्रन्थ में इस प्रवृत्ति बाको का वैतवासी नाम से उल्लेख नहीं मिलता फिर भी उनके क्रिया-कलापों से वृत्तिय गणों एवं सबों के नाम पर से उन्हें पहचान सकते हैं। यह नई व्यवस्था का काळ लगभग ७ वर्षों के बरता रहा और ९ वीं तथा १ वीं शताब्दी के कटीव इस नई प्रवृत्ति बाके बहुत प्रबल हो गये और एक प्रकार से कठोर मार्ग का अनुसरण करने वाले साधुओं की निन्दा करने लगे।

उस नई व्यवस्था के काल में भी निवृत्तिमार्गी परम्पराजुयायी सावबां का बडा समाज था जो विज्ञापनहीन अनवीचन से पडे, अपनी आत्म आराधना में लगा रहता था और अपने सहचरियोंकी इस प्रवृत्ति का समय-समय पर तीव्र विरोध करता था। देवदेन ने अपने 'वर्धनसार' में ऐसे सबों को जैनाभास कहा है तथा आचार्य बनि ने इस प्रकार की प्रवृत्ति बाकों मिथ्यावादी कहा है। इस तरह एक ओर विविधाचार और दूसरी ओर परम्पराजुयायी कठोर मार्ग के कारण बहान्तर-सम भेद होने लगे। आरम्भ में मनुष्य और श्वेतव्रता की केकर स्वेताम्बर या विश्वम्बर का भयदा मुनियों तक सीमित था किन्तु बाद उसे आचरनर्त की क्रियापद्धति में धार्मिक कर आचरकों में भी समझे के बीच का विषय गये। जिसका फल यह हुआ कि तीनों पक्ष मठियों के नाम पर आचरक वर्ग समझने लगे और बीरे-बीरे अहान्तर पन्थ उत्पन्न होते गये। प्रस्तुत निबन्ध में हम केवल विश्वम्बर संघ का परिचय कराते हैं।

विश्वम्बर संघ—

आरम्भ में समग्र जैन संघ का नाम निर्धम संघ था पर पीछे संघमद के कारण जब एक संघ न 'स्वेत पट' या स्वेताम्बर नाम एक क्रिया ठी दूसरे ने बोलों के बीच की बन्नी होने के कारण 'यापनीय' रखा। पर विश्वम्बर संप्रदाय के अनुयायियों का नाम आरम्भ से निर्धम महासमण संघ या निर्धम ही रहा।

सिंह भारत में या पूर्व एक पश्चिम भारत में जब जैन संघ पहुँचा ठी उसके स्थान विजय या वेद विषय के कारण कोई संघमद न भे। यद्यपि साधुताओं के कारण पाछे में बरकर नाम होने लगे। पर प्रायक संघ अपनी इकाई बनाय हुए था। निम्न संप्रदाय (विश्वम्बर) के भीतर पीछे विविधाचार की प्रवृत्ति वेन विमुद्यताचारियों का एक आन्दोलन बना जिससे यद्यपि निबन्ध-व्यवहार से पडाकों का निकपण ठी किया पर आचार के क्षेत्र में परम निर्धमता का ही प्रतिपादन किया और परम-निर्धमता (विश्वम्बर) के प्रतिपादन में ठीक न बैठन वाली अनेक भाषणाओं को चुन-चुन कर प्रचर किया। ऐसे लोगों न अपना नाम परम निर्धम भयवान् महावीर की परंपरा का सीपाधुन का अनुयायी होने के कारण 'मूकसप' चर्चित किया जिसका अर्थ होता था कि दूसरे सब अमूक हैं महावीर ने पन्थ का मूक उन्हें प्राप्त नहीं हुआ है।

मूकसप की स्थापना यह हुई यह कहना कठिन है। पीछे के ग्रन्थों और विज्ञापनों में मूक संघ के बरगी आचार्य के रूप

में कुम्भकुम्भाचार्य की स्मरण किया जाता है । इसका समय ईसा की प्रथम शताब्दी से पाँचवी के बीच का माना जाता है । मूलसंघ वा उत्प्रेषण सिद्धांतकों में पाँचवी शताब्दी के उत्तरार्द्ध से मिलता है । विय संघ में मूलसंघ के अनुकरण पर पीछे श्राविइसंघ एक काष्ठारसंघ की स्थापना हुई । इन सब का वर्णन पीछे क्रमशः किया गया है । यद्यपि सैद्धांतिक दृष्टि से इन संघों में कोई भेद नहीं है, पर मेघ प्रवृत्ति के नाम पर बाह्याचार्य में जोड़ा बहुत अन्तर सी ही गया और ईसा की आठवी शताब्दी के बाद से ये संघ एक दूसरे को बढ़ी धृष्टा एवं हेल बढिसे देखने लगे । अट्टारक युग में तो एक दूसरे से बात में कीज उछारने में भी संकोच नहीं किया । अस्तु जो हो पर आज के विम्वर सब या सम्प्रदाय के निर्माण में इन तीनों का बड़ा योग दाय है । इतना ही नहीं बलिय भारत में बसने वाली जैन और जैनतर प्रवृत्तियों से भी विम्वर सब बहुत प्रभावित हुआ है । उसके पड़ोसी यापनीय संघ की ती अनेक बलें इस संघ में आ गई और उनके अनेक साहित्यिक ग्रंथों को अठारूक स्वीकार कर लिया गया है । इन ग्रंथों की पहचान आज समालोचकों ने प्राप्त कर ली है । आज का विम्वर समान सबभुष में यदि देखा जाय तो आदि क्त में यापनीय तथा निर्धन सम्प्रदाय के अन्य संघों का ही विकसित रूप है । इसलिए यहाँ हम विग एवं यापनीय संघ के ऐसे कुछ ग्रंथों का परिचय प्रस्तुत करते हैं ।

मूल संघ —

यस संघ की स्थापना का उत्प्रेषण किसी प्राचीन ग्रन्थ एवं केव में नहीं मिलता है । उसके अन्तर्गत पक्षी एवं पक्षी वा परिचय ११ की शताब्दी के आचार्य इन्द्रमणि के 'धृतावतार' में कुछ प्राचीन परम्परा का आचार बनाकर किया गया है । उन्नुसार पुष्पवर्धनपुर (सोरा विभाग बंगाल) में अर्द्धवृत्ति (वि सं १७५ के लगभग) नाम के आचार्य हो गए हैं । वे पाँच वर्ष के अन्त में ही योग में बसने वाले मुनियों की एकत्र करके युग प्रतिष्ठापन किया करते थे । एक बार ऐसे ही युगप्रतिष्ठापन के समय उन्होंने मुनियों से पूछा कि क्या सब मुनि आ गये तब उन्होंने उत्तर दिया है सबभू । हम सब अपने अपने संघ सद्वि का गये । यह युग आचार्य ने विचार किया कि अब यह जैन धर्म गय पतपत के छारे छार सकेगा उचाहीन भाव से नहीं । तब उन्होंने संघ वा सभ स्थापित विये । उन्होंने श्रान विषय के आचार पर वे सभ बनाये तथा गुणार्थों से आज बालों की 'मंथि' या 'वीर' संज्ञा की अक्षीकवाटिका से आने वाली 'कोविं' या 'अप्यमि' बड़ा पंचस्तूत से आये हुओं को 'सेन' या 'मत्र' कहा और आत्मिक एवं लब्ध-केदार बुद्धों के पास हैं आने वालों को 'विह' 'मत्र' नाम दिया ।

इन नामों में से पीछ ऐतिहासिक तथ्य जो भी हो पर इन्द्रमणि ने स्पष्ट स्वीकार किया है कि परम्परा के आद्य मुरजो के अभाव से हम ठीक ठीक नहीं कह सकते कि इन मक्षों की उत्पत्ति कबसे हुई है । ती पी वस्तु नवन एवं कुछ उपलब्ध ऐतिहासिक तथ्यों के आधार से हम यह सकते हैं कि मन्थिसंघ वा मत्र बहुत प्राचीन है । इस संघ की एक प्रायः पट्टाभली मिठी है । मन्थिसंघ यापनीय और श्राविइसंघ में भी पाया जाता है । संभव है कि प्रारंभ में मन्थन नामपाटी म्थियों के के नाम पर इसका संगठन किया गया हो । मूलसंघ के साथ इसका उत्प्रेषण यापनीय एवं श्राविइ संघ के बाद १२ की शताब्दी के लेखों में पाते हैं । पर १४-१५ की शताब्दी में मन्थि एवं मूलसंघ एक दूसरे के परस्परवाची बन जाते हैं । इस सब की उत्पत्ति प्रारंभ में गुणवर्धनी मुनियों से नहीं गई है जिससे प्रतीत होता है कि इस संघ के मुनियन बठोर तत्पत्ता प्रभाव निमित्त बनवासी में पीछे ही गुणवर्धन के अनुसार के बहुत बदल गये । इस सब का संगठन देवात्त नामपाटी मुनिवा पर से हुआ था पीछे इसका प्रतिनिधि देवी मत्र उपलब्ध होता है । विय संघ वा नाम भी देवात्त मुनियों से हुआ है और इतने प्रति-प्यायक 'आविपुराण' के बर्ता जिनसेन अट्टारक आने जाते हैं । पर उन्होंने अपने गुण वीरसेन को पंचस्तूपाव्यय वा लिया है । इस अवयव का उत्प्रेषण पाँचवी शताब्दी के पहाड़पुर (बंगाल) के लेखों में मिलता है । मधुरा के पंचस्तूपों वा वर्धन हरिणप बपाशेन में आया है । समना है यह बहुत प्राचीन मुनिगय था । सेनपत्र वा पीछे बड़ा नाम हुआ और प्रायः सभी अट्टारक सेनपत्र के ही हुए हैं । इनसे मठ कोण्डापुर (महासाष्ट) जिनका (मत्राल) पोर्नो (आग्र) और कंरंजा (विन्नी) में है । देवाव्यय बड़ा प्रभाववर्धनी रहा है । वा रत्नचक्र मन्थनवा वा अनुमान है कि बपाय ने सेनवदी उन्मय वा उन्मय रती सेनमन्थानुवाची विंसी वृत्त के हुआ है । सिद्धमन्थ वा नाम भी उन्मय है, सिद्धमन्थ मुनियों ने नाम से हुआ

हो । पर ये गण करने प्रतिनिधि नाभूरमण के नाम से मूलसंघ के ११ वीं से १४ वीं शताब्दी तक के क्षेत्रों में विजेय रूप से मिश्रता है ।

मासूम होगा है कि मूलसंघ के पुनर्वसन काल में ९-१ वीं शताब्दी के लगभग इन सभी वर्गों को मूलसंघ के एक छत्र के नीचे एकत्रित किया गया हो या मूलसंघ के किसी एक नव विभाग के अन्तर्गत बढ़ते हुए प्रभाव के कारण घट गयीं ने भी मूलसंघ की छाव अपने ऊपर लगा ली हो ।

इस छत्र में स्वतन्त्र विजेय के नामों से स्थापित कई अन्य बलि गण एवं गण्ड आदि शाखाओं में जिनके कुछ नाम में है —

अन्वय—कोण्डकुन्दाव्य भीपुराव्य 'किन्तुराव्य' चन्द्रबाटाव्य चित्रकुटाव्य आदि ।

बलि—इनसोने या पनसोने इम्सेरवर एवं बाजब बलि आदि ।

गण्ड—चित्रकट होतये तपरिछ होगरि पारिजात मेपपापाण तिथिपीक सरस्वती पुस्तक वक्रमण्ड आदि ।

संघ—नविकूलसंघ मयूरसंघ किबूरसंघ कोयसनूरसंघ गनवर संघ नीडसंघ भीसंघ सिंहसंघ परमूरसंघ आदि ।

यक—बलाकार, सुरस्य काकोप उदार, योगरिय पुकायवस मूलगण पंथुर, आदि ।

संघ के ये सब प्रभेद विघेपकर कर्नाटक प्रान्त के स्थानों को केन्द्र हैं । इनमें बहुत कम ही उत्तर भारत के स्थानों से सम्बन्धित हैं । इनमें मयठी संघ का बिल्गुन मेघ छगता है, गण्ड उरकाप्रभेद है अन्वय वा अर्थ उद्भव स्थान है बलि बाष्पायिक परिवार या समुदाय बहुलता वा । ये मेघ प्रभेद दक्षिण के प्रायः सभी मापनीय एवं द्वाविह-मर्चों में विचार्य देते हैं ।

मूलसंघ के वर्गों एवं अन्वयों में सबसे प्रभावशाली देसीयण वा यह बेरा नामक गण में स्थापित एवं विस्तृत हुआ वा । यह नाम दक्षिण भारत क कन्नड प्रान्त के उस हिस्से को कहते हैं जो पश्चिमी घाट के उच्च भूमिभाग (बासा घाट) और गीदाबदी के बीच में है । वहाँ के ब्राह्मण सब भी वेदस्थ बहुलाने हैं । संभव है उस प्रान्त में रहने वाले साधु समुदाय की शक्ति में देसी बड़ा जाता हो और पीछे बड़ी प्रमुख गण के रूप में परिणत हुआ हो । इस गण का उद्भव लगभग ९ वीं शताब्दी के पूर्वार्ध में हुआ वा । इसका प्रमुख अन्वय कोण्डकुन्दाव्य वा जो कि कोण्डकुन्डे नामक स्थान में स्थापित हुआ वा । यह कोण्डकुन्डे ब्राह्मण देव के मन्त्रपुर बिल्के के गूची शालवा में कोणकोण्ड घाम के नाम से पहचाना गया है जो कि एक समय प्राचीन जैन तीर्थ था । संभव है प्रसिद्ध जैनाचार्य बुन्दकुन्ध यही हुए हो । उनका बसती नाम क्या वा ? वह नहीं सचते पर उनका नाम उनके जन्मस्थान के नाम से चला हुआ मान्य होता है । कुछ विद्वान् साहित्यिक साधारण से कहते हैं कि मूलसंघ और बुन्दकुन्दाव्य पर्यायवाची हैं आचार्य बुन्दकुन्ध ही मूलगण के प्रवर्तक हैं आदि । पर यह बात ११ वीं शताब्दी के पहले किसी लेख से सिद्ध नहीं होगी । कोण्डकुन्दाव्य का स्वतन्त्र प्रयोग ८-९ वीं शताब्दी के क्षेत्रों से पहले नहीं मिश्रता । संभव है उसका प्रचलन कुछ पहले हुआ हो और ८-९ वीं शताब्दी में इस स्थान के साधुओं ने कर्नाटक प्रान्त में वा अपना प्रभाव बढ़ाने के प्रयत्न रिय हों और पीछे वेदस्थ साधुओं के सम्पर्क से उसमें सफल हुए हों । कोण्डकुन्दाव्य का कुछ प्रभाव इतिहास पर भी पड़ा वा ऐसा एक लेख से ज्ञात हुआ है । मूलसंघ देसीय एवं कोण्डकुन्दाव्य से सम्बन्धित संदर्भों लेख बिल्के हैं जिनमें इनकी शाखा प्रशासकों का भी उल्लेख है । इससे ज्ञात होता है कि कर्नाटक प्रान्त में इसका विस्तृत मन्त्रण वा और वही १ - ११ वीं शताब्दी के लगभग से । दक्षिण भारत में देसीयण के महारण पीठ मुदबिदुरे, वारवस सबबबलगील तथा हुम्पल स्थानों में पाये जाते हैं ।

मूल संघ के अन्य प्रसिद्ध वर्गों में मूरस्यगण नाभूरमण एवं बलाभारमण ने नाम मिलते हैं । इनमें बलाभारमण महारणक रूप में ता बड़ा प्रभावशाली हुआ । मूरस्य गण सीराण देव से निकला हुआ मान्य होता है । मूरस्यगण प्रारम्भ में सेन पत्र से सम्बन्धित वा । एक लेख में इतिहास्य से उनका सम्बन्ध बताया गया है । नाभूरमण बभूरमण के नाम से मापनीयों में भी विचार्य पड़ता है । हमारे वा गण्ड मेप पापाण और तिथिपीक नाम से ये । इस गण से लेख ११ वीं न १४ वीं शताब्दी तक विजेय मिश्रते हैं । १४ वीं शताब्दी के बाद नाभूरमण वा प्रभाव बलाभारमण गण के प्रभावशाली महारणक के आग दीप हो गया । बलाभारमण का प्रारम्भिक नाम बलिहारी वा बलपार वा जो कि बलपार नामक स्थान विजय के नाम से सम्बन्ध

है, पड़ा हो। यह सब प्रारम्भ में यापनीयों के साथ था। पीछे विदर्भ और पश्चिम माण्ड में इसका बहुत बड़ा प्रभाव पड़ा। विजयनगर राज्य में इस सब के मद्द्गारको का बड़ा प्रभाव था। इसके कुछ बच्चों का नाम सरस्वती गण्ड मरसार बच्च एवं चित्रकूटात्म्य था।

मूल संघ के अनुयायी इस संघ को पश्चिम जैन संघ कहते हैं और दूसरे संघों—ब्राह्मिक काष्ठा एवं यापनीय—को जैनमात्र कहते हैं। पर यह उचित नहीं बैठता। जिस शिक्षाचार के कारण उन्होंने इन सभी को जैनमात्र कहा है वह ठीक ही इस संघ के मुनियों में भी था। क्योंकि विजय की पीछबी-कड़ी सभी सब के ऐसे अनेक सेस मिले हैं जिनसे मालम होता है कि वे भी मन्त्रिरो की मरम्मत आदि के निमित्त गाँव जमीन आदि का धन लेने लगे। फिर भी इस संघ के मुनियों ने अन्य संघों की अपेक्षा परम विगम्बर की श्राद्ध बगाये रखने में बहुत प्रयत्न किया था। इस संघ में बुद्धाचारी और उपसवी विगम्बर मुनियों का समाज न था। उनमें बुद्ध शास्त्रों का आचार पालने वाले और उनकी उपस्था करने वाले भी बहुत साधु थे जिन्होंने समय-समय पर शिक्षाचारियों की भर्त्सना की है। पं आचार्यजी ने एक बयान ऐसे साधु की बाँधी बना करके हुए कहा है कि—ब्रह्म विनर्तिका के बारी मठमठि स्नेहको के समान कोक और छारन से विरह आचरण करते हैं। इनके साथ मन बचन और काम से संबंध नहीं रखना चाहिये।

ब्राह्मिक संघ—

ब्राह्मिक संघ जैसा कि उसके नाम से सूचित होता है प्रारम्भ में ताम्रिक देश से संबंधित रहा होगा। सेको में उसे ब्राह्मिक, ब्रह्मिक, ब्रह्मिक, ब्रह्मिक या त्रिभुज नाम से उल्लिखित किया गया है। नामगत ये भेद सेवक या उत्कीर्णक के कारण प्रतीय होते हैं। ताम्रिक देश में जैनधर्म का प्रवेश ईसा पूर्व चौथी शताब्दी में ही हो चुका था। इसमें दो शाखाओं से जैनधर्म ने प्रवेश किया था। पहली तो आग्नेय से सिन्धु द्वीप को गई थी और दूसरी भद्रबाहु के नेतृत्व में मैसूर होकर आई थी। ताम्रिक देश में जैनधर्म के अनेको केन्द्र थे। इस देश में रहने वाले सारे संघ का नाम देश पर से ब्राह्मिक संघ पड़ा। पर प्रारम्भिक शताब्दियों में उसके भेद-प्रवेशों का पता नहीं चलता। संघों और उनकी प्रभावशाली से ठीक बहुरी के प्रभावशाली मुनियों का पता लगता ही है। आवश्यक है कि ताम्रिक देश के किसी सेस में ब्राह्मिक संघ या किसी अन्य संघ का उल्लेख नहीं मिलता। इस सब के संबंध में देखते आचार्य (वि सं १९) ने कहा है कि मधुर में पुण्यपाद के सिद्ध बलगतिय ने वि सं ५२६ में इसकी स्थापना की। यद्यपि इस बात का उल्लेख किसी अन्य प्रमाण से सम्बन्धित नहीं है, फिर भी लगता है कि मुक्त-संघ की स्थापना काठ के लगभग ताम्रिक देश के मुनियों की भी अपने देश के संघ को किसी विशेष नाम से पुकारने की भावना उत्पन्न हुई होगी और मधुर स्थान में बलगतिय के नेतृत्व में यह काम हुआ होगा। ७ वीं शताब्दी के लगभग इसे संघ-धर्म से दुर्धर्ष संघर्ष करना पड़ा था। इसी समय यहाँ के जैनधर्माचार्यों ने अपने धर्म को सर्वप्रिय बनाने के लिए आर्चक मत्त विवे। इन्होंने साधारण जनता पर प्रभाव डालने के लिए यक्षि-यक्षिधियों की पूजा-प्रतिष्ठा का आविष्कार किया और इस संघ के आचार्यों ने अपना प्रभाव क्षेत्र बढ़ाना प्रारम्भ किया।

इस संघ की एक शाखा मैसूर राज्य में ८ वीं शताब्दी के लगभग आई। इसके पास एक स्थान मानूर है। निजकी एवं राज्य मानूर अन्वय सेवक नवा उल्लेख अथर्ववेदमूलक से प्राप्त एक वेद (नं २५) में मिलता है, जो कि लगभग ८ वीं शताब्दी का है। १०-११ वीं शताब्दी में इस संघ के अनेक सेस मैसूर के अंत्य (सोतेर) नामक स्थान में मिले हैं, जो होयसल मंदिरों का उत्पत्ति स्थान माना जाता है। इस स्थान के एक सेस में ब्राह्मिक संघ के साथ बौद्धबुद्धात्म्य (पृ ९९) के लगभग) अडा है ठीक दूसरे सेस (पृ १४ ई ?) में मूलसंघ के साथ ब्राह्मिकत्व पड़ा है। पीछे ११ वीं शताब्दी के उत्तरार्ध के जनको सेको में इसे ब्रह्मिक गण के रूप में मन्त्रिसंघ इराज्जात्म्य या अर्चकत्व के साथ उल्लिखित पाते हैं। अथर्वनात्म्य का अर्थ अथर्व नामक स्थान से सम्बन्धित शाला है जो कि ताम्रिक देश के बुद्धिपतन ठाकुर में एक प्राचीन जैन स्थान था। इस निर्रता से यह अनुमान होता है कि मैसूर प्रांत में अपना पूर्णतः करने के लिए ब्रह्मिक संघ न अपना आचार या ठीक मूलमय को या बुद्धबुद्धात्म्य का बनाया होगा पर पीछे यापनीय सम्प्रदाय के विराट् प्रभावशाली अन्तिम में अपना स्वाध्यात्मिक रूप प्राप्त के लिए उससे विशेष सम्बन्ध रखा या ब्राह्मिकत्व के रूप में उक्त संघ के अन्तर्गत हो गया। कुछ सेको में नन्दियक को इस सब के रूप में भी लिखा है। देखते में अपने चर्चामार में हर्षे शालीनी की गीति ही जैनमात्र कहा है जो सम्भव है, इस और ही समझ करता है। उन्होंने आगे लिखा है कि 'ब्रह्मिक संघ के कारण

ब्रह्मण्य की मान्यता है कि बीजों में जीव नहीं है, कोई वस्तु प्राणिक नहीं है साधु कुछ नहीं है। उसन ब्रह्म, खेत बरि और ब्रह्मण्य से जीविका मिश्रित करते हुए तथा दीवत ब्रह्म से स्नान करते हुए प्रभु पाप का संग्रह किया। यद्यपि ऐसा उल्लेख किसी ग्रन्थ बाधार्थ में नहीं किया। फिर भी लगता है कि बाधार्थ वेदों के समय तक उत्तम सभ के मुनियों में प्रविष्टाचार काही आ गया था उस सभ के साधु बसति या जैन मन्दिरों में रहने लगे थे और उन मन्दिरों के सिद्ध मित्री हुई जमीन में खेती आदि करते थे। अनेक लेखों से यह बात स्पष्ट है।

इस सभ के अनेक लेख कौशाण्यवंशी सान्तरवंशी तथा होमसलवंशी राजाओं के राज्यकाक के हैं। जिनसे ज्ञात होता है कि उन वंशों के नरेशों का इस सभ को संरक्षण प्राप्त था। इन लेखों से यह भी ज्ञात होता है कि इस सभ के बाधार्थों ने पचावती की पूजा एवं प्रतिष्ठा के प्रसार में बड़ा योग दिया है। इन लेखों में यह भी विज्ञाया है कि सान्तर और होमसल वंशों के प्रतिष्ठापक राजाओं ने राज्यसत्ता पाने में पचावती के बलकार या प्रभाव की सहायता की थी। होमसल के उत्पत्ति स्थान अजिमे से इस सभ के प्राचीन लेखों की प्राप्ति से हम अनुमान करते हैं कि इस सभ के बाधार्थों ने उत्तम प्रदेशों में पूर्व जैन-धर्म के संरक्षक होमसल नरेशों को ऊपर उठाने में बलस्य सहायता की होगी जबकि प्रगतिशील लोगों ने राज्य एवं सभ में—एक दूसरे की बढाने में मजबूती होगी। होमसल वंश के अनेकों नरेश एवं सेनापति इस सभ के भक्त थे। हालाँकि उन्होंने दूसरे जैन वंशों के प्रति भी भक्ति एवं आदर प्रदर्शित किया है।

इस सभ में अनेक प्रतिष्ठित विद्वान् हो गए हैं। न्यायविनिश्चयविवरण पार्ष्वनाथ चरित आदि प्रसिद्ध ग्रन्थों के रचयिता राजा इसी सभ के थे।

कर्नाटक प्रान्त में आकर पुनर्मेलन कार्य में इस सभ के लोग प्रायः श्वेताम्बर चैत्यवाधियों ने समान विधिवाधारी हो गए थे। उनके इस संगठन पर संकराचार्य आदि का असर पड़ा होगा और उनके अनुकरण पर उन्होंने पीठ स्थापित कर जैनधर्म की रक्षा का उपाय सोचा होगा। हमारे मन्दिरों की गढ़िया इन्हीं की प्रतिनिधि हैं। हालाँकि पीछे की सदाभियों में इस सभ से इनकी नहिनी नहीं बनी।

काण्डसभ —

यह सभ भी स्थान विधेय के नाम से जाना है। यद्यपि इस स्थान की ऐतिहासिकता पर कोई प्राचीन प्रमाण नहीं मिलते फिर भी विद्वानों का अनुमान है कि यह स्थान या तो मधुरा के पास अमुना नदी पर स्थित काण्डाग्राम है या दिल्ली के उत्तर में अमुना के किनारे स्थित काण्डाग्राम (जो १२ वीं सताब्दी में टक देश की राजधानी थी) है जिससे सभ का यह नाम पड़ा हो। पर बड़ा आश्चर्य है कि कहाँ से कोई लेख आदि नहीं मिले। इस सभ का मधुरा या उससे पश्चिम भारत में विद्यमान प्रभाव था। प्रारम्भ में कर्नाटक या महाराष्ट्र में इसके कोई केन्द्र न थे।

इसकी स्थापना के सम्बन्ध में भी विवाद है। 'वर्तमान' के रचयिता वेमसेन सूरि (वि. सं. ९९) ने लिखा है कि स. ७५३ में मल्लिकार्जुन नाम में विजय सेन के पिण्ड कुमार सेन ने इसकी स्थापना की और इस सभ की एक छात्रा माधुर-सभ की स्थापना स. ९५३ में रामसेन ने मधुरा में की। पर यह कथन वास्तविक आदि अनेक दुष्टियों से ठीक नहीं बैठता। १७ वीं सताब्दी के एक ग्रन्थ 'ब्रह्मण्य' में इस सभ की उत्पत्ति के सम्बन्ध में लिखा है कि उमास्वामी के पदाधिकायी श्रीहार्थ ने उत्तर भारत के बमरोहा नगर में की थी। माधुर होता है कि इन दोनों कथन करने वाला का इतिहास वा वास्तविकता का ज्ञान न था और विश्वसनीय के आधार पर अनगडल बात लिख दी।

इस सभ का सर्वप्रथम विद्वान्मयीय उल्लेख धरमबेकरोका से प्राप्त स. १११ के एक ग्रन्थ सेग में मिलता है। चौदहवीं सताब्दी के बाद इस सभ की अनेक परम्पराओं का उल्लेख मिलता है। इनके मुख्य भेद चार बड़े जाने हैं—माधुरगच्छ, पञ्चाली के बाद इस सभ की अनेक परम्पराओं का उल्लेख मिलता है। इनके मुख्य भेद चार बड़े जाने हैं—माधुरगच्छ, बागदगच्छ, साठबागदगच्छ एवं भक्तिगच्छ। पर १२ वीं सताब्दी तक माधुर, बागद तथा साठबागद इन परम्पराओं के जो उल्लेख मिलते हैं उनमें इन्हीं स्वतन्त्र सभ की सत्ता की गयी है तथा काण्डाग्राम में साथ उनका कोई सम्बन्ध नहीं दिखाया गया है। धरमबेकरोका की तीन वेद के स्वतन्त्र सभ रहे होंगे। प्रारम्भ में माधुरगच्छ मधुरा से जो कि जैन-धर्म का प्राचीन केन्द्र था बागदगच्छ बागद (पूर्व मुजरात सागगादे के आसपास) से और साठ (बलिया मुजरात) तथा बागद में साठबागद गच्छ मिश्रित माधुर होते हैं। साठ और बागद बहुत समय तक एक ही राजसभा में अधीन थे। साठ और बागद साठबागद का प्रान्त मधुरा के बाद पश्चिम भारत में जैनाचार्यों का प्रधान केन्द्र था। चितौड़ (चित्रगुट) में तो मूक सभ का एक ग्रन्थ

निरुद्ध था। धरसेनाचार्य यही की मुफार्मों में रहते थे। भगवा टीकाकार बीरसेन ने विपरीत भाकर एकाचार्य से सिद्धान्त-ग्रन्थों का ज्ञान प्राप्त किया था। काटवागङ्ग में अनेक आचार्य कर्नाटक प्रदेश से जाकर रहते थे। पुत्रार्थ संघ के आचर्य जिनसेन (सन् ७८९) में उक्त देश के बडवान नामक स्थान में रहकर 'हरिवंश पुराण' की रचना की थी। सम्भव है इन्हीं मुनियों ने काटिमावाङ्ग-मुनराट में रहकर पीछे १०-११ वीं शताब्दी में काटवागङ्ग संघ की स्थापना की हो। पीछे प्रद्वाराक युग में काटवासंघ के पुनर्गठन काल में तीनों संघों का एकीकरण कर एक बृहत् काटवासंघ की स्थापना की गयी होगी। १४ वीं शताब्दी से काटवासंघ के नवीन गण्ड नवीनतम का उल्लेख मिलता है जो महाराष्ट्र प्रदेश के मानेडपाम में स्थापित हुआ था। 'धर्मनसार' के उल्लेखानुसार काटवासंघ की स्थापना का स्थान यही है। इस गण्ड का दूसरा नाम विभावच है जो सम्भव है बसाकरादन के धरस्वामीगण्ड के अनुकरण पर बना था। इस गण्ड का नाम रामसेनागण्ड भी है। कहा जाता है कि नरसिंहपुराण जाति की स्थापना रामसेन ने की थी।

काटवासंघ के इस प्रकार के नविक विकास को देखते हुए समझता है कि नवीनतम गण्ड के काल में काटवासंघ का पुनर्गठन कर उसमें चारों पन्थों की व्यवस्था की गई होगी। इस संघल का मुख्य कारण उत्तर भारत की बल्ल्दी हुई पन्थीय विचारधारा थी जिसने इस प्रकार से एक संघ में बंधने के लिए यह बाध्य किया होता। जो भी हो, इस संघ के प्रथम में उत्तर भारत की अनेकी जैन जातियां कसी-कसी थी। इस संघ में अनेक जैन जातियों की स्थापना की थी। इन जातियों के नाम से इस संघ के कुछ अन्वयों के नाम भी पड़े हैं—जैसे अश्वीरुत अन्वय, अश्वीरुतवास अन्वय आदि।

महाराक काल की स्थापना के बाद उत्तर भारत में मूलसंघ और काटवासंघ के अनुयायियों एवं प्रद्वाराकों में अनेक ईर्ष्या-व्यव के प्रसंग उपस्थित होते रहे हैं, जो प्रकट एवं अप्रकट रूप से साहित्य में पढ़ने को मिल जाते हैं। मूलसंघ के अनुयायियों ने इस संघ को दूसरे संघों की भाँति जैनाभास कहा है। इसी तरह काटवासंघ वालों ने पधमन्वि आदि महाराकों एवं कुलपुत्राचार्यों के प्रति कुतिसित बचन कहे हैं। जैसे ही विधिकारण के युग में विद्याकाशप में संघ संघ बटाकर थे। पर इस संघ के महाराक मोर के पक्षों की विधिक के बने नाम के वालों की विधिकारणते थे। भावुर संघ में ही रामसेन के बाद पीछी न रहने की प्रथा बड़ी जितने से 'विपिच्छ' कहा जाने।

माधनीय संघ —

इसिग माण्ड के जैन वर्ग के इतिहास में इस संघ ने महत्त्वपूर्ण भाग किया। इसने अनेक धार्मिक माण्डाओं को प्रभावित किया एवं नवीन संघीय परम्परा को जन्म दिया। इस संघ की उत्पत्ति के सम्बन्ध में एक को किंवदन्तियों के सिक्क हने विशेष कुछ नहीं मान्य। देखते धूरि में जसकी उत्पत्ति का समय वि सं २ ५ बताया है। यह संघ इतिग माण्ड की अपनी देन है। कहा के जसबाय और कटौर जीवन बिताने के प्रति आग्रह ने इस संघ की भयवान महावीर द्वारा उपस्थित जैन वर्ग पावन करने की प्रस्ता की। इस संघ के साम एक और विगम्बर साधुओं के समान उद्यम्य पावन हैं रूप में गल रहते थे और की विधिकारणते तथा पावितसमीची ने एवं गल मुक्तियां पुजते और बल्ला करने वालों की वर्ग-आम बेटे ने ही दूसरी और ईद्वान्तिग माण्डा में श्वेताम्बरों के समान स्वीमुक्ति केवली कनकाहार, सद्यन्व मोक्ष आदि मानते थे।

इसिग माण्ड के जैनसंघ में सुधारवादी अन्वीक्षण के इस संघ के संस्थापकगण सबसे पहले बहुधा ने और जसबा अनुसरण प्राप्त इतर जैनसंघ में भी किया तथा बीरे-बीरे जसे आरम्भगत कर किया। सम्भव है यह सम्मरान श्वेताम्बर और विगम्बरों के बीच की एक कड़ी था। इसके अनेक उचार धार्मिक दृष्टिकोणी में तीन मुख्य थे—

१ परपासने मोक्ष—दूसरे सिद्धान्तों के मानने वाले भी मोक्ष पा सकते हैं।

२ सधम्माना मोक्ष—सहारी गन्धों से मुक्ति पाने का पात्र मुनि ही आवश्यक रूप से नहीं अपितु गृहस्थ भी है।

३ स्त्रीणा धर्मने मोक्ष—स्त्रियां इसी भव में मोक्ष पा सकती हैं।

इन तीनों माण्डाओं ने इन्हें तत्कालीन धार्मिक क्षेत्र में सर्वप्रिय बना दिया। सम्भव है इससे उन्होंने दूसरे वर्गों के लोगों को एवं भाव्य एवं धार्मिक वर्गों को विशेष आकर्षित किया था। इस संघ में साध्वियों को बीसा ही स्थान था जैसा मुनियों को। इतिग माण्ड से प्राप्त जसबा सिद्धांतके इसके जलजल प्रमाण हैं। सम्भव है साधारण साध्वियों को अच्छी (धार्मिक) और विधिष्ट साध्वियों को कटौती कहते थे। साध्विक नाम्य 'धिव्यधिकारम्' में ऐसी एक विधिष्ट साध्वी नवमी (नवी) द्वारा सिद्धान्त ग्राह्यगणों को उपदेश दिया गया है।

एक समय यह सम्प्रदाय बड़ा ही राज्य-माय्य था। विद्यासेवों से मालूम होता है कि कलम्ब नामक गंग राज्य-राष्ट्र-एकमात्र बंधों के राज्यों ने इस संघ को और उसके साथियों को अपने को मुनि नामादि विद्याएँ संघ का प्रधान केन्द्र कर्त्तव्य रूप का उत्तरीय प्रदेश विशेष रूप से था। विद्यासेवीय एवं अन्य प्रमाणों से मालूम होता है कि इस प्रान्त में इनके बड़े प्रभाव केन्द्र योरात्र्य देश में इनके प्रभाव को सुचित करने वाले एक-ही स्थल मिले हैं। इन प्रमाणों से ज्ञात होता है कि इनका अस्तित्व ईसा की चौथी शताब्दी से पन्द्रहवीं शताब्दी तक अचरम था। इस बीच में ही विष्णुर्जन सम्प्रदाय के दूसरे सगठनों के पुनर्गठन के द्वारा या ही इनके मध्य प्रभावहीन हो गए या उनसे द्वारा आत्मसात कर लिये गए। इस सम्प्रदाय में मनेकों प्रतिमाधारी विज्ञान आचार्य एवं कवि हुए हैं। जिन्होंने संस्कृत प्राकृत एवं कन्नड़ में सैकड़ों प्रतिष्ठित ग्रन्थ लिखे हैं। इन विज्ञानों में शिवार्थ शृङ्गेर, उमास्वाति यतिवृषभ अपरमित्र पास्वकीर्ति सायनायन महावीर तथा स्वयंभू नाथि हुए हैं। सम्भव है यतिवृषभ और उमास्वाति उस परम्परा के हों जो मधुरा के कुपायकालीन सेकों में पायी जाती थी। उमास्वाति ने अपने माय्य में अपने को पतञ्जल का कहा है। यतिवृषभ ने अपने गुरु के रूप में आर्य नाथहस्त एवं आर्यमय को माना है। इन दोनों का उत्कल मधुरा के सेक ५४-५५ में मिलता है। ये दोनों आचार्य सहायों से तथा समायमग एवं महाबाहक थे। कपायप्रामु के कर्ता बृहन्नर इन के गुरु थे। इस तरह हम देखते हैं कि इनकी परम्परा सीधे मधुरा के संघ से चली आयी है। ये प्राचीन जैनगमों का पठन-पाठन करते थे पर उनके आगम शायद श्वेताम्बरों के वर्तमान नामों से कुछ भिन्न थे। इस सम्प्रदाय के कई ग्रन्थ दोनों (विष्णु एवं श्वेता) सम्प्रदायों में कुछ संशोधन के साथ पड़े जाते हैं। विष्णु सम्प्रदाय के माय्य पन्थ पट्टक गङ्गाय कपायप्रामुत उत्तारार्थ सूत्र मुक्ताचार नाथि सम्भव है यापनीय सम्प्रदाय के थे।

उन्होंने मधुरा में जैन संघ के समझ की भांति स्थान विशेष या प्रदेश विषय की आधार बना दक्षिण प्रान्त में अपने संघ का समझ किया। इस सम्प्रदाय में नन्दिश्वर (मग) प्राचीन तथा प्रमुख था जो कि मुनिपों के नामात् को लेकर जमा बापीछ इसके स्थान विशेष की से अनेक अर्थ-प्रवेश हो गये। उनमें जनकीरलसम्भूत बृहन्मूकगज भीमूक मुक्ताय तथा पुष्पागमूक मूकमय प्रमुख थे। ये मग अमुक-अमुक बृहन्मूक-विशेष वाले स्थान से प्रारम्भ में सम्बन्धित रहे होंगे। उनका उत्काशीन सुविधा की दृष्टि से नामकरण किया गया होगा, पर पीछे वही नाम बहिष्कृत हो गया। इसके अन्य गणों में कीमूवीयक मधुबनय या कीटि मधुबनय मेकापनीय से सम्बन्धित कारेययन मकाप अन्वय कम्पिगुराक बन्धुरगण बह्महारिण आदि प्रसिद्ध थे। मण्यों में केवल बह्मन्नजिमण्ड एवं नन्दिगण्ड का उत्कल मिला है। इस संघ के कुछ गणों की ११ वीं शताब्दी के बाद से मूल संघ के गणों में उड़ी नाम या कुछ परिचित नाम के साथ निर्दिष्ट पाते हैं। वे गण हैं—पुष्पायबृहन्मूकमय बन्धुरगण बामूर या बामूर के नाम से तथा बह्महारिण बह्मन्नार, बह्मन्नार या बह्मन्नारगण के नाम। हो सकता है कि मूकसंघ में पुनर्गठन में उस नाम में इस गण के साथ शामिल कर लिये गए हो या अमुक-अमुक स्थानों में मूकसंघ के मुनिना का प्रभाव बढ़ा हो और उन गणों का समझ कहा से हुआ हो। नन्दिश्वर की भी ११ वीं शताब्दी में इषिड़ संघ के एवं १२ वीं शताब्दी से मूकसंघ के अन्तर्गत पाते हैं। हो सकता है कि पीछे उन-उन गणों ने अपने पुनर्गठन नाम में इस संघ की आधार बना उसे अपने में माय्यता ही हो या इस संघ के अनुकरण पर मगधन्त मुनिपों के नाम पर से अपना समझ लिया हो। नन्दिश्वर की एक प्राकृत पट्टावली है, जिसमें मगवान् महावीर के निर्वाण के बाद १८३ वर्षों तक की गुरु परम्परा दी गयी है। इस पट्टावली के अनुसार पर यतिवृषभ की तिथीय पञ्चांगि में एक पुत्राट संघ के जिनसेन क हरिचय में एक गुरु परम्परा दी गई है। विज्ञानों का अनुमान है कि सम्भव है यह पट्टावली प्राचीन यापनीय संघ की है।

जो भी हा प्रमाणों से सिद्ध है कि यह संघ दोनों सम्प्रदायों की अनेका अनेक बातों में प्राचीन है और दोनों सम्प्रदाय इसकी अनेक बातों एक साहित्य में जड़ी हैं। इस संघ के साहित्य से जैनधर्म का मुख्यतमक अध्ययन करने वालों को बड़ी नरर मिलेगी। विष्णुर्जन श्वेताम्बर मतमेंको के मूल का पता लगाने के लिए यह दोनों के बीच का और दोनों की जोड़ने वाला साहित्य है। इस दृष्टि से इस साहित्य का अध्ययन होना चाहिए।

नाम विष्णुर्जन सप्तम में इन सबों का अस्तित्व न ही बराबर है। मध्यम में अनेक गणों के प्रतिनिधि पट्टारक ही गए

१ विष्णु के लिए देखें—मैटी लिगी प्रस्तावना जैन विद्यासेव मगह तृतीय भाग (या वि. जैन ग्रन्थमाला)।

पी बी देसाई—जैनिय इन लाउय इन्डिया (सोलापुर) पृष्ठ १९१-१९९।

ये जिनके मठों की स्थापना शंकराचार्य के पाठपीठों के अनुकरण पर की गई मासूम होती है। ये अपने-अपने मठाल में बड़े प्रभावक के रूप में जाने जाते थे। कई तो इनमें मण्डलाचार्य भी कहलाते थे। पीछे इनमें विभिक्षाचार की प्रवृत्ति उत्पन्न हुई कि इनके विरोध में समाज का एक वर्ग उठ खड़ा हुआ जिसे विग समाज में तेरापन्थ कहते हैं। इस तरह धीरे-धीरे उनका प्रभाव सपट होने लगा। बीसवीं शताब्दी में तो अब साम्राज के महारक पीठ रह गये हैं। पर जैन समाज की क्षेत्रीय एवं देशीय प्रवृत्तियों में इनका प्रकट या अप्रकट रूप से बड़ा ही प्रभाव बिखटा है। आज समाज पर से अमुक-अमुक छत्र की छाप तो मिट गई, पर उनके पिछले से जो एक बारा बस पड़ी भी उसे विग समाज बिना विवेक क्रिये बोये जा रहा है। इस मूल में परम्परा का असर बड़ा ही होया है।

THIRD SECTION

Pre-Aryan Bhartiya Religion

(Ramchandra Jain, Advocate.)

The cradle-land of the undivided Aryans was somewhere in northern parts of Russian steppes. Growth of population, desolation of the region and knowledge of the flourishing agricultural regions in other parts of the world led the pastoral nomadic Aryan barbarians to migrate from their original home. Aryo-Europeans separated from the Aryan collective or Gana about 2500 B C. Aryo-Asians were found in Cappadocia and central Asia some where about 2000 B. C. Aryo-Iranians were on the northern gates of Iran somewhere about 1400 B C.

The Western Frontiers of Bharat extended upto North-Eastern Iran in those ancient times. Vratras populated the Iranian region. Arachosia and Gedrosia were inhabited by Vratras, Dasas, Dasyas, Panis, Yadus and Turvashas. Apart from these tribes Anus, Druhyus, Purus, Bhedas, Matsyas, Ajas, Shigrus and Yaksas inhabited the Doab region of Saraswati and Drishadvati rivers and to the east and south of the Doab. The Aryo-Brahma invaders conquered these tribes and annihilated their republics from 1400 B C to 1100 B C., the date of the Dasarajna war.

Eastern Bharat was mostly populated by the Ikshvakus from whom descended Mallikas, Sakyas, Lichhavas, Kasis, Kosals and Videhas, Magadhas and Angas were in the South East. There were also the predecessors of Kols, Bhils and Gonds in Central Bharat. South Bharat had overwhelming population of Dravidas. All these tribes were parts and parcels of the Great Vratya Race of Bharat, during this period. Their culture and civilisation should be termed as Bhartiya culture and not Harappan or Indus¹ culture.

We are here mainly concerned with the true understanding of the religion of those people. And for that we have to first understand their economic and social conditions.

Bhartiya people developed a civilisation of cities and Mohenjodaro and Harappa stand monuments to that with drains, public baths, grand roads, public grainaries and brick buildings.² Townships were well planned and thoroughly executed. They had forts of iron and stone³ wide in extent of hundreded pillars. They were very wealthy people.⁴

The basic economy of those Bhartiya people as even today was Agriculture which had been very highly developed in those days. Apart from barley and wheat, they grew abundant cotton.⁵ Cotton cultivation was exported from Bharat to Babylonia and Egypt. The growth of large sized inland cities and parts imply the existence of a substantial middle class based on internal and foreign trade, and commerce and a developed industry. They had developed weaving industry to a high efficiency. Male and female terracota figures are shown to wear beautiful clothes which imply weaving of cotton into fine fabrics. They had weights and measurements of length.⁶ These traders and bankmen had big houses and palaces along with

gold, silver and jewels.' Side by side with these wealthy people, we find the existence of poor workers also. At Mohenjodaro have been found a block of barracks comprising sixteen similar sub-units which Piggot designates as coolie-line comparable to workmen's quarters at Harappa.⁸ The property was privately owned and there were sharp differences of wealth, between the rich and the poor.

Indus script has some similarities with Sumerian cuniform script and the Egyptian hieroglyphic script. But unlike these Indus script is changeless and does not show any variation from the earliest to the latest discovered strata, i. e. 3000 B. C. to 1500 B. C. The writers of this script were 'Mridhravacah' or 'Vadrivacah'⁹ which may be identified with Ancient Prakrit, which is presently lost to us, the precursor of Vedic Sanskrit. The people spoke Ancient Prakrit the language of the people which in the polished form later became the language of the literature and the Court. But complete truth will come to light only when the Indus script is authentically deciphered.

Women enjoyed a high honoured status among the society. Mother was the guiding spirit of every household. Numerous terracotta figurines of an almost nude female have been supposed to represent a Mother-Goddess. I entirely agree with Wheeler that it easily relates to a household cult than a state religion.¹⁰ Really speaking these female figures can not be connected with religion at all. Females have been shown in postures of fertility. The secular aspect of the image of a nude dancing girl is apparent. The tree issuing forth of the womb of the female emphasises the secular aspect. The numerous female figures point to the matriarchal system of society prevalent amongst the ancient Bhartiya people and their great respect and glorification almost touching to divinity shown to womanhood as opposed to Aryans who had scant respect for them. The later history more than amply testifies to this truth.

What was the form of the State which these people projected can not be described with certainty. There is no doubt that it was not a monarchical system of Government. Aryo-Brahman political system was a collective, a military junta, a Gana. Gana means military troop.¹¹ Purn and other Bhartiya tribes residing between Saraswati and Drishadvati Doab have been referred to as 'Panchjanah'¹² Jana means people.¹³ It implies, therefore, that Aryan man has a negligible constituent, having no independent existence, of the steel-frame Aryan collective which was a self-acting armed organisation. Bhartiya man was an independent constituent of a self-organised and self-disciplined republic. Aryan Gana later developed into monarchical system. Bhartiya Gana was the predecessor of later Janapadas.

Bhartiya society in this age was homogeneous. It is generally a social phenomenon that poor people loot or plunder during times of chaos and turmoil but we do not find any evidence of such remnants of loot and plunder in poor people's houses at Mohenjodaro, Harappa, Amri and other Bhartiya towns militarily destroyed by the invading Aryo-Brahmins. There were class distinctions but social relationship was not of a violent character. Bulk of the working class people remained in their allotted position.¹⁴ It implied that wealth had not assumed an exploitory and pinching character.

The Bhartiya State mechanism did not wield military or police force. There was no violent coercion. Fortifications at the two major cities of Mohenjodaro and Harappa were not meant as a safeguard against external aggression. They appear to be meant for internal protection. Implements of violence are so crude and undeveloped that they cannot even safely be termed as military weapons even during those days. They might have been used for self-protection.

The wide extent of the Indus valley civilization going upto Hissar in North Western Iran having a strong outpost at Amri in Baluchistan was not the product of military conquests. Military element does not loom large in the extent remains.²⁶ Indus civilization was unwarlike.²⁷ There had been large scale finds of military equipment in Sumerian City Ur and the Egyptian city El Amarana but no such military equipment have been found, not even in small scale, at any of the archaeological sites from Hissar in Iran to Hastinapur in Bharat. We do not find curiously enough remnants of temples as found in Sumeria and in Egypt. A raised platform like an artificial mountain and citadel resembling the Ziggurat of Mesopotamia have been found at Harappa and a similar citadel at Mohenjodaro. But no traces of a pre-existing temple can even be conjectured at these sites. No military equipment was found at these sites or palace like buildings as was found in the Ur temple of Enlil, the Sumerian god.

The foregoing discussion conclusively proves that no royal or priestly force or coercion was used to keep the society in tact. The social mechanism was evolved in such a way that the necessity for violence was reduced to the minimum. It was the inner spiritual force that determined the values of life. Religion was a powerful guide.

Do we find this picture of life of the Indus people sculptured in their Art? Terracotas and seals may be toys. Sculpture may be a thing of play for an artist. But even in play and toys we find the mind of the artist taking bodily form. We would now discuss figures and seals printed in Vedic Age on plate No VII figures 4, 5 & 6 and stone statues on plate No VI figures 1 and 2.

Wheeler concurs with Marshall and Mackay that there is no doubt about the divinity of the remarkable figure on three seals of Plate No VII. The figure is represented as seated either on the ground or on a low stool. In two instances the head is three faced and in all it bears a horned headdress with a vertical central figure.¹⁸ The figure is a prototype of Siva in his aspect as Pasupati. The deity is always nude.¹ Some other scholars also concur with this¹⁹⁻²² interpretation. There is a generality of views among European and Indian scholars that these seal represent Siva-Pasupati. It is also held that Pasupati (or Yogishwara) of the Indus culture was first introduced into the Vedic culture as the dreaded deity Rudra,² whose alien origin is indicated by the oldest Brahmins which warn the Aryan sacrificers against invoking him or even pronouncing his name. But all the same this Rudra Siva cult is perceived as being represented in Bhartiya (Indus) religion.

Rudra is the predecessor of Siva in Brahminical religion. Is he an imported non-Aryan god or a natural Vedic Aryan god? The evidence of Rigveda itself establishes the later character of this god Rudra. It is true he is a god of Wrath par-excellence.²³ He is mighty fierce having

strong limbs.¹¹ He bears bows and arrows, he is wielder of thunderbolt and he possesses Cow-killing and man-slaying weapons. He is destroyer of (enemies) heroes and invincible conqueror, the wielder of sharp weapons and expeller of foes along with Agni. He is man-destroying.¹² But if this wrathful nature of Rudra is to be condemned we will have to condemn more severely the violent, brutal and inhuman wrath of Agni and Indra specially and the Vishve-devas generally of which instances and narrations Rigveda is replete with. The wrath of Rudra is definitely inferior to that of fierce Indra and Agni, the Aryo-Brahmin War lords par-excellence.¹³

But Rudra shows all the other important traits of the Arya War lords (Devas). He is accomplisher of sacrifices, wise, radiant, brilliant, holding excellent medicaments, nourished by sensory vegetables, immortal, omniscient and divine, the creator guardian against disease, illustrious and protector of sacrifices.¹⁴ He is painted also as a great benefactor of the Aryan Gana. He is their Ganapati.¹⁵ He is most beautiful, showerer of benefits, supreme ruler and lord of the world, the parent of the world, far seeing, of pleasing aspect, undecaying, endowed with felicity the source of prosperity. He is one of the Vishve-devas, attending the hall of sacrifice of the Aryan-collective. The benevolent qualities of Rudra far out-number his malevolent qualities. The malevolent qualities of warning Aryan gods was a prime necessity for their continued success in battle fields.

But these qualities of Rigvedic Rudra do not accord with the divine qualities of the ascetic depicted on the aforesaid three seals. Those divinities do sit in the pose of a Yogishwara in the Padmasana posture but Rudra does not display any Yogishwara qualities. It has been suggested that the seal may accord with the description of Rudra as the Supreme diety in Rigveda.¹⁶ But so has been described Indra and Agni.¹⁷

The seal is surrounded by elephant, tiger, buffalo and rhinoceros with deer appearing under the seat. The association of the animal world with the Yogi shows the oneness of all spirits in living beings. These animals are not to fear from the most vociferous and brutal animal, the man. Buffalo and deer have nothing to fear from the ferocious tiger and this tiger stands without any feeling of hostility, anger or violence in the presence of the Apostle of Non-violence and peace. This atmosphere clearly depicts the peace and non-violence inherent in the conscience of every being, beastly forces of violence, greed and selfishness submitting themselves to the superior force of peace and non-violence. These seals, hence, can not be a prototype of Cow-killing and man slaying Rudra.

Dr. Prana-Nath reads the inscription on the seal of the divine figure on Plate No. VII Figure 4 printed in 'Vedic-Age' as thus "Go Sarga Deva Jana Kara meaning the creator or lord of the Divine people.¹⁸ The reading of word "Jana" in this inscription is very significant. It indicates people and may indicate a republic self-controlled and self-governed by spiritual laws, helped and guided by the spiritual lord in the evergrowing process of spiritual progress and advancement higher and still higher.

Horns appear on the head of divinities of all the three aforesaid seals. Marshall and Wheeler in their eminent monographs referred above have explained them as an emblem of divinity.

It appears that followers of these divinities also had some horned head-dress as Vratra wore.²² And Vratra, the Ahi, was a sage.²⁴

Two stone statuettes from Harappa of less than 4" in height have revolutionised the existing notions about ancient Indian thought. They are male torsos given on Plate No VI figures 1 and 2 in 'Vedic age' exhibiting a sensitiveness and a modelling that is both firm and resilient. In one of the statuettes under discussion the body is represented as a volume modelled by an unrestrained life force pressing from within activating every particle of the surface. The figure which appears to be modelled from within, is actually at rest yet brims with movement. The figure is full of strength and appears to grow in stature. In short, the statuette records unconsciously the inner movement of life within the plastic walls of its body. This physical type is the veritable standard in Indian art for divinities in which the force of creative activity held under control (Jitendriya) is to be shown as for example, in the Jainas or Tirthankaras or deities deep in penance or meditation.²⁵ Hence it has been clearly established that the figures of divinities on the seals and statuettes of Indus valley represent a spiritual divinity in contradistinction to the physical development of Rudra or quasi-spiritual divinity of Shiva-Pashupati.

Shiva is Rudra deified. We find the glory of Shiva for the first time in Shwetashwatara Upanishad which is a post Mahavir Upanishad composed probably between 400-300 B.C.²⁶ The Aryan Brahmins could not remain untouched and their physical religion borrowed some of the ingredients of Bhartiya spiritual culture.

Did the pre-Aryan Bhartiya peoples worship Linga? Wheeler is doubtful that certain polished stones, mostly small but upto 2 ft. or more in height have been correctly identified with Linga and other pierced stones with Yoni.²⁷ But some scholars have fallen into the error of holding that worship of Lingas and Yonis is testified to in their numerous examples found executed in stone describing their worshippers as Shishne Devah.

The scholars have been misled to identify the above stone emblems as Phallus and Yoni due to their misinterpretation and wrong appreciation of the term and institution of Shishne-Devah. The right understanding of "Shishne-Devah" will clearly disprove the theory that Pre-Aryan people worshipped Linga.

The "Shishne-Devah" caused the disturbance of Aryan rites, sacrifices. Indra has been asked by the Aryan-Brahmins to save their sacrifices from the influence of Shishne-Devah as he has been prayed to save their progeny and cattle from Rakshashas and evil spirits.²⁸ It shows that Shishne-Devas did not think well of the Aryan institution of sacrifice and actively opposed them.

Word "Deva" in Vedic literature has been used in the sense of a leader shining, illustrious, divine and the best amongst men. The whole Rigveda is replete with this word Deva indicating this sense. Shishne-Devas (in plural) hence, naturally means those illustrious, shining and divine leaders of humanity (of course opposing the Aryan plunderers who considered the Bhartiya people as Amanusha)²⁹ who did not wear clothes and voluntarily remained naked as a child of nature, though Indus valley grew abundant cotton and weaved it into fine clothes

and exported cotton cultivation to Babylonla and Egypt. In Rigveda and Brahmanical literature, the word 'Deva' has no where been used in this sense of worshippers but has always and everywhere been used in the sense of the "Worshipped Agni-deva and Indra-deva nowhere mean Agni-worshippers and Indra-worshippers but always mean God Agni or God-Indra. Hence it is travesty of truth and total falsehood to translate 'Shishno-Devah' as Shishna worshippers, but it should be translated as 'Shishna worshipped or Nude gods or the Supreme Divinities, leading a natural way of life. And the natural way of life is the spiritual way of life.

There is also a misconception among the scholars that Naga or Serpent worship also prevailed among the pre-Aryan Bhartiya people. A. C. Das, concurring with P. T. Srinivas Ayenger (Life in Ancient India in the age of the Mantras P. 129) has held that Vratra and Indra originally were gods of rival tribes and the tribes that worshipped Vratra, the serpent god, either also worshipped or were associated with those that worshipped the Shishna (Shishno-Devah) also.⁴⁰ Word Ahi⁴¹ wrongly interpreted as Serpent is the cause of this confusion. Vratras or Ahis have been mentioned alongwith Dasas, Dasyus and Panis. They didnot perform Aryan sacred rites, opposed the Aryan sacred rites, interfered with the Aryan Sacred rites and followed their own rites. Nowhere it has been mentioned that they were Naga or serpent worshippers. The word Ahi may mean non-killer possibly derived from the root 'Han and Vaitra. The Ahi has nowhere been associated with violence in Rigveda. Vratras were a section of wealthy agricultural people using water storage system for irrigating their fields.⁴² The Aryans reviled the Bhartiya people by calling them Nagas or serpents (which is later more clearly evidenced in Mahabharat and Puranas) who were really the followers of Shishno-Devas or Naga-Devas or Naga-Devas meaning Nude gods.

We do not find sacrificial altars in Mohenjodaro and Harappa cities. They do not provide any evidence of the existence of anything corresponding to Vedic ritualism in the Indus valley (Bhartiya) civilization.⁴³

What was then the religion preached by the Shishno-Devas. They preached the Vratya religion under the supreme leadership of EK Vratya. The cult of vratya seems to belong to the (miscalled) Mohenjodaro (Bhartiya) civilization and was once wide spread in India (Bharat) among her indigenous peoples.⁴⁴ Much untruth has surrounded this term 'EK Vratya also. The word 'EK Vratya' is used in Atharvaveda fifteenth Kanda.⁴⁵ It is alleged that Vratya is one of the names of Rudra. Namō Vratyaya (नमो वरात्य-salutations to Vratya) is one of the passages occurring in the Rudradhyaya chapter of Yajurveda.⁴⁶ The Rudradhyaya chapter of Yajurveda uses the word Vrata (वरा) and not the word Vratya (वराय). The same word Vrata (वरा) and not Vratya (वराय) is used in Black Yajurveda.⁴⁷ Ralph T. H. Griffith translates the particular hymn of the Yajurveda as thus —

"Homage to the troops and to you lords of troops be homage

Homage to companies and to you lord of companies homage."⁴⁸

A. B. Keith translates the particular hymn of Taittiriya Samhita as thus

"Homage to you hosts and to you, lords of hosts homage.

"Homage to you troops, and to you, lords of troops, homage."

The word Vrata alongwith the word Gana has several times been used in Rigveda in the sense of troop and company or assembly and company.⁵⁰ Panchwimsa Brahmin uses the word Vrata in the sense of a group.⁵¹ Vrata (व्रत) in the sense of group or a company can not be equated to any race or tribe as Gana in the sense of race or tribe can never be equated. Vrata (व्रत) or Gana implies a civil or military organisation of a particular race tribe or class. And even if we for a moment accept the word Vratya derived from Vrata meaning thereby a member of a group that meaning to the word Vrata has not been assigned in this context by any commentator or translator. None has offered salutations to Rudra as a member of a group including Sayana. Sampurnanand has played a big intellectual fraud on the edle scholarship by misquoting Namō Vratīya (नमो व्रतिय) as Namō Vratyaya (नमो व्रतयाय) surreptitiously introducing consonant 'Y' in between. And it is for this reason that he had to mistranslate the word 'Rudra' in A. V. 15. 15. 10 and 11 and ignore the correct translation of Griffith.

Shinde also maintains that the Vratyas were outside the pale of the orthodox Aryans. The Atharvaveda not only admitted them in the Aryan fold but made the most righteous of them, the highest divinity.⁵² (15. 1. 8) But Rudra was not outside the pale of orthodox Aryans. He from the very beginning is in the Aryan hierarchy of gods just like Indra and Agni. We may not agree with L. W. Hauer (Der Vratya, Stuttgart, Germany 1927) in defining the functions of Vratya but he is nearer truth in describing Vratyas as a class of heterodox nomadic holy men.⁵³ His descriptions correspond to that of Rigvedic Shishne Devas.

Word Vratya (व्रतय) is not derived from the word 'Vrata' (व्रत) but it is derived from the word 'Vruta' (व्रु) Kane lends support to this view asserting that it is possible to derive the word (व्रतय) from Vruta (व्रु) meaning a religious vow. Dr. Hauer defines Vratya as initiated into Vratas. Hence 'Vratya' means a person who has voluntarily accepted the moral code of vows for his own inner spiritual discipline. Definition given by Griffith to 'Vratya' as a 'Wandering religious mendicant'⁵⁴ meets the truth only half way. Hence Vratyas were those pre-Aryan people of Bharat who had accepted spiritual discipline as their way of life. Their religious teachers were Shishne Devas who took to mendicant life and who wandering from North to south and from East to West propagated the spiritual way of life to their lay followers the Vratyas. EK Vratya was at the head of all these Lay Vratyas and mendicant 'Shishne-Devas, very powerful, universally respected and holy in the words of Sayana.⁵⁵ And this EK Vratya, the spiritualism incarnate, is sculptured in the aforesaid seal pictured in the aforesaid plate No. VII figure 4.

We have described here the religion of the people before the Aryan invasion of Bharat (About 1400 B. C. in Iranian frontier and 1200 B. C. in the west to Indus region). This area is confined by the snowy mountains in the north, the Indus and the range of Saleman mountains in the West, the Indus or Sea in the south and the valley of the Jumna and Ganges in the East.⁵⁶ This was the widest geographical horizon known to these Rigvedic peoples. Beyond that the world, though open, was unknown to the Vedic peoples. The eastern and southern parts of the rest of Bharat were also inhabited by Vratyas, the Ikshvakush, Mallas, Licchavis, Ka-

sis, Kosals and Vidhas including Magadhas and Dravidians.⁵⁵ Eastern Bharat was the centre of the Vratya religion. Dravidians in the southern Bharat also followed a similar religion.

Glorification of female is a prominent aspect of the Dravidian civilisation. They styled a defied man as 'Ko' and created to his honour a house called 'Ko-il'.⁵⁶ This cannot be taken for a temple. Like Mohenjodaro and Harappa citadel it was used by the spiritual leaders for religious discourses to their followers. It was a place of religion.

Conclusions

1. Pre-Aryan people of Bharat were a homogeneous people self-disciplined by spiritual values of life.
2. They considered material civilisation subservient to or only the servant of the spiritual culture.
3. The Vratya-cult or the principle religion of the Bhartiya people was mainly founded on Non violence. They had equal respect for all forms of life.

REFERENCES

1. This is a very brief summary of the conclusions arrived at by me after critical studies of the problems which have fully been discussed in my Article "Original Aryan Home" and "Pre-Aryan People of Bharat."
2. The Indus civilization by Shri Mortimer Wheeler p. 6, 29, 31 and 36
3. R. V 1 15 10.3 2.2.9.8 1 19 5 4 1 23 10.2 3 1 12.6 6 2.5 10
4. R. V 1 10 4.7 1.23 12.4 4.3 9 13 8 5.10 6 1 24.1 7 5 3 2 5-
to 7 4 3 4 7
5. Wheeler Op. cit. P. 63
6. Wheeler Op. cit. p. 61
7. R. V 1 7 3 4 1 7 3 8
8. Wheeler Op. cit. P. 20 and 40
9. R. V 1 10 1 9 1 23 11 3 4.2 6 9 8 9 1 11 10.1 4 12 10 2.6.6
10. Wheeler Op. cit. P. 63
11. (A) R. V 3 2 14 6 5 4 9 11
(b) Y. V 16 25 T 5 4.5 4
(c) Veda of Black Yajus school by A. B. Keith P. 356
12. R. V 6 5 2.11 8 5 2.22.
13. Ancient India—P. 57
14. India from Primitive communism to Slavery by S. A. Dange p. 47
15. An Introduction to the study of Indian History by D. D. Kosambi—P. 62
16. Wheeler Op. cit. P. 52—53

- 17 The culture and art of India by Radhakumud Mukerjee P 49
- 18 Wheeler Op cit. P 79
- 19 Vedic Age P 187
- 20 The wonder that was India by A. L. Basham P 23
21. Radhakumud Mukerjee Op cit. P 49
22. Radhakumud Mukerjee Op. cit. p 42.
- 23 Radha Kumud Mukerjee Op, cit. P 49
24. (a) Y V 16 1
(b) T S 4 5 1
(c) Religion and philosophy of Veda and Upnishads by A. B. Kerth P 143
- 25 R. V 1 16 9 1 2. 4 1 9
26. R. V 2. 4 1 10 2. 4. 1 3 1 16. 9 10 1 16 9 1
7 3 13 1 2. 1 1 6 4. 1 3 6
- 27 R. V 1 16 9 4 to 6 7 3 13 1 2. 7 4 3 2
1 8 8 4 2. 4. 1 15
- 28 (a) Y V 16 25
(b) TS 4 5 4
- 29 R. V 1 8 8 1 2. 4 1 9 6 4. 6 10 7 3 3 5
- 30 History of Dharam Shastra volume II part II by P V Kane Page 736
- 31 R. V 3 2. 2 1 8 7 1 9 8 10 9 1 & 16 7 2. 4 5
- 32 Decipherment of Harappa and Mohenjodaro inscriptions by Pran Nath p. 17
- 33 R. V 1 7 3 12.
- 34 R. V 3 4 9 2.
- 35 Voice of Ahimsa vol VII no. 3—4 p 152, Article by P N Ramchandaran.
36. Indian Philosophy by Radhakrishnan. Vol. I p 142.
- 37 (a) Radhakumud Mukerjee op cit. p 48
(b) P V Kane op. cit. p. 726
- 38 R. V 7 2. 4 1
- 39 R. V 8 8 1 11
- 40 Rigvedic culture A. C Dass-P 167—168
- 41 R. V 7 2 4 3
- 42 R. V 7 3 10 9 7 2 4 3 to 7 1 7 3 4 and 5 6 1 14 3 8 8 1 11 1 13 11
13 6 3 6. 6 6 3 10 3 7 2. 2. 4 7 5 13 4 9 4 16 9 9 5 3 4
- 43 History of Philosophy Eastern and Western-Chief Editor Radhakrishnan-p 37
- 44 History of Indian Civilization by Radhakumud Mukherjee-p 123..
- 45 Atharvaveda Vratya Kand-Sampurnanand—P 16
- 46 Y V 18 25
- 47 T S 4 5 4d and 9
- 48 Y V (Tr) P—171
- 49 T S (Tr) P—356

- 50 R. V 1 22. 7 8 3 2. 14 6 5 4 9 11
- 51 Panchavimsa Brahmin by Dr W Calland, P-454.
52. (a) Sampurnanand op. cit-p -37 & 36
(b) A V (Tr) op cit. P-190
- 53 The religion and philosophy of Atharvaveda by N. L. Shende—P-7
54. History and Doctrine of Ajivikas, by A. L. Basham, P-8
- 55 Aryon ka adi desha, Sampurnanand P 222.
- 56 A V (Tr) Preface P VII
- 57 History of Dharmashastra—by Dr P V Kane, Vol. II part I P-384.
- 58 The Vedas by Max Muller P-103
- 59 Laws of Mann by G Buhler Chapter 10, slok 22, p-406
60. Vedic Age P-159

BIBLIOGRAPHY

1. Rigveda Samhita edited by Satvalekar S Y 2018 Swadhyaya Mandal, Parli, Surat.
2. Rigveda Samhita translated by H H. Wilson, 1927 A. D Ashtekar and Co. Poona.
- 3 The Indus civilization by Shri Mortimer Wheeler 1953 A. D University Press Cambridge
4. Yajurveda Samhita, S Y 1998 Vaidik Samsthan Lucknow
5. Yajurveda Samhita translated by Ralf T H. Griffith. 1957 A. D E. I Lazarus & Co Medical Hall Press, Banaras.
6. Atharvaveda Samhita edited by Satvalekar S Y 2018 Swadhyaya Mandal, Parli, Surat.
- 7 Hymns of the Atharvaveda translated by Ralph. T H. Griffith, 1916 A. D. F L Lazarus and Co Banaras.
- 8 Taittiriya Samhita edited by Satvalekar 1957 A. D Swadhyay Mandal. Parli, Surat.
- 9 The Veda of the Black Yajus school by A. N Keith, 1914 A D Harvard University Press, Cambridge Massachusetts (U.S.A.)
10. Ancient India by Radhakumud Mukerjee, 1956 A. D Indian Press (Publication) Private Ltd. Allahabad
- 11 India from primitive communism to slavery by S A, Dange 1949 A. D Peoples publishing house Ltd. Bombay
12. An introduction to the study of Indian History by D D Kosambi 1956 A. D Popular Book Depot, Bombay
- 13 The culture and Art of India by Radhakamal Mukherjee, 1939 A. D George Allen and Unwin Ltd London
- 14 The History and culture of the Indian people, The Vedic age 1957 A. D George Allen and Unwin Ltd. London

- 15 The wonder that was India by A. L. Basham, 1956 A. D Sidgwick and Jackson London.
 - 16 Religion and Philosophy of Veda and Upanishads by A. B Keith 1925 A. D Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts (U S A.)
 - 17 History of Dharmashastra Vol. II part II by P V Kane, 1941 A. D B O R. I., Poona.
 - 18 Indian Philosophy by Radhakrishnan Volume I 1951 A. D George Allen and Unwin Ltd. London
 - 19 Rigvedic culture by A. C Dass, 1925 A. D., R. Chambey and Co., Calcutta
 - 20 History and Philosophy Eastern and Western Chief Editor Radhakrishnan 1957 A. D George Allin and unwin Ltd. London.
 - 21 The Atharvaveda Vratyakanda by Sampurnanand, 1956 A. D., Ganesh and Co., (Madras) Private Ltd. Madras.
 - 22 Panchwimsha Brahmin by Dr W Colland, 1931 A. D Asiatic Society of Bengal Calcutta.
 - 23 Aryan ka Adi desha by Sampurnanand S V 2013 Bharti Bhandar Leader Press, Allahabad.
 - 24 Laws of Manu by G Buhler Sacred Books of the East Series, London
 - 25 History of Indian Civilization by Radha Kamal Mukherjee, 1958 A. D Hind Kitab Ltd. Bombay
 - 26 The Vedas by Max Muller 1956 A. D Sushil Gupta (India) Ltd. Calcutta.
 - 27 The Religion and philosophy of the Atharvaveda by Dr N I Shinde, 1952 A. D B. O R. I Poona.
 28. Voice of Ahimsa (Journal) Vol. VII P 203-4 Article by P N Ramchandran "An interesting sculpture from Harappa and Jainism, P-152.
 - 29 History and Doctrine of Ajivikas by A. C Basham, 1951 A. D Luzac and Co. Ltd London
 - 30 Decipherment of Harappa and Mohenjodaro Inscriptions by Dr Pran Nath reprint from Pioneer Lucknow
-

The Jain sources of the history of Ancient India

(Dr Jyoti Prasad Jain, M.A., LL.B Ph.D., Lucknow)

The Jain community with its unique cultural heritage, has formed from the days of yore an important section of the Indian people and has been drawing its adherents from all the various races, castes and classes inhabiting the different parts of this ancient country. Naturally the Jains have contributed a lot of material which may well be used as valuable sources of history.

These Jain sources are neither mean nor meagre but are remarkable for their variety, vastness and chronological sequence. They are spread over the whole range of historical times and are connected with practically every part of the country and with almost every phase of its past history. At the same time they are no less authentic than the contemporary and similar Buddhist or Brahmanic sources. In the words of Dr B. Ch. Chhabra, "It is an established fact that Jain literature is as extensive as Buddhist literature, if not more so. The historical information contained in it is supposed to be of a more reliable nature, and is expected to add vastly to our existing knowledge." And as Prof. K. A. N. Sastri observed, "The Jain books form one of the primary sources of our knowledge of the internal history of India from the 7th century B.C. to the rise of the Mauryan Empire. And though these books, no less than the Vedic literature, devote themselves more to religious ideas and movements than to historical events, they contain many incidental references to states and their relations—which when sifted, give a clearer idea of the politics of the time than the meagre and confused traditions in the Puranas."

From the times of the Mauryas onwards right upto the advent of the Muslims, and in some respects, even upto the end of the Muslim period, the Jain material constitutes a good secondary source and its corroborative value cannot be exaggerated. In some cases as that of Gujarat and several of the principal states of the Deccan and the South, histories of these regions could be reconstructed chiefly with the help of their respective Jain sources. And for the pre-historic times, prior to the age of Mahavira and the Buddha, the Jain traditions should have the same value and importance as the corresponding Brahmanic traditions. Their mutual agreements and differences, if comparatively studied and critically examined, may reveal many hitherto unknown facts and may push back farther the limits of historical times.

Moreover the ancient Jains seem to have had a love for dates and exactness which is evident from their numerous pontifical genealogies and dynastic chronologies, the dated colophons of their works and of the latter's successive manuscript copies, the historical and even pre-historical traditions recorded with corresponding dates and periods in later works and form their inscriptional records which reach back to the 5th century B.C. The late Dr K.

P. Jayarwal once remarked that among the Hindus, the Jains alone have preserved a complete and admirable chronology for the two and a half thousand years or so after Mahavira's death. And Dr. Bühler who has done good work on the history and literature of Jainism, speaks very highly of the authenticity of Jain traditions and of their value and importance to history. In fact, the Jain sources have a superiority over other sectarian sources in so far as chronology is concerned, especially for the history of ancient India. With their aid many an unknown or doubtful date can be fixed, while those already fixed can further be confirmed. A rational use of these sources can often dispel the confusion usually arising from similarity of names and circumstances. Besides, the account of historical development of almost every branch of Indian learning and art and of cultural phases and social institutions would be incomplete without incorporating in them the corresponding contributions made by the Jains.

It may be mentioned here that for the ancient period of Indian history apart from archaeology epigraphy numismatics and foreigners' accounts our principal source of information is literature both secular and religious, produced and preserved by the different sects and religious communities that flourished side by side. And the most important communities to whom we are indebted for these literary sources, are, without doubt, the Hindus, the Buddhists and the Jains. Of these the Buddhist sources have long been fully studied and explored. The Brahmanic sources have also been exhaustively studied and still engage the attention of scholars. But the Jain sources have so far been utilized to a small extent. The little and scattered work that has been done on them is, however enough to indicate their possibilities and to impress their value as a rich source of history.

To give in brief the genesis of Jain literature, it may be asserted, that the Jains have all along been a peace-loving community and naturally they nurtured tastes and tendencies favourable for developing arts and literature. According to Jainism, greater prestige is attached to the ascetic institution which forms an integral part of the Jain social organisation, made up of monks, nuns, laymen and laywomen.

The members of the ascetic institution, naturally and necessarily devoted major portion of their time to the study of scriptures and compositions of fresh treatises for the benefit of suffering humanity. Thus, generations of Jain monks have enriched, according to their training, temperament and taste, various branches of Indian literature. The munificence of the wealthy section of the community and royal patronage have uniformly encouraged both monks and laymen in their literary pursuits in different parts of the country at least for the last two thousand years or so. The importance of scriptural knowledge in attaining liberation and the emphasis laid on 'Shastra-dana' have kindled an inborn zeal in the Jain community for the preservation and composition of literary works, both religious and secular the latter too, very often serving some religious purpose directly or indirectly. The zeal of Shastra-dana had so much permeated the hearts of pious Jains that they took special interest in getting the manuscripts of books prepared and distributed among the worthy. To quote a typical case,

Atimabbe, a pious lady in about 973 A. D. had a thousand copies of the Kannada Shantipurana of Poona (c. 933 A. D.) made and distributed. This zeal of preservation and propagation of literature assumed a concrete form in the establishment of Shrutabhandaras those at Patna, Jaipur, Moodbidri, Karanja, Jaipur etc. can be looked upon as a part of our national wealth.

The early literature of Jainism is in Prakrit. But the Jain authors never attached a divish sanctity to any particular language. Preaching of religious principles in an instructive and entertaining form was their chief aim and language was just a means to this end. According to localities and the spirit of the age the Jain authors adopted various languages and wrote works in them. The result has been unique they enriched various branches of literature in Prakrit, Sanskrit, Apabhramsha, Old-Rajasthani, Old-Hindi, Old-Gujarati, Tamil, Kannada, etc. In every language their achievements are worthy of special attention. The credit of inaugurating an Augustan age in Apabhramsha, Tamil and Kannada unquestionably goes to Jain authors and it is impossible to reconstruct the evolution of Rajasthani, Gujarati and Hindi by ignoring the rich philological material found in Jain works, the MSS. of which bearing different dates are available in plenty. Their achievements are equally great in Sanskrit literature and their value is being lately assessed by research scholars. The Jain works in different languages often show mutual relation and their comparative study is likely to give chronological clues and socio-historical facts. Moreover Indian literature, generally speaking, lacks in definite data of authors and their works but the Jain author is almost always an exception to this rule. If he is a monk, he specifies his ascetic congregation and mentions his predecessors and teachers if he is a layman he would give some personal detail and refer to his patron and teacher and in most cases the date and place of composition are mentioned.

As a possible source of historical information, the known and available Jain material may be classified as follows—

A. Historical Literature—

(a) Histories—(i) Socio-Political—

Under this section we have first, the dynastic chronologies of India, particularly with reference to Ujjain, for the one thousand years or so after the death of Mahavira. These records have been preserved in several works viz. the Tiloyapannati, Harivansa Purana, Haribhadra's Avasyaka-vritti, Tithigala Pannal and Mahapurana, and in a number of later works like Trilokasara, Pannastaparva, Tirthoddhara-prakarana, etc.

Secondly there are works like the Kadamba Purana, Bhuvansapradipika, Rajavalikatha, which deal with the history of important Jain gurus and laymen in the background of general history. In this connection, mention may also be made of Muta Nainsi's Khyata which is one of the best of mediaeval histories. There are also a number of historical documents, even political chronologies or dynastic lists relating to later times, like the Rajvals of Delhi, which give the names of rulers with important events of their reign.

(ii) Religious —

Certain works like the *Tiloyapannati*, *Jambudvīpa Prajñapti*, *Dhavalā*, *Jaya-Dhavalā*, *Harivamśa* and *Adi Purāṇa*, *Kalpasūtra*, *Theravāli* and *Samacharīśataka*, the *Churnis* of the *Avasyaka* and the *Nandi Sūtras*, the *Darsana Sāra*, the *Srutavataṛas*, *Merutunga's Sthiviravali*, *Munivamsabhyudaya*, etc., contain an account of pontifical succession after Mahavira, the history of the canonical redaction and of the Jain Saṃgha with that of the successive schisms.

(b) Pattavallis and Gurusavallis —

Closely related to no (ii) are these pontifical succession lists of the Jain ascetic congregations *Samghas*, *Ganas*, *Gachchhas*, etc. that developed during the past two thousand years.

(c) Historical Biographies —

There are a number of biographical accounts dealing with the life stories of the historical Jain heroes like *Parahva*, *Mahavira Gautama*, *Jambu*, *Bhadrabahu*, *Sthulabhadra*, *Karakandu Srenika*, *Abhayakumara*, *Jivandhara*, *Sudarsana Seth*, *Kalakauri*, *Kundakunda*, *Prjapada*, *Akalanka*, *Hanubhadra*, etc.

(d) The Prabandhas —

They are collections of similar biographical accounts of ancient Jain persons of note, mostly historical. Though to a great extent of a legendary character they contain much useful historical material and in particular have been found very valuable for a reconstruction of the history of Gujarat.

(e) Colophons —

They constitute our most valuable literary source of history. These *Prashastis* are generally found at the end of Jain works, sometimes also at the beginning, or in the form of *Puspikas* at the end of some or all the chapters of the MSS. These *Prashastis* are of generally three types, namely the author's *Prashasti*, the copyist's *prashasti* and the donor's *Prashasti*. In placing together the information about Indian history these *Prashastis* form a valuable source.

(f) Sundry references —

A number of works even if they do not contain a regular colophon often contain sundry references to previous authors or works, particularly relating to their own subject and incidentally even to some important facts about contemporary history. This is particularly true of our logic-philosophical literature which helps in a remarkable way in not only fixing up the chronological sequence of Jain authors, but also of the important Brahmanic and Buddhist logicians and philosophers of first millennium of the Christian era.

B. Kathakothas and Story Literature —

The story literature of the Jains is very extensive. It is found in three forms

(a) *Kathakothas* of which *Harishchandra's Brihatkatha Kosa* is the most popular consists of the several commentaries of the *Mula-Aradhana* and of a number of *Aradhana Katha Kothas*. But even the *Mula Aradhana* of *Shivarya* does not appear to be the only source for the fossils of many a tradition found recorded in it are seen embedded in the literary stratum of the

Painnas Besides the Aradhana-Katha-koshas there are a number of other collections of stories such as the Kathavalis, Punyashrava Katha Koshas, the many Vrata Kathakoshas, works like Samyaktva Kanmudi and so on.

(b) Independent works of fiction such as Samaraditya Katha Kuvalayamala, Upamit-Bhavaprapancha-Katha, Dhurtakhyana, Dharmaperikaha, Tilaka-manjari Rambha-manjari, Ratna-Chanda-ki katha, Shuka-saptati, etc. They include romances, tales of adventure, tales relating to animal life folklore, some fine specimens of early mediæval Indian novels and some beautiful allegories and satires.

(c) Then there are numerous stories generally used to illustrate some theological or ethical truth and found scattered in the commentaries of the Shwetambara Agama Sutras and in the theological, didactic or ethical works of the Digambaras.

The importance and worth of the Jain story literature has found due recognition at the hands of many Indian as well as European scholars. The ultimate source of many a European tale has been traced to the Jain Katha literature.

C The Puranic Literature of the Jains —

It consists of two classes—(i) the Puranas or bigger epics, and (ii) Puranic Chantres or smaller epics. This extensive Puranic literature of the Jains, as a fruitful source of ancient Indian historical traditions relating to pre-historic times, has the same value as the Brahmanic Puranas and the Buddhist Jatakas. Besides being lively narratives, these works contain vivid pictures of the life and society in its various aspects, as obtained in the times of their respective authors.

D Geography —

Several works like the Tiloyapannati, Lokavibhaga, Jambudvipa-prajnapati-samgraha, Trilokasara, etc. which principally deal with cosmology from the Jain theological point of view in their accounts of Jambudvipa and Bharata-kshetra give an interesting idea about the geographical notions of ancient Indians. The commentaries on the Tattvartha Sutra and on the Digambara and Shwetambara Agamas substantiate this source on this point. The Puranas and the Agama Sutras contain a fund of information relating to the political geography of ancient India as well. The accounts of and references to the Jain places of pilgrimage are also quite helpful in the geographical studies of ancient India since those places continue to be sacred for the Jains even to this day.

E Political literature —

In the Nitivakyamrita of Somadeva (959 A. D.) we have an excellent regular treatise on the science and art of politics. We also find useful discussions of political theory and its application in works like the Gadyachintamani, Adipurana, Dharma Sharmabhyudaya, Yashastilaka Champu Chandraprabha Charita, Arhanniti etc.

F Secular and Scientific literature —

A number of works on the grammar of Prakrit, Sanskrit, Apabhramsa, Tamil and Kan-

nada, on lexicon, prosody and poetics on logic and dialectics, on mathematics and astronomy on medicine and other useful subjects, written by Jain writers are available. In many cases these works by their references to previous works and authors on the subject help in reconstructing the histories of the development of these different branches of ancient Indian learning.

□ Jain commentaries on non-Jain works —

The Jain scholars have, from the earliest times, been reputed commentators. They wrote numerous and voluminous commentaries not only on their own canonical texts and other works, but also wrote a large number of valuable commentaries on various philosophical and other secular works of non-Jain authorship. Many such works have reached us only through Jain commentaries on them and but for their manuscripts preserved in the Jain Bhandaras they would be practically non-existent. The value of these commentaries is obvious in reconstructing the literary history of our country.

H Religious literature —

This most voluminous stream of Jain literature consists of the canonical texts of both the sects together with the vast exegetical literature thereon in the form of *Vritis*, *Tikas*, *Niryuktis*, *Churnis*, *Bharyas*, etc. and of many independent works divided into the four *Anu-yogas* relating to metaphysics, philosophy ethics and tradition respectively. Devotional poems, Mantra-shastras, ritualistic and consecrational literature also forms a considerable part. These works in their colophons and sundry allusions are often found to supply important bits of historical information.

I Manuscript material and Grantha Bhandaras —

We have in India numerous Jain Bhandaras, big and small, which on account of their old, authentic and valuable manuscript treasures deserve to be looked upon as a part of our national wealth. For the study of palaeography and calligraphy this material should prove very helpful.

J Epigraphy —

Innumerable Jain inscriptions found inscribed on the pedestals of images, on Nishadyas, Stupas, Mana-stambhas, Aysagapattas and metallic yantras, in temples places of pilgrimage, ancient sites and other places, and those that exist in the form of donative tablets or copper plate grants are scattered all over the country. Like the Jain manuscripts most of the Jain inscriptions are also dated.

K. Numismatics —

A study of coins, seals, dynastic or royal ensigns of some of the ancient kings ruling dynasties of republican states, in the light of distinctive Jain religious symbols and mystical signs is likely to prove helpful in numismatic studies and in identifying those rulers as also in determining their religious bias.

L. Iconography —

Jain iconography is an important aspect of ancient Indian iconographic art. There

is a large number and variety of Jain icons and there is also very rich material in the Jain texts on the subject.

M. Art and architecture —

Jain monuments of different types have no less value than other contemporary architectural remains. In the study of ancient art and architecture and in the evolution of various styles the numerous Jain monuments and works of art should prove quite useful.

N Festivals, customs and practices—

A study of some of the characteristic Jain festivals and tracing their history back in literature, epigraphy and archaeology throws interesting light on their origin and evolution. It further shows which of them have been adopted by other communities from the Jains or vice-versa. The study of the development of Jain-rituals and religious as well as social customs and practices gives us an angle from which to study the influence of Jain ideas on Indian society and that of other systems on the Jains themselves.



Historicity of some places in Bihar as mentioned in the Jain Literature

(Dr M. S. Pandey M. A. (Cal.) Ph D (London) Patna University F R. A. S.)

Bihar has been a land of experiments of great apostles and preachers from time immemorial. Of all the preachers of the sixth century B C it was Mahavira who was born in Bihar and attained salvation in that very land. The field of religious activities of Mahavira was not so extensive as that of the Buddha. His wanderings were confined to Bihar and its neighbouring territories only.

The accounts of Mahavira's wandering are preserved in Prakrit literature of the Jains. It won't be out of place if we discuss a little about the Jain sources that one has to tackle with in dealing with the geographical problems of ancient India. The geographical materials which the Jain works contain have not been fully investigated and utilized. The reason is that much of the Jain works have not been yet published. Major portion of the Jain sources that have come down to us were composed in western India, therefore their authors did not know much of Bihar. The rivers, hills, territories and places referred to in the Jain scriptures have not been precisely located and are rarely corroborated by other sources. Some times they furnish us with such information as one comes to conclusion that certain places or regions exist only in the land of myths. There is a special feature of the Jain sources which we do not find in the Buddhist or Hindu works. The wanderings of the Buddha or his followers, no doubt, extended over large areas, but they were confined to big capitals, cities and apayas. It was probably because the Buddhists sought help of kings and big people to propagate their faith. Even to pass their chaturmasa, they took shelter in big cities. On the other hand the Jain ascetics laid emphasis on extreme penance which was possible in solitude far away from the madding crowd of the people. Mahavira did not believe in the Madhya Marga (middle path) as Buddha did. He laid stress on extreme penance to the extent of physical torture. Naturally the Jain ascetics retired to dense forests. The Buddhist or Hindu works are generally silent about the wild tract of Jharakhand or Chhotanagpur as we call it at present. The latest ray of information of ancient days that we get about this region is from the Jain sources alone.

We get abundance of information about big cities and well-known places also in the Jain works. But those places have been referred to in other sources also. So we shall confine ourselves to such places only as are mentioned only in the Jain works and if we get anything new about the places which find mention in other works we shall try to discuss them.

Besides giving a detailed description of the territories and kingdoms in the north and South Bihar the Jain sources throw a faint ray of light on the geography of Jharakhandas region also as we have stated above. But informations are so vague in their description that it is very difficult to identify the places with any amount of certainty. However scholars have pointed out a few places in the Jharakhandas area which are referred to in the Jain literature.

Bhanga or, Bhang¹ is included in the twentyfive and half Aryan countries, with Pava as its capital. This kingdom is referred to in the Mahabharata² also. It probably comprised the districts of Hazaribagh and Dhanbad.³ Its capital Pava is located in the region near the Parasasatha hill.

Another region Daddhabhumi is said to have been inhabited by many Mlechchhas. It may be identified with Dhalbhum sub-division of the Singhbhum district.

The Acharanga Sutra mentions a region called Radhadessa. In later literature and inscriptions this country has been known as Radhadessa. According to the Acharanga Sutra this region was divided into Vajjabhumi and Subhabhumi. The latter may be identified on the basis of similarity of Names with Singhbhum district of modern Bihar.

To facilitate our task we shall try to discuss and identify places districtwise so far as possible.

In early days of Jainism, Rajagriha, the Magadhan metropolis, was one of the seven big cities of the then India. In Indian literature, this city has been known by various names, signifying its different attributes. The Jain sources⁴ give us another name to it—Chanakapura. This name is found only in the Jain literature and seems to have been given to the newly built town by Bimbisara or Ajatasatru, for the simple reason that the city was built in the fields where Gram (chanaka) grew in abundance.

PAVA

This village is often mentioned in the Jain literature.⁵ Sometimes it is called Majjhima Pava.⁶ From the study of the Jain and Buddhist literature we arrive at the conclusion that there were three famous places which bore the name Pava. Pava of the Mallas in the Gorakhpur district the Majjhima Pava in the Patna district and Pava, the capital of the Bhanga country somewhere near the Parasasatha hill in the Hazaribagh district. As between the two Pavas, it was known as Middle Pava. It was also known as Apapapuri because the place was regarded sacred after the supposed death of Mahavira at this very place. If we study the Jain scriptures minutely it will appear that the place where Mahavira died was not the modern Pava in the Patna district, but it may have been the capital of the Bhanga country in the Hazaribagh district. This conjecture seems to be more sound when we learn that Mahavira died in the house of Hastupala who was a king in the neighbourhood of Rajagriha, when Ajatasatru was ruling over Magadha. A large number of the Jain ascetics died on the Parasasatha hill and so the hill was deemed very sacred from very ancient time. It is possible that Mahavira in his last days was wandering in that region when he suddenly died at Pava. A few centuries after the death of Mahavira, it became difficult to locate the place in that region people therefore associated

this great event with Majjhima Pava which is identified according to the Jain tradition with the modern village of Pava, seven miles to the south-east of Bihar—Sharif in the Patna district.

In this connection, we must not forget that Pava is not an important place from the point of view of archeology. We have not yet discovered any historical fields there. It is also to be noted that modern temples are situated at Puri and not at Pava which is at a distance of not less than two miles from the said village. The village Puri is mentioned neither in the Jain tradition nor in the Buddhist. Hence modern Pava cannot be ancient Pava where Mahavira attained salvation.

KAKANDI

It was variously known as Kagandi or Kalindi. It is said to be the birth-place of the ninth Tirthankaras⁷ and Mahavira is said to have visited this place.⁸ It is identified by Rahula San kritayana⁹ with Kakan in the Monghyr district. The identification seems to be correct.

MORAGA

Mahavira often visited this place. He is said to have arrived here from Athiyagama and once from Koliaka.¹⁰ The place was definitely in North Bihar because places connected with it are all in the same region. The village Moranga in the Sitamarhee Police area may be identified with ancient Moraga.

Mahakundagama, Khattiyagama, and Kundapura —

These were the villages in the suburbs of Vaishali. The Acharanga Sutra states that Kundapura was a village where Mahavira was born. It is divided into two parts—southern and northern. The southern was mostly populated by the Brahmins and the northern by Khattiyas. This village is known as Kundapura in the Kalpa Sutra. It is identified with modern Basukunda in the Muzaffarpur district.

KALAYA

This was a village near Vaniyagama¹¹ to its north-east. It is not exactly located but it must be in the Muzaffarpur district where Vaniyagama was situated.

VANIYAGAMA

The Avasyaka Nirvyakta refers to this village in connection with Mahavira's wanderings. It is known as Vaniyagrama¹² in the Panchobha copper Plate of Sangramagupta. It is identified with modern Baniya near Basarh in the district of Muzaffarpur.

KOLLAGA

This was a village near Vaishali¹³ we often find mentioned in the Jain literature. This is identified with Kofuha, a village near Basarh.

KUMARAGAMA

Mahavira came here from Kundapura and proceeded to Koliaka.¹⁴ Since Koliaka has been located in the Muzaffarpur district, this place too may be in north Bihar. There is a village Kunara in the Sitamarhi Police area of the same district which may be ancient site of Kumaragama.

Kayalasimagama or Kayalasigama —

Mahavira arrived here from Bhaddiya and left for Jambusanda.¹⁵ The place seems to modern Kahalgau in the Bhagalpur district.

MANDIRA.

According to the *Avasyaka Nirukti*,¹⁶ this was the place where the sixteenth Tirthankara received his first alms. Shri J C Jain thinks that it may be identified with Mandaraguri in the Bhagalpur district.

ARAKHURI

The *Avasyaka Nirukti*¹⁷ states that this village was situated on the border of Champa. Its exact location is not known but it should be in the Bhagalpur district.

PITHICHANPA

Mahavira arrived here from Choraga and left for Kayangala. The place was near Champa.¹⁸ The location is not exactly known but it should be in the Bhagalpur district.

JAMBHIYUGAMA

This place is often referred to in the Jain scriptures. Its Sanskrit name seems to be *gimbhikagrama*. Mahavira is said have attained Kevalahood at this place which was on the bank of the Rijupalika.¹⁹ Muni Kalyana Vijaya²⁰ understands that it was a flourishing "town with tall ramparts and high buildings." He identifies it with *jambhikagau* near the Damodara in the Hazaribagh district. Shri J C Jain prefers to locate it somewhere in the region round modern Pava in the district of Patna. We find many references to Jain ascetics moving in the area round the Parasasnath hill and so it is no wonder if Mahavira also went there to attain Kevalahood. The only objection to the identification of this place is that the place where Mahavira attained enlightenment was on the bank of the Rijupalika, which is identified with the Barakar. We cannot say how the village near the Damodara can be identified with the ancient Jambhiyagau. It is possible that the Damodara may be flowing in that area through the old bed of the Barakar.

PAVA

The place has been discussed in connection with Papa or Pava in the Patna district.

BHADDILAPURA

This was the capital of the Malaya country which is one of the twenty-five and half of the aryan countries. This information of the Jain literature is not corroborated by any other source. However the village is identified with modern Bhaddiya near the Kolhuva hill in the Hazaribagh district. It was the birth place of the tenth Tirthankara.

CHORAYA

This place was visited by Mahavira. It has been identified with Choraya in the Ranchi district on the basis of similarity of names.

LOHAGALA

The place is often referred to in the Jain literature. On the basis of similarity of names it may be identified with Lohardaga, the head quarter of a sub-division of the Ranchi district.

MADANGAMA

This village is referred to in the Jain Canons. Mahavira is said to have arrived here from Kundaka and left for Bahusalaga. It may have been somewhere in the Ranchi district or Jharkhand area.

BAHUSALAGA

It is stated that Mahavira travelled to this place from Madangama and left for Lohagala. As Lohagala is probably modern Lohardagga, this place too may be in the Ranchi district.

GOBHUMI

This place was often visited by Mahavira.²² The Mahabharata²³ mentions a locality called Parubhumi which is identified with modern Chhotanagapur region on account of abundance of wild animals. It is possible that Gobhumi and Pasubhumi are identical. Gobhumi may be identified with Gomoh in the Dhanbad district.

Besides the places mentioned above there are numerous places of which we are not sure if they are in Bihar. The identification of those places is possible only if thorough research work be carried on of the neighbouring states of Bihar

REFERENCES —

1. Brihatakalpa Sutra—1 50.
2. " II, 31. 11
3. Shramana Bhagawan Mahavira, p 379
4. Jain—Life in Ancient India As Depicted in the Jain Canons—p 276
5. Kalpa Sutra—p 269
6. Life in Ancient India As Depicted in the Jain Canons—p 310.
7. Avashyaka Nirnyukt, 382.
8. Anuttara—p. 61
9. Bharatiya Vidyā (July 1944) p 8
10. Shramana Bhagawana Mahavira II—p. 288
11. Avashyaka Tika—p 456
12. Journal of Bihar-Orissa Research Society Vol. V pp 582-86.
13. Uvasagadasao II—p 4.
14. Shramana Bhagawan Mahavira II—p 28a.
15. Life in Ancient India As Depicted in the Jain Canons—p 251
16. Avashyak Nirnyukt—p. 324.
17. Ibid—p 1297
18. Avashyaka Tika—383a
19. Kalpa Sutra—p 263
20. Shramana Bhagawana Mahavira—pp 357 370
21. Life in Ancient India As Depicted in the Jain Canons p. 289
22. II 278

Jainism in Manbhum

(P C Roy Choudhury)

The message of Jainism was carried by Mahavira, the 24th Tirthankara, born on the soil of Bihar through Radadesh to Utkal, modern Orissa. Radadesh included the area previously known as the district of Manbhum and now a portion of which is known as Puruha district in West Bengal. Manbhum was the tract through which the commonly known road meandered to Puri which has the temple of Jagannath. In the course of his itinerary Mahavira was roughly treated in Radadesh which only went to strengthen his confidence in himself and with redoubled vigour he accepted the challenge and spread the creed of Jainism in the same area.

The efforts of Mahavira were apparently crowned with success and as unknown to most of us, lie scattered, throughout this area, Jaina antiquities in abundance. The adjoining district of Singhbhum in Bihar is also full of Jaina relics but it is peculiar that while some attention has been paid to the Jaina relics in Singhbhum and the adjoining districts of Orissa up to the famous antiquities in Khandagiri caves, very little attention has been paid to those in Manbhum district. Vandalism has been responsible for the disappearance of many of the wonderful antiquities in Manbhum area. Quite a large number of them are being worshipped as orthodox Hindu deities. Some of them are even found on the door steps, the walls and parapets of houses, often beamed with vermilion. In this short article some of these antiquities will be referred to with the fond hope that the attention of the proper authorities and scholars will be drawn to them.

These relics offer a field for investigation as to the periods to which the antiquities refer to and probably a scholar may discover valuable data for tracing the evolution of Jainism which spread through Manbhum and Orissa and from Orissa to the south. It is a mistake to think that Jainism has completely died out in this area. What has happened is that without their knowledge strable sections of the population in different pockets are following Jaina creed—there are villages where Ahimsa is concretely practised by villagers by being scrupulously vegetarian, there are places where people do not follow the usual casteism and so on. Another great effect of Jainism in this area appears to have been to iron out the differences amongst other creeds. Side by side of the Jaina antiquities in Manbhum area we find specimens of orthodox Hindu antiquity clear relics of Mahayana Buddhism and clear traces of Vaishnavism. Eclecticism appears to have been responsible for the area accepting one religious creed after another and the result is that there was a confluence of different faiths in Manbhum. There is no doubt that in one time or other Jainism had received a certain amount of patronage from the landed aristocracy which helped the spread of the creed. King Bimbisara, Kharavela, the lines of Rashtrakuta and Chandolas who had ruled these parts, were sympathetic

to Jainism as a creed if not as active supporters. The section of people known as the Pacchima Brahmins in Manbhūm area are held by some as belonging to the clan of Vardhamana Mahavira.

There was a decline of the flow of Jainism in this area and in adjoining Orissa and it is worth while for a research scholar to investigate the reasons. The rise of Lingayat Salvism appears to have clearly contributed to the decline of Jainism in Chotanagpur. There is a theory that the Chola soldiers on their way to the expedition under Rajendra Chola Deva and on the return back after defeating Mahipala of Bengal near about 1023 A. D., had destroyed many of the Jaina temples and images in Manbhūm district. The Pandeyas were great iconoclasts. The decline of a powerful ruler at the centre led to a fissiparous tendency and several small principalities came to be carved out and ruled by branches of the Rajputs. Landlords like Kasipur and Patkum were examples. Many of these rulers or powerful Zamindars were under the influence of Brahmin priests who wanted to increase their power and so there was a clash of interests. From the 13th century A. D., Manbhūm seems to have been the field for different religious creeds trying to push out the other and if not to bring about a compromise and to continue the same influence. The religious ideas were fused and even when Tantrik Mahayana Shaivism came to have some influence the Jaina images came in handy. During the latter part of the Mughal period when the centre became very weak most of the religions excepting Mohammedanism all over India lost their individual identity and a broad-based Hindu creed assimilating a number of creeds came to be the ruling creed on the surface. This creed took in Jainism as a current in the broader current. This is the reason probably why today one will find Jaina Tirthankara images openly worshipped as Bhaironath, Hara Parvati, etc. The result is seen in the fact that today unmistakable Jaina images are found installed in Hindu temples and worshipped as Hindu deities.

As mentioned before, Jaina relics lie scattered in abundance throughout Manbhūm area. This is the area where the ancient Shrivakas who were clearly Jains lived and practised the earliest known smelting of iron-ore. Hiuen Tsang mentioned this area as the "Safa Province". The origin of the name of Safa is not known but it appears to be clearly associated with Jainism. Herbert had identified Dalmi as the capital of the Safa-province and the entire Dalmi hills are full of Jaina antiquities. It is this province of Safa which is identified with a part of Radadesh which was visited by Lord Mahavira.

Balarampur and Boram are two big villages near Purulia which have got temples with Jaina images and it appears these temples were Jaina in origin. From Chandankiari village a few miles away from Purulia a large number of Jaina antiquities were accidentally discovered. Some of the images of the Jaina Tirthankaras discovered in Chandankiari form one of the finest collections of Indian antiquities now preserved in Patna Museum. Most of these images have clear Jaina chinhas. The date is of the 11th century A. D. A number of other Jaina images have been found at the villages Kamhari and Komardaga within 5 miles of Chandankiari. The temples and sculptures at Pakbira about 32 miles from Purulia were identified by J. D. Beglar as

of clear Jaina origin. Near the temples are a number of mounds which have not been excavated. There is no doubt that the entire area of Pakbira was once the seat of Jaina culture. Even now a large number of Jaina images are lying here and one of the images is 5 cubit high of Sri Bahubali. Near the image of the great Bahubali are some other Jaina images of Parshvanath, Mahavirji and Padmavati. The carvings are superb and the images are still intact and may be about two hundred years old.

The villages of Budhpur, Deruka and Charrah have also a number of Jaina antiquities. At Charrah there are still images which are clearly of Kunthanatha, Chandraprabhu, Dhanendra, Padmavati, Rishabhdeva and Mahavira. It is understood that quite a large number of images have been removed by the military people when they had a colony at Charrah during the Second Great War.

The writer noticed at Deoli, an insignificantly small village a number of very old Jaina temples. In the sanctum of the largest temple there is instituted a Jaina figure known as Araksmath. This figure is now worshipped by the Hindus. The main temple which is now in ruins consisted of a sanctum, antarala and a mahamandapa. Near about under the tree there is a Jaina figure in mudity with the serpent hood above the head.

Another small village Sniessa has a collection of statues that had been noticed by Beglar which he identified as of Jaina origin. Some of the Jaina antiquities mentioned by Beglar have now disappeared. At village Bhawanipur about 8 miles east of Purulia there is an image of Rishabhath with 24 Tirthankaras engraved on the side with the figures of Chamarika, Incensors and Yakshis. An image of Padmavati and Dhanendra is now worshipped as Hara-Parvati.

The writer made a tour on Hura-Puncha road and within a distance of 21 miles dozens of Jaina images were noticed lying neglected in almost every village on this road. Many of them appeared to be worshipped as some member of the Hindu pantheon. Some figures were lying under trees.

It is unnecessary to give more examples. As a matter of fact, there are dozens of other villages in Purulia district which have got hundreds of Jaina antiquities, some broken and some intact. Recently some inscriptions have been found which have to be properly deciphered and edited. The Jainas had raised beautiful temples at almost impossible places in the area and the Hindus and Jainas had lived together for centuries and made a great contribution to the culture of Manbhum district. Manbhum offers a very rich area for further exploration and investigation so far as Jainism is concerned.

Kakandīnagarī

(Dr D C Sircar M. A., Ph.D., F.A. S., Government Epigraphist for India, Ootacamund.)

A place called काकंदी or काकंदीनगरी famous in both the Jain and Buddhist traditions¹ The Jains regarded the locality as the birth place of the तीर्थंकर बुद्धिदिनाथ² while the Buddhists regarded it as the home of an ancient sage named काकंद³ But this place does not appear to have so far been satisfactorily identified.

B. C. Bhattacharya suggested the identification of काकंदी with the city of विजिम्बा celebrated in the story of the रामायण⁴ But the equation of काकंदी and विजिम्बा does not seem to be philologically sound. Moreover विजिम्बा in the neighbourhood of पम्पा (modern Hampi in the Bellary District of Mysore State) is far away from the sphere of activities of the early Jains and Buddhists. B C Law who has ignored Bhattacharya's suggestion, regards the place as unidentifiable in the present state of our knowledge⁵ But there is epigraphical evidence to prove that काकंदी the traditional birth place of बुद्धिदिनाथ was regarded in the medieval age as identical with a place now called काकन which lies within the jurisdiction of the Sikandra Police Station in the Jamsi Sub-Division of the Monghyr District of Bihar

About the beginning of the year 1951 I visited the said village of काकन in search of new inscriptions and found three epigraphs in the local Jain temple These records were noticed in the Annual Report on Indian Epigraphy 1950-51 Nos. B 2-4. The earliest of the three records, which is engraved on the pedestal of an image of पारसनाथ bears the date V S 1504 अश्विन-सुरी 9 falling in the month of February 1448 A. D. The latest of the three inscriptions is incised on the back of an चायापट and is dated in V S., 1833 corresponding to 1876-77 A. D.

The third inscription, with a date falling midway between the dates of the two other records referred to above is very interesting. Dated in V S 1822 चैत्र-सुरी 6 falling in April 1785 A.D., this inscription is engraved around two foot marks fixed in front of the image of पारसनाथ in the Jain temple at काकन and records the installation of the said foot-marks. It is clearly stated in the inscription that they represent the foot-marks of the तीर्थंकर बुद्धिदिनाथ and that they were installed by the (Jain) Sangha at काकंदीनगरी which was the birth place of the said तीर्थंकर Some repairs are also stated to have been carried out apparently in the local Jain temple wherein the foot-marks were installed. The inscription of V.S 1504 seems

1 Cf B. C. Law India as described in Early Texts of Buddhism and Jainism, p 219

2 B C Bhattacharya, The Jaina Iconography pp 64-65

3 G F Malasekera, Dictionary of Pali Proper Names, Vol. I p 558

4 Loc. cit.

5 Historical Geography of Ancient India, S V

■ suggest that the Jain temple at कावन existed at least before the middle of the fifteenth century A. D. The last line of the inscription contains the prayer that the holy place called कावरी may rejoice for ever

The text of the inscription runs as follows —

१. बो मय ॥ चवत १८२२ वर्षे वैशाखमासे पुनर्व
२. धे चवती-दिनी श्रीगुविदिनाचविनवरारण्ये



१-वेले रा
४-विने ॥
५-वरी
६-वाम
७-वाम
८-वी-मं
९-वो
१०-वाम

वे रा
वी रा
वरी
वाम
वाम
वाम ॥
वाम
वाम ॥

११. विर मंनु दीर्घं कावरी-नामको वर [॥ *] *

The tradition that modern कावन where the inscription has been found, is the same as कावरी or कावरीवरी regarded by the Jains as the birth place of the दीर्घवर गुविदिनाच can thus be referred at least to the late medieval period

1 This is expressed by Symbol. Lines 1 & are incised above the foot-marks.

2. Read मय

3. Read वैशाख

4. Read वर

5. Lines 3 to 10 are engraved on both sides of the foot-marks.

6. Read वरिण् or better वरविण्

7. This gives the impression that the preceding lines contain a verse though this is not actually the case

8. The line representing half of a stanza in the Anashtubh metre is located in front of the foot marks, the two feet of the half verse being separated by a gap.

* The inscription is recorded in Jain Inscriptions by P. C. Naha vol I pp 41. Ins. No 111 (Published 1919 Cal.)—Editor

The Jaina Contribution to Indian Political Thought

[Dr B. A. Saletore, M. A., Ph. D., (Lond.) D. Phil. (Gießen) Professor of Ancient Indian History & Culture and Head of the Department of History in the University of Karnatak, Dharwar]

One of the most important sections of the Indian people to whom adequate justice has not been done, especially in the matter of evaluating their contribution to the totality of Indian History and Culture, is that comprising the Jainas. That this is no exaggeration will be evident when we open the pages of any standard book on Indian History only to find few paragraphs being devoted to the great *सम्राट्* and to some of the splendid monuments of architectural skill associated with the Jainas in some parts of the country. A good deal of noise has been made, and that of late, of the Buddhist contribution to Indian History and Culture, but practically nothing has been said of the more solid and more lasting contribution by the Jainas to the many-sided aspects of our life. It is commonly assumed that the Jainas were devoted to their religion and to their trade, and that they preserved the one and increased the other amidst varying circumstances of fortune and misfortune and added practically nothing to the progress of the country. This is a misconception, especially in regard to the vital question of politics, and of kingdom-building, as I have long ago shown in my book on *Medieval Jainism*.¹ In the present article I shall be concerned with another and an equally important, aspect of the same problem, and that dealing with the whole country. This relates to the contribution of the Jainas to the political theories of India. I shall first narrate the theoretical aspect of the question and then relate how one of the most celebrated Jaina theorists helped to formulate the ends of the State.

Before we do so it is necessary that we should mention the sources on which we base our remarks. They are the Jainas literary sources the most ancient of which for our purpose, are the *Jaina Sutras*. The exact date of the composition of the *Jaina Sutras* "is a problem which cannot be satisfactorily solved." Professor Herman Jacobi, who had thus opined on them in 1894 also said that most parts, tracts and treatises of which the canonical books consist, are old, that the redaction of the *Angas* took place at an early period (tradition placing it under *महावीर*) that the other works of the *वेद वेदाङ्ग* were collected in course of time, probably in the first centuries of the Christian era and that additions and alterations may have been made in the canonical texts till the time of their first edition under *शेखरिपति* in A. D. 451.² Of the *Jaina Sutras* we shall be concerned mostly with the *उत्तराख्यन सूत्र* and to some extent, with the *महावार्ता सूत्र*. It will be seen presently that Professor Beni Prasad's verdict on the

- (1) B. A. Saletore, *medieval Jainism with Special Reference to the Vijayanagara Empire*. Bombay 1938
- (2) Jacobi H., *Jaina Sutra*, Part II Intr. p. xl. (Sacred Books of the East, XLV 1895. The I. Part of the *Jaina Sutras* was published in 1885 as Vol. XXII of S. B. E.)

Jaina Sutras in general, viz. that "To the student of Governmental theory the Sutras as a whole are rather disappointing" cannot be entertained."

One of the earliest Jaina writers who deal with a significant aspect of political life, was Haribhadra Suri (circa A. D. 705-775) the author of *Dharmabindu*. In this didactic work he gives a long list of duties of a Jaina layman. One of these was refraining from disrespect to the king.⁴ Haribhadra Suri's work was more inclined on the side of Dharma than on that of politics and Government.

Chronologically the next great figures amongst the Jainas were those of विनयेनाचार्य and of his gifted pupil वृक्षस. Both were the authors of one and the same work, the first part of which was called *वार्हपुत्र* and which was composed by विनयेनाचार्य while the second part was styled *उत्तरपुत्र* and was written by वृक्षस. Jināsena was the preceptor of the powerful राष्ट्रकूट king जयसिंह (A. D. 815-877)⁵ and was the author of at least two other works the poem *पार्वान्मुद्र* and *वर्षमानपुराण* जिनेन्द्र-मुद्रस्तुति the last two of which are said to have been lost.⁶ Jināsena's pupil completed the work by writing the *उत्तरपुत्र* in A. D. 897 in the reign of King जयसिंह's successor कुम्भ II.⁷ The fact that वृक्षस was the preceptor of King कुम्भ II is proved by a Sanskrit commentary on वृक्षस's *अष्टमाध्यायनम्*.⁸ It is thus clear that both Jināsena and वृक्षस that teacher and the pupil, were closely associated with the राष्ट्रकूट monarchs जयसिंह and the latter's son and successor कुम्भ II (A. D. 884-913).⁹ The significance of the works of the two Jaina authors lies in the fact that Jināsena's *वार्हपुत्र* contains one of the finest presentations of the Jaina theory of the origin of government which we shall presently describe.¹¹

- (3) Beni Prasad, *Theory of Government in Ancient India*, p. 229 (Allahabad, 1927)
- (4) Haribhadrāsuri, *Dharmabindu*, I. 31. On the date of Haribhadra, See Winternitz, *A History of Indian Literature II* p. 479. Read also Ghoshal, U. N., *History of Indian Political Theories*, pp. 351-464 (Oxford, 1939)
- (5) Rice, Lewis *Mysore and Coorg from the Inscriptions* p. 67 (London 1906)
- (6) Bhandarkar R. G., *Harley History of the Deccan* (In the *Bombay Gazetteers*) p. 200. Dr J. F. Heet seems to have identified this Jināsena with his name, who was the author of the *हरिवंश* (written in A. D. 783-84). See Heet, *Dynasties of the Kanarese Dynasties* (In the *Bombay Gazetteers Series*) p. 407 (Bombay 1896). Professor Beni Prasad denies that both are the same—Beni Prasad, op. cit. p. 221 note (1)
- (7) Beni Prasad, *ibid.*, p. *ibid.*, note *ibid.*
- (8) Heet, *ibid.*, pp. 407-408
- (9) Heet, *ibid.*, p. 411
- (10) Rice, op. cit. p. 67. The interval between the last year of जयसिंह I and the first regnal year of कुम्भ II is not discussed in this paper
- (11) Beni Prasad, *ibid.*, p. 221. The text of the *वार्हपुत्र* was published with a Hindi translation by Lala Ram Jaina in the *स्वाहा-सम्पत्ति* No. 4. Indore. For a full account of Jināsena, read my med. *Jainism*, under Jināsena I pl. 38, 38. II 39 234 235, 285 n. 274, 276 276 (n) 277

In his उत्तरपुराण गुणसूत्र continues and completes the theory of the origin and nature of Government as given by his teacher Jināsena, and gives biographical sketches of the twentythree Tirthamkars who followed ऋषभ at long intervals of time, and of राम दृष्ट्य क्षत्रिक श्रीचक्र, and very many other Jaina heroes. It inculcates profuse patronage of learning by the government but "its political ideas are few and old."¹²

After the time of Jināsena and गुणसूत्र there appeared Somadeva Suri, one of the most illustrious of Jaina political theorists, who will require a separate treatment by himself. In what way he departed from Jināsena will be narrated below

The political theories of Jināsena were continued to some extent not in the Deccan but in Gujarat where in the twelfth century there appeared one of the most illustrious of Jaina teachers and authors—the encyclopaedist हेमचन्द्राचार्य who lived from A. D 1039 till A. D 1178. We shall have to mention him in some detail below. Here it is enough to observe that of his numerous works the सङ्घ-सङ्केतीति closely followed, in regard to some topics, the model of Jināsena's वाचिपुराण although it draws freely upon its Brahminical predecessors.¹³

To the same age (the twelfth century A. D.) are to be assigned the following works. First comes सोमप्रभाचार्य's कुमारपालदीप composed in about A. D 1105¹⁴. In this we have a king who is gradually converted to Jainism and led on the ideal path by the great हेमचन्द्राचार्य. The reference here could have been only to the well known Candakya monarch कुमारपाल (A. D 1143-1174) who will figure below. The author's idea of government is interesting—the ruler prohibiting meat-eating, killing of animals, drinking, prostitution, plundering, and other sins, erecting Jaina monasteries, temples, alms-houses, etc., spending a good deal of the time listening to religious discourse, but at the same time attending to the problems of the State listening to appeals in cases, and passing judgments on them¹⁵. That this was not a picture of the stereotyped ruler but a real and an historical one will be evident when we shall describe the work of the great हेमचन्द्राचार्य below. सोमप्रभाचार्य's contribution therefore, was not so much in the direction of theory proper as in that of translating the theory into practice.

Of the same age were the following—the हरिवंशपुराण ascribed to another Jināsena the वसुपुराण and the प्रवचन-वर्णि by महासेनाचार्य. The हरिवंशपुराण ascribes the foundation of all social and political institutions to ऋषभ (सृष्ट) in accordance with the orthodox Jaina views. Like the other two Jaina works mentioned above, it has

(12) Beni Prasad, *ibid* p 227

(13) Beni Prasad, *op. cit.* p 227

(14) सोमप्रभाचार्य कुमारपालदीप. Edited by Muniraj Jinavijaya, Gackwad Oriental Series, No. XIV Baroda.

(15) Cf Beni Prasad, *ibid*, p. 228.

nothing new to add to our subject,¹⁶ although none of them can be dismissed as being useless from the general stand point of socio-political development.

Perhaps to the same twelfth century A. D. have to be assigned the following Jaina authors—*ममदेवसूरि*, Who wrote a Commentary on the *मगधटी* and *विजयविजयपणि* the author of the commentary called *मुद्रोपनिषद्* on the *कल्पसूत्र* of *पद्मनाभ*¹⁷ These works have fleeting references to the socio-political growth of the people.

We may now pass on to the main contribution of the Jainas to Indian Political theory. It may be grouped under the following heads—(a) The Jaina theory of the origin of society or the theory of cycles of ages (b) The Jaina concept of the origin of overlordship or the theory of Patriarchs (c) The Jaina ideals of *अधिपति*-hood (d) The Jaina theory of *दण्ड* or punishment (e) the Jaina idea of universal monarchs (f) the Jaina idea of Government and (g) the Jaina forms of Government. To these will be added the specific contribution by two of the most outstanding of Jain authors, *सोमदेवसूरि* and *हेमचन्द्राचार्य* to Indian political theory and to the ends of the state.

(a) **The Jaina origin of Society:** It is necessary to repeat here that the Jaina lore which was reduced to a definite shape in the fifth century A. D. at the famous council of Valabhi presided over by the venerable *पद्मविजय* stretched back to considerable antiquity and was anterior to the Buddhist traditions which it rivals both in variety and vastness. We have, therefore to assume that the Jaina versions of the origin of society and of kingship present a view point which had held its own for centuries in the land. Perhaps one of the finest exposi-

(16) Cf. Beni Prasad, op. cit. p. 227. On page 228 Dr. Beni Prasad wrote thus—"It is interesting to note that the Jainas have their *गुरु*s which betray deep Brahmanic influence. The *Pradyumnacaritra* has been edited by Manohar Lal Shastri and Ram Prasad Shastri in the *Manik Chand Digabbara Jaina Granthamala*, No. 8. Bombay Vikrama era 1973. *ममदेवसूरि*'s *हृत्सीरमहाकाव्य* (Edited by Nilakantha Janardhan Kirtane Bombay 1879) contains a few references to Government but not in the manner of either *सोमदेवसूरि* or *हेमचन्द्राचार्य*. Of an inferior order was to contribution by the Kannada Jaina authors to some aspects of political theory. Chief among the Kannada poets were *गुणवर्म* (circa A. D. 900) *अदित्य* (A. D. 941) *पार्श्वपति* (A. D. 1205) *नागराज* (A. D. 1331) *मधुर* (A. D. 1385) and *विजयदेव* (circa A. D. 1680). These Jaina authors have written either on *नीति* or *राजनीति* or service to the State (R. Narasimhacharya *Karnataka Kavichandrika* I ph. 24, 36 327 412 II pp. 431 432, 500). While these Jaina authors help us to confirm the fact that the ancient ideals still survived in these parts of the land, they do not enlighten us on the main political theories as is done by *सोमदेवसूरि* or *हेमचन्द्राचार्य*.

(17) On the Jaina authors and on their probable dates, read Winternitz, op. cit. II pp. 480—505.

tions of the Jaina theory of the origin of society is given by जिनसेनाचार्य in his मातृपुराण and continued by his eminent pupil गुणमित्र in the latter's उत्तरपुराण¹⁸

Jinasena visualized the origin of society amidst surroundings which were of pristine purity and happiness. The times fell from a state of perfect virtue and happiness, the decline being gradual and extending over millions of centuries. Here the Jaina author perhaps starts in the manner of the ancient Hindus but from now onwards, however evolves a theory that was essentially Jaina in concept. He advocated a two-fold cycle of progressive evolution (उत्तरदिशि) and of recessing evolution (अवतरदिशि) which rotate one after another like the two successive fortnights. Each of these cycles consists of six ages or time-divisions which are the following — (a) Bliss—bliss (सुखमा-सुखमा) Bliss (सुखमा) Bliss—sorrow (सुखमा-दुःखमा) sorrow—Bliss (दुःखमा-सुखमा) sorrow (दुःखमा) Sorrow sorrow (दुःखमा-दुःखमा) We have in the above cycles the gradual linking up of the previous age with the following one in such a manner as to indicate the evolution of society from an age of idyllic felicity to one of misery and pain. The cycles vary in duration so as to permit longer duration of happiness. The exact computation of the ages is a feat of mathematical skill. As to what exactly Jinasena had in mind when he pictured the first stage in the history of human society will be evident when we note the description of the men and women in that age. They enjoyed a span of existence which cannot adequately be computed. Hence so far as their ages were concerned, they were like aetons. They had a golden complexion their countenances being as beautiful as their virtues were perfect. There was no question of their earning their daily bread, since it was one of idyllic surroundings which yielded whatever they desired through the कम्पवृक्ष or wishing-trees. At the merest prompting of their hearts, the कम्पवृक्ष gave them whatever they wanted.

The above age of indescribable happiness gradually declined in the second cycle, and to a still lower level in the third cycle when there took place some profound changes in the world. Among these was the appearance of the sun and the moon in the heavens, and the consequent alarm and surprise which they caused among mankind. The men then went to प्रदिग्मुनि the one person who was pre-eminent in that society of perfect equality and happiness, for advice. Here we are introduced to the theory of the वृक्षधर or Patriarchs whom we shall presently mention. Jinasena, while describing the अवतरदिशि or recessing evolution refers to the बार्ह क्षेत्र of the ब्राह्मण्यर्ष that is probably to the बार्हक्षेत्र of the ancient Hindu writers, which was the region between the हिमालय and the सिन्धु, perhaps excluding the eastern parts of India, on the one hand, and the south-western parts of northern India, or सिन्ध and दीपपुर¹⁹. It was here in the बार्हक्षेत्र that Jinasena placed the life-history of the वृक्षधर to which we may now turn.

(b) The Theory of the Patriarchs.—प्रदिग्मुनि was the first वृक्षधर or patriarch in a

(18) गुणमित्र उत्तरपुराण प्रवर्तित प 11—12.

(19) The Manusmṛiti defines बार्हक्षेत्र thus:—"But (the tract) between the two mountain tains (the हिमालय and the सिन्धु) which (extends) as far as the eastern and the western oceans the wise call बार्हक्षेत्र (the country of the Aryans) Since in

line of fourteen patriarchs. These patriarchs were called by four different names according to the functions performed by them. They were मनु because they know and taught the people the means of their livelihood कर्मकर because they taught the ऋषयः how to live together कृषकर because they established many families and युगाधिपतयः because they were the embodiments of the age-cycles.

The first कर्मकर explained that the light of the कल्पवृक्ष or wishing-trees was fading away and that the planets had, therefore, become visible. There was no cause of fright among men. At this the latter felt profusely re-assured, and thanking and praising him, in accordance with his wishes returned to their homes. But the countless aeons rolled on, and other and more profound and more alarming changes came into view. The stars appeared in the heavens, and the mountains and rivers became visible on earth. Animals which till now had remained docile, became more ferocious. The innocent people were then alarmed with fear at the growing sense of insecurity around them. At this stage there appeared the other patriarch, who taught men how to adapt themselves to the changing environment. These new Teachers told men how to protect themselves from ferocious brutes, how to tame and break elephants, horses, and other animals, how to climb mountains, and how to cross rivers by means of canoes. In the meanwhile the कल्पवृक्ष were slowly but surely declining in number. Over the remaining कल्पवृक्ष, the men, who had now become selfish, began to quarrel with ever increasing ferocity.

With the fifth patriarch order came out of chaos. The fifth कृषकर was सीतंबर who marked the wish-giving trees and fixed their boundaries. His successor सीतंबर demarcated the dwindling कल्पवृक्ष still more clearly. During the age of the eleventh Patriarch नाभि the कल्पवृक्ष altogether disappeared. Clouds and rain came for the first time, and the earth began to shoot forth ordinary trees, herbs and fruits. The people approached नाभि and enquired of him as to what they were like—beneficial or injurious. That Patriarch gave them a long discourse along with a demonstration. He taught them the art of cooking the products of the earth but warned them against the poisonous plants. This brought about a complete transformation in the life of man.

It was left to the last Patriarch ऋषभदेव to establish the six occupations relating to the martial, agricultural, literary artistic, commercial, and industrial aspects of man's life. He instituted the three castes of the क्षत्रिय, the वैश्य, and the शूद्र. In each caste were men who were best fitted to fulfil the object of that particular caste. The शूद्र were

the preceding verse (No. 21) Manu has described the Madhyadesha or the central region, as lying between the हिमालय and the विन्ध्य and as being located to the east of प्रयाग and to the west of विजयन (the place where the सरस्वती disappeared) (Manu VII 21—22 p. 33 Buhler's trans. S. II E. XXV) Professor Ghoshal's equation of ऋषभदेव as given by Jinasena, and as being the middle region of भारतवर्ष (Ghoshal op cit, p. 457) does not seem to be correct.

further subdivided into two sections—the washermen barbers etc. and the rest. The latter were further subdivided into the touchables and the untouchables. ज्ञापयन् planned towns, built villages and grouped them into circles of eight hundred, four hundred, and two hundred. He apportioned the earth among four great monarchs, each of whom was the lord of a thousand smaller kings under him. It was now when the political institutions of governments were thus established. ज्ञापयन् founded the other institution of punishment and imprisonment. The justification for thus creating punishment was that hitherto men had obeyed even when they had been mildly rebuked but now they ceased to listen even when mildly rebuked chastisement of a severer type was now needed to bring them round, and this could be done only by punishment.

As to how punishment came gradually to assume its full stature we are told in the वार्तिक that, with the increased wickedness of men, the patriarchs progressively increased their penalties for offences. Thus, the first five Patriarchs and their successors had merely prescribed for offences the punishment of crying alas (अह) to which the next five Patriarchs added that of warning (शर्) against the repetition of the offence while the last four Patriarchs prescribed for offenders the punishment of crying shame (विह) while it was only षष्ठ who, on realizing that men could not be weaned from crimes, instituted corporal punishment imprisonment, and even death. Thus was the earlier मोक्षभूमि or land of enjoyment, transformed into कर्मभूमि or land of action, the age-cycles made complete and coercive punishment, so essential in preserving order introduced into the history of men. It was only in this way that the strong were prevented from swallowing the weak like the proverbial law of the fish (मत्स्यव्याय) ²⁰

So that we might complete Jināsena's ideas on government, we may here briefly enumerate the obligations of the king to subjects. Jināsena, we may be permitted to repeat, states that the rule relating to the punishment of the wicked and the cherishing of the good, had not existed in the earliest ages, since men had lived in a state of complete happiness. It was only in the absence of the wielder of the दण्ड or punishment, that there was the fear of the larger fish devouring the smaller as mentioned just above. It was here, while referring to the origin of punishment, that Jināsena reveals that in spite of his describing an idyllic state of nature he was influenced by the earlier Indian concept relating to the मत्स्यव्याय which was a familiar simile with the ancient Hindu authors on Polity षष्ठ for instance states thus —“If the king did not, without tiring, inflict punishment on those worthy to be punished, the stronger would roast too weaker like the fish on a spit.”²¹ शौरित्य is even more expli-

(20) वार्तिकपत्र III XVI 130-190 214 216 240-245 255-257 See also Beni Prasad, op cit. pp 222—224 Professor Ghoshal would make the last group of patriarchs five (Ghoshal, op-cit. p 457) but this would make them all fifteen when he himself states in para first of the same page that there were fourteen Patriarchs beginning with अश्वमेध. Evidently he has included षष्ठ whom, however he would style as a कृत्तव्य, and not as a कृत्तव्य, on the same page.

(21) Manu, VII 20 p.219

cit on this point. "For when the law of punishment is held in abeyance, it gives rise to such disorder as is implied in the proverb of the fishes for in the absence of a magistrate, the stronger will swallow the weak, but under his protection the weak will resist the strong (एष जीवो हि मास्वप्यायमुन्माद्यति बलीयानबलं द्रष्टुं बलवराभावे तेन युक्तः प्रययति इति)"²² Jināsena, therefore, does not improve upon the earlier Indian authors in regard to the cause of the origin of punishment. He only differs from them in so far as the condition of society prior to the institution of punishment was concerned. Jināsena in this respect as will be explained below differs from another illustrious Jaina thinker सोमदेव सूत्रि.

Jināsena's ideas of government may now be briefly summarized. In his *वार्हियुत* he enumerates the king's obligations to his subjects, thus²³ —the obligation to preserve the *कुल* (family) meaning thereby perhaps, as Professor Ghoshal rightly says, that the king had to preserve the family customs (*कुलन्याय*) of his own and of other families.²⁴ Then there was the obligation to divide society into two classes—those who should be protected and those who were to be made to devote themselves to their respective professions. The second idea was obviously in accordance with the earlier Hindu idea of the king's duties as given for instance, in the *मनुस्मृति* thus — 'The king has been created (to be) the protector of the castes (*वर्ण*) and orders (*ब्रह्मण*) who all according to their rank shall discharge their several duties.'²⁵ The next obligation of the king, according to Jināsena was to follow the law (*dharma*) and lead others on the same path. The fourth obligation was to inflict punishment. Then came the king's obligation to preserve his subjects like a cowherd preserving his herd of cattle. In this connection, Jināsena elaborates his theory of *रक्ष* and says among other things, that punishment should not be severe but appropriate to the crime committed. This was, by way in accordance with the ancient Indian theory which *मनु* has elaborated in the *मनुस्मृति*.²⁶ The comparison which Jināsena has made between the cowherd and the king is worked out by him in a detailed manner in the *वार्हियुत*.²⁷ We may just comment on two ideas which Jināsena has elucidated in this connection. The first refers to the king's cherishing his hereditary troops (*वीरसुत वज्रसुत*) and the second to the king's strengthening himself within the sphere of the circle of states (*महाल*). Both these ideas were of considerable antiquity.²⁸ I have shown elsewhere how the idea of *महाल* or *राजमहाल* was a very ancient concept. As regards the hereditary troops and the need to maintain them, Jināsena obviously had *कौटिल्य* in mind, for the latter

(22) *वैदित्य बर्षादास* Bk. I ch. IV 9 p. 8 (R. Shama Sastry's trans. 3rd. ed. Mysore. 1920) text, p. 9 (Ed. by R. Shama Sastri Mysore 1924)

(23) *वार्हियुत* XLIII

(24) Ghoshal op cit. p. 464

(25) *मनु* VII 35 p. 221

(26) *मनु* VIII 126-130 p. 276

(27) Read Ghoshal op cit. pp. 465-467 for an elaborate description of this question.

(28) Read my *India's Diplomatic Relations with West* pp. 36-42 (Bombay 1958)



the Patriarchs and men is one of pre-eminence on the part of the former and the need for guidance on the part of the latter. That Jināsena's concept of protection and taxation was more idealistic than practical and that, therefore, it was not accepted by other Jaina theorists like सोमदेव सुरि will be evident when we shall describe in some detail the concept of government as given in the latter's नीतिशास्त्राचार्य below.

Even Jināsena could not escape the necessary relationship between the ruler and the ruled, as is clear from the fact that, according to him, the informal relationship of pre-eminence, on the one hand, and the need for guidance on the other gradually came to be converted into that of the rulers and the ruled. The Jaina theory of the origin of society, caste and government is completed when, after ऋषभदेव the last of the कुलकर्ण and the first of the तीर्थंकर, his son वरुण assumed the status and powers of a world-conqueror (वज्रवर्तिन्) and of the founder of families (कुलधर). The individualistic outlook of the Jainas is evident when we note that Emperor वरुण selected a number of persons from the three castes, grouped them into a fourth caste and called it ब्राह्मण. In this way did the early Jaina leaders create the fourth caste in order to meet the exigencies of life. In doing so they could not free themselves from the concept of the four-fold division of society of the ancient Hindus. But how they transformed the old concept was to make the first caste among the Hindus, namely the ब्राह्मण, inferior to the rest of the three castes. That Jināsena laboured under the earlier idea of the Hindus, even when he had created the fourth caste of the ब्राह्मण from amongst the best of the three castes, which had already been formed, is clear when it is observed that in the वारिपुराण ऋषभदेव instituted the order of the क्षत्रिय with the weapons in his hands, brought the वैश्य into existence with his thighs, indicating the ways of travel, and created the शूद्र with his feet. It was left to Emperor वरुण to bring into existence the ब्राह्मण by teaching the क्षत्रिय with his mouth. All the four castes, according to the theory as enunciated by the author of the वारिपुराण, professed originally Jainism but later on when they fell into "falseness" abjured that religion and embraced Hinduism, as had been foretold to Emperor वरुण in an ominous dream.³⁵

On other important matters, particularly governmental institutions, the वारिपुराण had practically nothing to say. Although protection was not a fundamental function of monarchy, yet Jināsena would make the ruler the embodiment of all virtues, and would require of him his ungrudging attention and his untiring energy devoted to the protection of his subjects. The revenue was to be realized like a milkman milking the cows without causing hardships to the people. अहिंसा or non-violence to all living creatures, was to be the essence of religion, and the universal conquest of the world by अहिंसा was the aim of Jināsena's political theory.³⁶

In order to better appreciate Jināsena's idealism, we should read the Jaina Sūtras, and

(35) वारिपुराण XVI 241-248 see also Beni Prasad, op cit. p 223

(36) वारिपुराण IV 186-198 XVI 254 XXXV-XXXVI See also Beni Prasad, ibid pp 226-227

especially the significant work of सोमदेव सूरी to be mentioned below. For instance, in the उत्तराख्ययन सूत्र there is a very interesting description of the ideals of सक्षिय-hood in the conversation between नमि who had descended from the world of gods, and was born as a man, and Indra disguised as a ब्राह्मण. The occasion was the complete retirement of नमि to a life of meditation when he had reached the excellent stage of प्रवृत्त्या at which Indra draws his attention to the uproar in the erstwhile capital of नमि मिथिला and advises him thus :—"Erect a wall, gates, and battlements dig a moat construct सदाग्रीः then you will be a सक्षिय. नमि answered that his faith was his fortress self control the bolt of its gates patience its strong wall, zeal his bow truth the strength with which he pierced the arrow the penance the foe's mail, and कर्मन the weapon with which he could be victor in the battle of the संसार or life. Indra then said —"Build palaces, excellent houses (वर्षमानद्वह) and turrets, thus you will be a सक्षिय. नमि answered that he who built houses on the roads would certainly get into trouble he may take up his lodgings where-ever he wanted to go. Then Indra said —"Punishing thieves and robbers, cut purses, and burglars, you should establish public safety : thus will you be a सक्षिय. नमि replied:—"Men frequently apply punishments wrongly the innocent are put in prison, and the perpetrator of the crime is at liberty. Indra answered —"O king, bring into subjection all princes who do not acknowledge you thus you will be a true सक्षिय. At this नमि replied that, although a man might conquer thousands and thousands of valiant foes yet his greater victory would be when he would conquer himself. Indra then said:—"Offer great sacrifices, feed भयजस and ब्राह्मणस, give alms, enjoy yourself and offer sacrifices thus will you be a true सक्षिय. To this नमि replied that he who controlled himself was better than he who gave away thousands of cows as gifts. Then Indra said—"Multiply your gold and silver your jewels and pearls, your copper fine robes and carriages, and your treasury thus you will be a true सक्षिय." नमि replied by saying that, since there was no end to man's greed, it was best to practise austerities. Indra failed to entice the enlightened नमि with the pleasure and privileges of ideal सक्षिय-hood.³⁷

In the above we have, among others the following important concepts —(a) that relating to the duty of a सक्षिय—(i.e., a king) who was to get ready the necessary fortifications of his capital (b) that concerning his duty of punishing the wicked and of establishing public safety (c) that relating to the subjection of all recalcitrant chieftains, that is, to his ambition as a conqueror (d) that relating to his patronage of dharma in the shape of performing sacrifices, feeding the भयजस and ब्राह्मणस, and giving alms etc and (e) that relating to his increasing the material wealth in the shape of gold, silver jewels, etc. The Jaina Sutras are in perfect agreement in regard to these ideals of a सक्षिय as narrated in the मनुस्मृति.³⁸

(37) Jacobi, Jaina Sutras, Part II IX 17-49 No 37-40

(38) मनु, 1 89 p 24 VII 87-95 144 pp 230-231 X. 77-79 115 pp. 419 423

This proves that so far as the concept of *सर्वविज-होद* is concerned, there was perfect agreement between the ancient Hindus and the ancient Jainas.

The Jaina Sutras also enlighten us on the names of universal monarchs whose ideal was *मरु* the son of *अमरदेव*. About *मरु* it is said that after learning the pure creed of the Jaina faith "which is adorned by truth and righteousness, he gave up *मारुतवर्ष* and all pleasures and entered the order. The pure faith is described thus—A wise man believes in the existence of the soul he avoids the heresy of the non-existence of the soul possessing true faith one should practise the very difficult law according to the faith. Next to *मरु* (King of *वसोष्मा*) it was *सगर* (also King of *वसोष्मा*) who likewise gave up the ocean-girt *मारुतवर्ष* and his unrivalled kingly power and reached perfection through compassion. Then came *Maghavan* (king of *बावरी*) who was also a universal monarch of great power and who gave up *मारुतवर्ष* before taking to the life of the pure faith. Next came *सनत्कुमार*, (King of *हस्तिनापुर*) another *वक्त्रवर्ति* who abdicated in favour of his son, and then practised austerities. *वाणि* the next universal monarch, followed *संत*. King *कुण्डु* the bull of the *इक्ष्वाकु* race, likewise gave up his universal dominion in order to become an ascetic. Then came *Ara*, who similarly gave up the sea-girt *मारुतवर्ष* before becoming perfect. *महापद्म* (King of *हस्तिनापुर*) gave up his large kingdom, his army war chariots, and his exquisite pleasures before becoming perfect. He was followed by *हरिषेव* (King of *काम्बोज*) *अव वसार्जम* king of *वसार्ज* *करकंडू* of *कथिय* *दिपुड* of *पाचाक* *नमि* of *विरेह* *नमति* of *नमजित* of *वाबार* *उदयन* of *सीवीर*, *नदन* of *कासी* *विजय* the son of *बहुराज* of *बावरी* and *महामरु* of *हस्तिनापुर*."

Two points are clear from the above list of universal monarchs as given in the Jaina Sutras—First, that the Jainas had a concept of universal dominion and, secondly all the monarchs after realizing the pleasures of the world, became ascetics in the true sense of the term.

The Jaina Sutras are also important from another point of view. They refer to occasional periods of anarchy in kingdoms which were unsafe for Jaina monks to visit. In such countries they were liable to be suspected as spies. The six different forms of governments in this connection are the following: *वराज्याधि* वा *गजराज्याधि* वा *युवराज्याधि* वा *द्वौ राज्याधि* वा *वेदराज्याधि* वा *विद्वद्राज्याधि* वा. That is those states of the *वराज्याधि* form, those ruled over by the *राजा* those ruled over by two *युवराजा*, those by two kings, those called the *वेदराज्याधि* and those styled *विद्वद्राज्याधि*.

Excepting as regards the *राज* states there is hardly any agreement among scholars as to what exactly the other kinds of States were as mentioned in the above list. The first type of the State was evidently one in which there was perpetual misrule. The word *राज* was evidently used in the Jaina Sutras in the sense of a republic and it is therefore, not improbable that we have to refer the term *राज-राज्य* to a republican constitution of some sort about which no exact information is available in the Jain literature. The term *राज* was used by *वाणिनी* in

(39) Jaina Sutras, XVIII. 33-51 p. 85-88 for the identification of Kings, p. 85 note (1)

(40) *वाचस्पत्य-सूत्र* II. 3. 1. 10.

the sense also of a संघ in which there seem to have been two parties as indicated by the term द्वन्द्व and an executive as suggested by the term बर्ग composed of either five or ten or twenty members.⁴¹ But more than this it is not possible to say about the राज्य concerning which there is some indefiniteness among scholars. For instance the late Professor A. S. Altekar while commenting on the same passage in the वाचस्पति सूत्र wrote that राज्य meant a democratic government, and that "it had a definite constitutional meaning and denoted a form of government where the power was vested not in one person but in a नक्षत्र or group of people"⁴² This explanation is not helpful, since a group of people could agree to work together without forming themselves into a republican form of government. Villagers in India, as is well known have always worked in groups of their own. But that does not mean that we could consider the village communities as republican types of government.

An equally inadequate definition was given by the late Professor Beni Prasad, who wrote of राज्य or republican oligarchies.⁴³ A more elaborate explanation of the term राज्य was given by the late Dr K. P. Jayaswal, who maintained that the राज्य State was a republican State ruled by numbers, that it was another term for संघ that the counting of votes took place in a राज्य State that it had its own मुखिया or chieftains, a Court, an Assembly-whip and even a Parliament.⁴⁴ We may merely observe that this fine edifice of suppositions does not rest on historical facts.

Likewise an equally unconvincing explanation was given by that versatile scholar of the word वराजरा or वराजक which in the Vedic and post Vedic literature meant a state of anarchy.⁴⁵ Dr Jayaswal construed वराजक in the sense of a non-ruler constitution a sort of an idealistic form of government in which Law was the ruler there being no man-ruler. The basis of the State was the mutual agreement or social contract of the citizens.⁴⁶ The least one could say about this fantastic interpretation is that, if the वराजरा or वराजक State was really of the idyllic type described by the learned historian one cannot understand why the Jaina Sutras should have included it in the list of States which were forbidden to the Jaina monks.

The वराजक State mentioned in the same list evidently referred to a State which was ruled over by two (rival) crown princes at one and the same time. But what one fails to understand

(41) पाणिनी अष्टाध्यायी V 1.60 Agrawala, V S India as known to Panini pp 428-434 (Luc know 1953)

(42) Altekar A. S. The State and Government in Ancient India, p 70 (Banaras 1949)

(43) Beni Prasad, op. cit p 357

(44) Jayaswal, K. P. Hindu Political theory pp 22, 23 101-103 etc. (Bangalore 1955 revised and enlarged ed.)

(45) वैतथीय ब्राह्मण 1.5.91 ऐतरेय ब्राह्मण I 11 6 See also Vedic Index, II p.215 Ranga swami Aiyangar Some Aspects of Ancient Indian Polity pp 82-84 (Madras 1935 2nd. ed)

(46) Jayaswal, ibid, p 84.

is why the युवराज States continued to remain in the युवराज stage without the युवराज not attaining the full status of two राजा. In the context of the Jaina work, we may presume that a युवराज्य was declared dangerous for a Jain monk because it was obviously ruled, as stated above by two rival युवराजा, who must have been led by their respective leaders and politicians, thereby drawing the land in a perpetual era of misrule.⁴⁷

About the शोराज्याणि वैराज्याणि and विद्वराज्याणि too there is no agreement among scholars as to their exact meaning. Dr. Jayaswal has nothing special to say about the शोराज्याणि excepting that it was a constitution while about the वैराज्याणि he says that it was a democratic republic in which the whole country was supposed to rule. While the विद्वराज्याणि according to the same authority was a State which was ruled over by parties.⁴⁸ These definitions do not improve matters. According to Professor Altekar the शोराज्याणि (or विद्वराज्य) was a State where two kings ruled. If they pulled in opposite directions, there was a fighting State (वैद्वराज्य)⁴⁹. No authority is cited by the learned professor for these definitions.

We must leave the above six forms of government as given in the Jaina Sutras at this stage, merely noting that, while the Sutras certainly give the names of the different forms of government, they do not help us to understand their exact nature. This does not mean however that we could agree to the view of Professor Beni Prasad that the Sutras merely touch on government "in a rather left handed way"⁵⁰.

In marked contrast to Jināsena's idealism was the realism of सोमदेवसूरि. Like Jināsena, he too served under a ruler of the Deccan. But सोमदेव's patron was in political status unlike the powerful राष्ट्रकूट monarch whose preceptor was Jināsena. This difference in the status of the two royal patrons of the two Jaina authors may be borne in mind in our estimate of their contribution to the totality of Indian political thought. सोमदेव सूरि lived at the court of a ruler called बघोबर, who was the feudatory of the great राष्ट्रकूट monarch कृष्ण III. He wrote two works—one called नीतिवाक्यामृतम् (The Nectar of Political Maxims) and the other बरहस्पति. His age is determined from the end of the latter work wherein it is stated that it was finished

(47) Dr. Jayaswal's statement that the युवराज State referred "to a government like the one over which राजावैष presided before his coronation and that it refers to an interregnum (Jayaswal op cit p 84) merely escapes the issue. If it was merely a question of an interregnum did it necessarily mean a period of anarchy? Why should it have been classed by Jainas along with the other kinds of States of the वराजराज type?

(48) Jayaswal ibid pp 81 83 of the State called वैद्वराज्याणि was called by that name because as Dr. Jayaswal assumes it was ruled over by parties then, in what way was it different from the गण State which on the evidence of पाणिनी as seen above had two parties? Dr. Jayaswal's explanation is unconvincing.

(49) Altekar op cit p 21

(50) Beni Prasad, op cit p 228

on the 13th of वैशख when 881 years of the शक king had elapsed, the cyclo year being सिद्धादिन during the reign of यशोधर, when the latter's suzerain was कुजराजदेव⁵¹ सोमदेव, therefore, lived in A. D 959 From the two works mentioned above and especially from the यशस्तिरुक् we learn that सोमदेव was an आचार्य of the देवसंघ. Incidentally it may be noted here that as pointed out, by me elsewhere, the देवसंघ was one of the four संघs mentioned in देवसेन's वर्णनसार (A. D 933) the others being the मही सिंह and सेनसंघ.⁵² सोमदेव we may presume was a southerner and probably one of the earliest to enter the देवसंघ. He was a pupil of नमिदेव who was a pupil of यशोदेव. सोमदेव was noted as a great dialectician, a poet of considerable merit, and a master of Jaina theology and tradition.⁵³ He wrote the नीतिवाक्यामृतम् in the सूत्र form, but the यशस्तिरुक् in the चम्पू style. Of these two works the नीतिवाक्यामृतम् contains a more comprehensive treatment of government and allied subjects than the यशस्तिरुक्चम्पू which seems to be later work, since the यशस्तिरुक् is mentioned in the नीतिवाक्यामृतम्. सोमदेव's style and diction are uncommonly excellent. He is supposed to have written three other works but only one of which called विवर्गमहेन्द्र-मार्गसिद्धन्त refers to politics. This work is a dialogue between Indra and his charioteer मार्गसि on वर्ग, मर्ग and काम.⁵⁴

We may now analyse सोमदेव's contribution to political theory. Unlike any previous Jaina writer सोमदेव like another मुन्यचार्य deifies the State in the first सूत्र of the नीतिवाक्यामृतम् thus—अथ वर्मार्थकलाय राज्याय नमः. Now salutation to the State the source of वर्म and अर्थ सोमदेव thus anticipated by almost a millennium the Hegelian concept of the State's aim being the chief good of human existence.⁵⁵ The fact that, unlike any other Jaina author he does not salute the दीर्घकरा in his opening verses, and the equally significant fact that in the above work, although he mentions religion, yet allows the reader to interpret it as he will, suggest that सोमदेव was more inclined to lay stress on the material rather than on the spiritual side of man's existence. In this, as in many other matters he followed नैरतिशय who in the latter's अर्थसारम् lays special stress on वाच्यीकरी (Logic and reasoning) by giving it the place of honour among the four sciences, the next three being in order of importance the triple Vedas, वाप्य (agriculture cattle breeding and

(51) Peterson, Professor Report on the Skt. Mss. for 1883-1884, p. 48 Bhandarkar R. G. op cit. p. 207 and note (2). The नीतिवाक्यामृतम् was first published in the Manika Candra Grantha-ratnamala—22, Vikrama Era, 1979. It was also edited with an anonymous टीका by Pandit Pampalal Soni Bombay 1923.

(52) Read Saketore op cit. pp. 233-234.

(53) Beni Prasad, op cit. p. 230 n. (1).

(54) Beni Prasad, ibid, p. 242. For a good critique on the नीतिवाक्यामृतम् read Dr. Jayaswal, Hindu Policy pp. 8-10.

(55) Read नीतिवाक्यामृतम् pp. 1-26. See also Beni Prasad, op cit. p. 230. The commentator Haribala on Somadeva's work states that Jaina author instead of saluting the दीर्घकरा, preferred to imitate मुन्यचार्य the author of the now lost Qushnasa अर्थसारम् which began with a salutation to the State, thus—नमोऽस्तु-राज्यवृत्ताय सर्ववृत्त्याय-व्रतसिद्धिने (Jayaswal op cit. p. 10).

trade) and दंडनीति ** Both कौटिल्य and सोमदेव therefore considered knowledge to be essential for the well-being of the State. Indeed, according to सोमदेव knowledge is the prime requisite in worldly affairs. He even went to the extent of maintaining that anarchy was preferable to rule, by a king, who was uninstructed in the art of Government. A perverse king was worse than a calamity while a worthy king, who was the repository of all goodness and merit, was extolled by all men. ** In this particular regard सोमदेव had outstripped even कौटिल्य who does not seem to prefer anarchy to rule of an unworthy king.

What was the end of the State? To this question सोमदेव would reply in Kautilyan manner that the prosperity of the subjects was the end of the State. But prosperity was impossible without protection which in its turn could not be maintained without punishment. It is here that we see how सोमदेव completely repudiated Jinasaena's theory of protection as given above. In order to understand सोमदेव's theory of punishment, we should follow him in his description of the king and of the latter's functions. The king was almost a God on earth, who bowed only to his ancestors and पुरा. His prime duty was protection. सोमदेव asks the pertinent question—How can he be a king who does not protect his subjects (यः किं राजा नो न रक्षति प्रजा) ** ? Protection surpasses all royal duties in importance and religious merit. Protection of the subjects is the king's sacrifice (प्रजा पालनं हि राज्ञो यज्ञः) and when the king protects his people in just ways the skies shower beneficently all benefits (साम्यत् परिपालकं एभिः प्रजानां वायुवृक्षा दिवः) **

But protection was impossible without being strict in regard to sinners and criminals. They were obstacles in the way of the happiness of the people. No mercy was to be shown to them—they were to be just weeded out. The king could not condone crime—he had to repress it. If a king did not put down the wicked, he was on the road to perdition. This was to be done by wielding the दंड or punishment which was to maintain the social order. Indeed, the king was to set himself like the God of Death, the task of inflicting punishment, so that people did not transgress their prescribed limits, and so that they could attain the three ends of life. Punishment was to be meted by the king only for the protection of the subjects and not for amassing wealth. In this direction Somadeva followed the स्मृति tradition. **

On the important question of the ministers and the need for the king consult them, सोमदेव followed closely कौटिल्य. The ministers were to be men of character free from sensual pleasures, reliable and courageous but they could never be foreigners. As regards deliberation, secrecy was to be maintained. The king was not to be satisfied with one minister

(56) Kautilya Bk I Ch II 6 p. 5 text, p. 6

(57) Somadeva, नीतिशास्त्रायाम् p. 26—28

(58) Somadeva, नीतिशास्त्रायाम् p. 17 Cf. Aiyangar op cit. p. 103.

(59) Somadeva, ibid, 66 105

(60) Ohashi, op cit. p. 486

but with many सोमदेव dwells on the problem of ministers also in his यशस्तिलक⁶¹ The details given both in the नीतिशास्त्रायामृतम् and यशस्तिलक about the ministers are far too many to be recounted here. They are on the whole in agreement with those given in कौटिल्य's अर्थशास्त्र⁶²

Somadeva has something to say about the next important element of the State the army The army officers were not to be consulted on matters of State policy since they would be only too ready to solve them through war Further if they were to be placed in control of civil policy they might grow proud and powerful.⁶³ The army was the main support of sovereignty Of the many wings of the army the elephants were the most important section. Unlike कौटिल्य who relied on mercenary troops सोमदेव was of the opinion that hired troops were not of much use. Those soldiers were the best who were tied to the sovereign by bonds of sentiment. Everywhere the soldiers put forth their best not because of prospective monetary gain (by way of a share in the loot or booty) but because of the honour expected from their royal master That is सोमदेव in the above as well as in his injunction that no foreigner was to be employed a minister gave expression to the keen sense of patriotism and nationality which had animated the people in those ages. But he was careful in warning the king that the latter should be punctual in paying his forces, What was the use of a cloud if it did not bring forth rain in time.⁶⁴

While the army was certainly useful, diplomacy was not less important. Allies were to be secured in as many ways as possible He merely follows कौटिल्य in the delineation of the foreign policy⁶⁵

Somadeva identified the State with the king to such an extent that he maintained that the safety of the monarch was the safety of the State He said that a people may be prosperous but if they have no government, they would come to no good. He firmly believed in protecting the king from all kinds of temptations, including that of women whom he unduly condemned as being the source of evil and a bundle of craft and hypocrisy The young princes were to be respectful to their parents even in thought, otherwise they would fall into misery⁶⁶

On certain fundamental problems like taxation Somadeva was unequivocal He warns the State against over taxation. Taxation was to be adjusted to the resources of the people. Expenditure was never to exceed income He followed the ancient Hindu theory of one-sixth of the produce being levied as taxes, which was to be paid only in return for the protection given by the king. The king received not merely the sixth of the produce of land but also a corresponding

(61) यशस्तिलक III pp 367-374 Ghoshal, Ibid, p 468

(62) कौटिल्य-अर्थशास्त्र Bk I chs. VIII IX, X, & XV pp. 12-17 26-29 On ministers read नीतिशास्त्रायामृतम् pp 62-135

(63) Somadeva, नीतिशास्त्रायामृतम् pp. 136-137

(64) Somadeva, नीतिशास्त्रायामृतम् pp 207-215

(65) Ibid, pp 210-216 324-344.

(66) Ibid, pp 221-271

portion of the increase of the spiritual merit of his people as a result of protection. He expressed it thus—परिपाकरो हि राजा सर्वेषाम् वर्माणां पट् जायते⁶⁷. It was clear that he had rejected the theory of guidance of Jinastana, and had fallen in line with the traditional theory of the ancient Indian writers about the rate and policy of taxation.

Somadeva's importance in the history of Indian political thought may be stated thus :— Firstly he re-enforced the वर्णराज्य of कौटिल्य in a manner which no other writer excepting वासुदेव had done thereby showing that कौटिल्य's theories had definitely come to stay centuries after the times of that great Mauryan Prime—minister. Granting that, as has been shown by his commentator Hanibala,⁶⁸ he followed closely कौटिल्य yet it proves that there was complete agreement between the Brahman कौटिल्य and the Jaina Somadeva in regard to the most vital question of the State. Secondly we see here not so much as the repetition of ideas as the confirmation of the old ideas by a later writer thereby proving the continuity in Indian political thought. Thirdly Somadeva by departing from the idealistic stand of Jinastana, had shown the truly practical bent of mind which has always characterized the Jains. Fourthly Somadeva was in a sense modern since he had eliminated all social privileges. Although he recognized caste and upheld the ancient Hindu theory view that people should follow their hereditary professions, and even looked upon the Brahmins with some special regard, yet he maintained the equality of all before the law⁶⁹. In this he no doubt followed कौटिल्य who had unmistakably enunciated the policy of treating all subjects alike by the State⁷⁰. Fifthly Somadeva had gone a step further than कौटिल्य by idealizing the State. No Indian writer had ever invoked the State in the manner Somadeva had done. This is all the more remarkable when we realize that his patron was a petty feudatory of a great monarch. But like कौटिल्य he wrote for all time and for the whole country. Like Machiavelli producing his celebrated 'The Prince' under the auspices of a small ruler Somadeva wrote his two works नीतिवाक्यामृतम् and मरुतिरत्न under the patronage of an insignificant ruler thereby demonstrating the fact that remarkable things were written and done not necessarily under the patronage of mighty monarchs but were also produced under the benevolent care of smaller men amidst comparatively humble surroundings. This leads us to the last point of importance concerning Somadeva which is involved in the previous one. By anticipating Hegel's idea of the State to some extent, Somadeva had not only assured for himself a place of

(67) Ibid. pp 18,250—271. See also Aiyangar op. cit. p 109.

(68) Hanibala's commentary is printed in the Digambara Jaina Granthamala. See also Somadeva नीतिवाक्यामृतम् pp 6—7 (Soni's ed. 1923). Aiyangar op. cit. p 17 and note.

(31) Beni Prasad, op. cit. p 242.

(69) Beni Prasad, ibid. pp 241—242. Read also Ghoshal, op. cit. pp 476—489 for an elaborate account of Somadeva's theory.

(70) This point is fully brought out in my forthcoming publication entitled Ancient Indian Political thought and Institutions.

respect among all political thinkers, but had vindicated the position of Indian political thought in the international field. Somadeva's deification of the State and the practically negligible part which the individual played in his concept of the State forestalled in a measure the nineteenth century German political philosopher G W F Hegel's concept of the State. Hegel in his work on *The philosophy of Right* (1821) taught that the State was the real person its will being the manifestation of perfect rationality. In his own way Somadeva, too had stated the same idea, namely that knowledge was the prime requisite in the affairs of the State thereby emphasizing the importance of rationality. When Hegel maintained that "the State is the divine idea as it exists on earth" he seemed to express in modern terms Somadeva's dictum that the king is a great god, to whom all excepting the ancestors and the gurus had to bow. And in the statement of Hegel that "all the worth which the living being possesses—all spiritual reality—he possesses only through the State" he had admirably conveyed the idea of Somadeva as expressed in the salutation to the State cited in an earlier context in this paper namely *सर्ववर्षिकराय राज्याय नमः*. But Somadeva stopped with this while Hegel developed the philosophical theory of the State transcending the limits of his Jaina predecessor⁷¹. Nevertheless the tenth century Jaina political thinker in spite of all his shortcomings, had earned for himself and his country a place of distinction among international thinkers who had deified the position of the State.

Two centuries later there appeared one of the greatest figures in the Indian literary world. This was हेमचन्द्राचार्य also called हेमचार्य (A. D. 1089—1173). His royal patron was first the famous सिद्धराज जयसिद्धदेव (A. D. 1094—1143) the monarch of Gujarat, and, then the next ruler कुमारपालदेव (A. D. 1143—1174). In the days of king सिद्धराज हेमचन्द्राचार्य had written a treatise on grammar called *सिद्धहेम* as well as other works like *अभिधानचिन्तामणि* *अनकार्यनाम* *माला* *हेमनाममाला* or a string of names composed by हेम (चन्द्र) and had begun his great *व्यासमकोष* which was intended to teach both grammar and the history of the चौहान or चौहानी family to which king सिद्धराज had belonged. But हेमचन्द्राचार्य became more famous during the reign of the next monarch of Gujarat—कुमारपालदेव हेमचन्द्राचार्य's *वद* was the learned *महाश्वर* *हेमचन्द्र* a *स्वतन्त्र* teacher⁷².

The life of हेमचन्द्राचार्य is interwoven first with the career of सिद्धराजदेव and then of that of कुमारपालदेव⁷³. It abounds in wonders with which we are not concerned here. In the reign of कुमारपालदेव he wrote many well known Sanskrit and Prakrit works like *अष्टाशोडशिका* or *योगशास्त्र* in twelve chapters and 12,000 verses. *त्रिपिटिकारत्नावली* or the lives of sixty three Jaina saints of the उत्तरविपी and the अर्वापी ages. the *परिपिटिक* of 3500 verses being the

(71) Read Hegel G 10 F. *The Philosophy of Right* (1821) Translated by S W Dyde. Read also Beni Prasad, op. cit. p. 345.

(72) Indrajit Bhagwanlal History of Gujarat (in the Bombay Gazetteers) pp. 156, 180 and *ibid.*, note (2) 191, 192.

(73) Indrajit *ibid.*, p. 182ff.

life of a Jaina Sthavira who had flourished after महावीर the Prakrit *संस्कृतशासनम्* or Prakrit grammar *द्वयाययकोश* which he begun in the previous reign of king सिद्धराज and which was a double dictionary being both a grammar and history the *छन्दोगुणानन* of about 6 000 verses or prosody the *विगायुसासन* on genders the *देशीनाममाका* in Prakrit with a commentary a work on local and provincial words *मसकारबुधायणि* a work on rhetoric and finally *बन्धु-बर्हमीति* with which we are concerned here.⁷⁴

Along with the *बन्धु-बर्हमीति* we have to study *विपश्चिन्ताकापुत्रपरिचि* the first book which styled *बाहीवरपरिचि* is of much interest to us. The great Hemacandra harked back to *विनयेनाचार्य* to some extent but could not help following the earlier Hindu writers on polity in certain other important matters. In his account of the origin of society and the political order *हेमचन्द्राचार्य* treads in the foot—steps of *विनयेनाचार्य*. The *बाहीवरपरिचि* for instance is more of the pattern of the *वाल्मीकिपुराण* inasmuch as it introduces the reader of the twelve-spoked wheel of Time with its two great cycles called *ववसपिनी* and *उत्सपिनी*. The *ववसपिनी* cycle had six ages in a descending order namely pure Bliss (*एकान्त-सुखमा*) Bliss (*सुखमा*) Bliss—Sorrow (*सुखमा-दुःखमा*) Sorrow—Bliss (*दुःखमा-सुखमा*) Sorrow (*दुःखमा*) and pure sorrow (*एकान्त-दुःखमा*). The *उत्सपिनी* cycle had the same spokes but in a reverse order. The succession of the six ages in the *ववसपिनी* cycle was attended with a gradual decline in the longevity and health of men, in their food, and even in the *कल्पवृक्ष* or wish-giving trees. It was in the third age of the *ववसपिनी* cycle that the hero *विमलबाहू* and his wife (both twins) were born in the southern part of the *भारतवर्ष* in the *बन्धुद्वीप* in the region between the Ganges and the Sindhu. *विमलबाहू* was the progenitor of a line of chiefs. When in the course of time the wish giving trees diminished in potency one of the twins born in the manner of their progenitor, wished to acquire a *कल्पवृक्ष* at which the other afflicted twins made *विमलबाहू* their king with ruling powers. Then the latter divided the wish-giving trees among his followers, thereby originating the Institution of property. He then instituted the penalty of 'हाकार' for punishing any one who crossed the boundary of a wish-giving tree with a view to securing the tree of another. Gradually with the further decline in morality the fourth descendant from *विमलबाहू* instituted the penalty of 'माकार' the sixth introduced the penalty of *विपकार*. In the days of the seventh patriarch called *नाभि* they made, at his advice *ब्रह्म* their monarch, who introduced the institution of punishment in its civil and criminal aspects.⁷⁵

Notwithstanding the above approach to the problem of the origin of society and of

(74) Indrajit, op cit. p 183 The *बन्धु-बर्हमीति* does not figure in this list. On *बन्धु-बर्हमीति* see Beni Prasad, op cit p 227 Ghoshal op cit. pp 458 490

(75) Hemacandra, *विपश्चिन्ताकापुत्र परिचि* Bk. I *बाहीवर परिचि* pp 93—99 148 —155 (Trans. into English by Dr Helen N Johnson, Baroda, G O S 1931) Text published earlier in Bhavnagar 1900 See also Ghoshal op cit. pp 459—460

ence that कुमारपालदेव gave up the use of flesh and wine, ceased to take pleasure in the chase and by beat of drum forbade throughout his vast kingdom the taking of life. कुमारपालदेव withdrew from hunters, fowlers, and even fishermen their licenses, and compelled them to adopt other avocations that were in agreement with the great principle of causing no harm to living beings. The king ordered that only filtered water was to be given to the animals employed in the royal army. When a Bani of सप्तर्ष (which province in Rajasthan had been conquered by कुमारपाल) had been caught killing a lion he was brought in chains to Anahilavada. On another occasion a woman of Nador in मारवाड़ had offered flesh to a field-god (खननाथ). At this her husband was put to death by Khelna, the chief of Nador in order to escape the wrath of the great king. What बघोक the Buddhist had failed to do कुमारपालदेव the Jain did. बहिष्सा was not only made the corner-stone of the edifice of the State but was made to cover the existence of even the fishes in the ocean. बघोक the Great had lived the life of a Buddhist almost in vain the sad condition of the Mauryan capital and the Empire soon after his death does not warrant the saying that he had succeeded in planting firmly the tree of बहिष्सा for ever in the land. But कुमारपाल the illustrious not only successfully lived the life of a devout Jain but handed down to the country the glorious gospel of बहिष्सा which centuries afterwards another celebrated son of Gujarat was to hold aloft as the beacon light of India's Freedom. The credit of thus converting a negative axiom of non-killing into a positive one of life and progress must go to the great हेमचन्द्राचार्य whose vast learning was eclipsed by his more profound sense of the realism lying behind the principle of बहिष्सा.

once that कुमारपालदेव gave up the use of flesh and wine ceased to take pleasure in the chase and by beat of drum forbade throughout his vast kingdom the taking of life. कुमारपालदेव withdrew from hunters, fowlers, and even fishermen their licenses, and compelled them to adopt other avocations that were in agreement with the great principle of causing no harm to living beings. The king ordered that only filtered water was to be given to the animals employed in the royal army. When a Bani of साम्बर (which province in Rajasthan had been conquered by कुमारपाल) had been caught killing a lion he was brought in chains to Anahilavada. On another occasion a woman of Nador in मारवाड़ had offered flesh to a field-god (खेतराव). At this her husband was put to death by Khelna, the chief of Nador in order to escape the wrath of the great king. What बघोक the Buddhist had failed to do कुमारपालदेव the Jain did. बहिषा was not only made the corner-stone of the edifice of the State but was made to cover the existence of even the fishes in the ocean. बघोक the Great had lived the life of a Buddhist almost in vain. the sad condition of the Mauryan capital and the Empire soon after his death does not warrant the saying that he had succeeded in planting firmly the tree of बहिषा for ever in the land. But कुमारपाल the illustrious not only successfully lived the life of a devout Jain but handed down to the country the glorious gospel of बहिषा which centuries afterwards another celebrated son of Gujarat was to hold aloft as the beacon light of India's Freedom. The credit of thus converting a negative axiom of non-killing into a positive one of life and progress must go to the great हेमचन्द्राचार्य whose vast learning was eclipsed by his more profound sense of the realism lying behind the principle of बहिषा.

once that कुमारपालदेव gave up the use of flesh and wine ceased to take pleasure in the chase and by beat of drum forbade throughout his vast kingdom the taking of life. कुमारपालदेव withdrew from hunters, fowlers, and even fishermen their licenses, and compelled them to adopt other avocations that were in agreement with the great principle of causing no harm to living beings. The king ordered that only filtered water was to be given to the animals employed in the royal army. When a Bani of सप्तमर (which province in Rajasthan had been conquered by कुमारपाल) had been caught killing a louse he was brought in chains to Anahilavada. On another occasion a woman of Nador in मारवाड़ had offered flesh to a field-god (सप्तमर). At this her husband was put to death by Khelna, the chief of Nador in order to escape the wrath of the great king. What बघोक the Buddhist had failed to do कुमारपालदेव the Jain did. बहिषा was not only made the corner-stone of the edifice of the State but was made to cover the existence of even the fishes in the ocean. बघोक the Great had lived the life of a Buddhist almost in vain the sad condition of the Mauryan capital and the Empire soon after his death does not warrant the saying that he had succeeded in planting firmly the tree of बहिषा for ever in the land. But कुमारपाल the illustrious not only successfully lived the life of a devout Jaina but handed down to the country the glorious gospel of बहिषा which centuries afterwards another celebrated son of Gujarat was to hold aloft as the beacon light of India's Freedom. The credit of thus converting a negative axiom of non-killing into a positive one of life and progress must go to the great हेमचन्द्राचार्य whose vast learning was eclipsed by his more profound sense of the realism lying behind the principle of बहिषा.

once that कुमारपालदेव gave up the use of flesh and wine, ceased to take pleasure in the chase and by beat of drum forbade throughout his vast kingdom the taking of life. कुमारपालदेव withdrew from hunters, fowlers, and even fishermen their licenses and compelled them to adopt other avocations that were in agreement with the great principle of causing no harm to living beings. The king ordered that only filtered water was to be given to the animals employed in the royal army. When a Bani of साम्बर (which province in Rajasthan had been conquered by कुमारपाल) had been caught killing a louse he was brought in chains to Anahilavada. On another occasion a woman of Nador in मारवाह had offered flesh to a field-god (सखराक) At this her husband was put to death by Khelna, the chief of Nador in order to escape the wrath of the great king. What बरोक the Buddhist had failed to do कुमारपालदेव the Jain did बहिषा was not only made the corner-stone of the edifice of the State but was made to cover the existence of even the fishes in the ocean. बरोक the Great had lived the life of a Buddhist almost in vain the sad condition of the Mauryan capital and the Empire soon after his death does not warrant the saying that he had succeeded in planting firmly the tree of बहिषा for ever in the land. But कुमारपाल the illustrious not only successfully lived the life of a devout Jaina but handed down to the country the glorious gospel of बहिषा which centuries afterwards another celebrated son of Gujarat was to hold aloft as the beacon light of India's Freedom. The credit of thus converting a negative axiom of non-killing into a positive one of life and progress must go to the great ऐनकनाथजी whose vast learning was eclipsed by his more profound sense of the realism lying behind the principle of बहिषा.

mental principles of Jain thought, the ontological and psychological system underlying Jainism, no change is visible at all.

Two important tenets have taken such firm root in India that they would appear to form the basis of practically every system of Indian religious philosophy. The first of these is belief in metempsychosis (धृति) and the other is what is known as Karma. According to the former death does not release the soul from its combination with matter, for the soul may have to return again and again perhaps an endless succession of times, inhabiting other bodies, human animal and even vegetable. The present state of its existence is the result of past actions and its future further depends upon its present actions.

स्वप्न —

Round these two tenets, Jain thinkers developed a kind of logic, called स्वप्न, which appears to cut at the root of all dogmatic knowledge. If the question is "Is there a soul?" स्वप्न would admit of seven answers (1) there is (2) there is not (3) there is and is not (4) it is unpredicable (5) there is and it is unpredicable (6) there is not and it is unpredicable (7) there is is not and it is unpredicable. Some critics have wrongly assumed that this attitude implies agnosticism or metaphysical nihilism but the Jains had a definite theory of reality and their logic was a subtle and disguised protest against the dogmatism of the Vedas, though not intended to deny all reality by any means.

Jain concept of God —

The Jain system does not recognise a Supreme Being, but it does recognise a whole galaxy of deified men who have been spiritually great, and, more than this, it recognises that every soul possesses the potentiality of becoming as great as any other. This helps to create in the Jain layman a type of confidence and a sense of responsibility which other systems of thought in India have always diluted by a belief in the possibility of divine intervention in one's favour.

Prayer amongst the Jains is not prayer for help. It is essentially a recollection of divine commands and warnings. Jainism seeks to develop a community of individuals on the basis of non-violence and goodness.

There has been a conflict in human history between the claims of the group and the claims of the individual. Experience has shown that where individual freedom is emphasised at the cost of organisation, there takes place an atomisation of the human group and a consequent weakening of the individual himself. Where social organisation is emphasised at the expense of the freedom of the individual, the individual is reduced to the position of a mere means for the attainment of ends over which he loses all effective control.

Emphasis upon the Individual. —

Jain philosophy seeks to indicate a solution to this conflict between the individual and the group by suggesting that it is definitely the individual who is the more important,

mental principles of Jain thought, the ontological and psychological system underlying Jainism, no change is visible at all.

Two important tenets have taken such firm root in India that they would appear to form the basis of practically every system of Indian religious philosophy. The first of these is belief in metempsychosis (ઉત્તર) and the other is what is known as Karma. According to the former death does not release the soul from its combination with matter for the soul may have to return again and again perhaps an endless succession of times, inhabiting other bodies human animal and even vegetable. The present state of its existence is the result of past actions and its future further depends upon its present actions.

સ્વાતર —

Round these two tenets, Jain thinkers developed a kind of logic, called સ્વાતર, which appears to cut at the root of all dogmatic knowledge. If the question is "Is there a soul ?" સ્વાતર would admit of seven answers (1) there is (2) there is not (3) there is and is not (4) it is unpredictable (5) there is and it is unpredictable (6) there is not and it is unpredictable (7) there is is not and it is unpredictable. Some critics have wrongly assumed that this attitude implies agnosticism or metaphysical nihilism but the Jains had a definite theory of reality and their logic was a subtle and disguised protest against the dogmatism of the Vedas, though not intended to deny all reality by any means.

Jain concept of God —

The Jain system does not recognise a Supreme Being, but it does recognise a whole galaxy of deified men who have been spiritually great, and, more than this, it recognises that every soul possesses the potentiality of becoming as great as any other. This helps to create in the Jain layman a type of confidence and a sense of responsibility which other systems of thought in India have always diluted by a belief in the possibility of divine intervention in one's favour.

Prayer amongst the Jains is not prayer for help. It is essentially a recollection of divine commands and warnings. Jainism seeks to develop a community of individuals on the basis of non-violence and goodness.

There has been a conflict in human history between the claims of the group and the claims of the individual. Experience has shown that where individual freedom is emphasised at the cost of organisation there takes place an atomisation of the human group and a consequent weakening of the individual himself. Where social organisation is emphasised at the expense of the freedom of the individual the individual is reduced to the position of a mere means for the attainment of ends over which he loses all effective control.

Emphasis upon the Individual. —

Jain philosophy seeks to indicate a solution to this conflict between the individual and the group by suggesting that it is definitely the individual who is the more important,

mental principles of Jain thought, the ontological and psychological system underlying Jainism, no change is visible at all.

Two important tenets have taken such firm root in India that they would appear to form the basis of practically every system of Indian religious philosophy. The first of these is belief in metempsychosis (धृति) and the other is what is known as Karma. According to the former death does not release the soul from its combination with matter for the soul may have to return again and again perhaps an endless succession of times, inhabiting other bodies human animal and even vegetable. The present state of its existence is the result of past actions and its future further depends upon its present actions.

सत्य —

Round these two tenets, Jain thinkers developed a kind of logic, called सत्य, which appears to cut at the root of all dogmatic knowledge. If the question is "Is there a soul ?" सत्य would admit of seven answers (1) there is (2) there is not (3) there is and is not (4) it is unpredicable (5) there is and it is unpredicable (6) there is not and it is unpredicable (7) there is is not and it is unpredicable. Some critics have wrongly assumed that this attitude implies agnosticism or metaphysical nihilism but the Jains had a definite theory of reality and their logic was a subtle and disguised protest against the dogmatism of the Vedas, though not intended to deny all reality by any means.

Jain concept of God —

The Jain system does not recognise a Supreme Being, but it does recognise a whole galaxy of deified men who have been spiritually great, and, more than this, it recognises that every soul possesses the potentiality of becoming as great as any other. This helps to create in the Jain layman a type of confidence and a sense of responsibility which other systems of thought in India have always diluted by a belief in the possibility of divine intervention in one's favour.

Prayer amongst the Jains is not prayer for help. It is essentially a recollection of divine commands and warnings. Jainism seeks to develop a community of individuals on the basis of non-violence and goodness.

There has been a conflict in human history between the claims of the group and the claims of the individual. Experience has shown that where individual freedom is emphasised at the cost of organisation, there takes place an atomisation of the human group and a consequent weakening of the individual himself. Where social organisation is emphasised at the expense of the freedom of the individual, the individual is reduced to the position of a mere means for the attainment of ends over which he loses all effective control.

Emphasis upon the Individual. —

Jain philosophy seeks to indicate a solution to this conflict between the individual and the group by suggesting that it is definitely the individual who is the more important,

but at the same time laying it down as a principle that the individual must necessarily be non-violent in all his actions.

If non-violence is correctly understood, as the duty not merely to do no harm to others but also so to act as to contribute to their happiness and promote the establishment of such conditions of life as will render violence between classes impossible the principle of Jain ethics universally applied, would help to bring about peace prosperity and a worldwide establishment of the common good.

It is necessary clearly to understand the distinction between Dharma and the Swadharmas as enjoined in any particular religion. Dharma is the name of those general principles of action and behaviour which are reckoned as immutable Swadharmas are made up of those duties which particular classes and ranks of individuals in particular stages of life are required to perform.

Swadharmas are necessarily bound up with the time place and conditions of life of the community Its definition is given by the leaders of the day and its substance varies with changing circumstances material and spiritual. The Jain Dharma gives a list of five fundamental principles of life called Anuvratas in the case of members of the lay community These prescribe (1) that there shall be complete abhorrence of violence (2) that untruthfulness shall not be resorted to (3) that one's action shall be completely free from stealing (4) that there shall be chastity in human relations and (5) that there shall be no undue attachment to property

The Vratas are enjoined upon Sadhus in a much stricter form than in the case of laymen and laywomen. Qualifications for laymen and laywomen have been prescribed with a view to making the moral code at once practical and capable of adoption in an organised society

The principles of the Vratas are so conceived always that, properly followed, they will result in peace for the individual as well as for the group

Rajavallabha's Bhojacharitra

(Dr B Ch. Chhabra, New Delhi.)

The Bhojacharitra of a Jaina author पाठक राजवल्लभ सुरि, is yet an unpublished work. Its author describes himself to be a disciple of महाशिव सुरि, belonging to the family of बह्मिनीचर्म सुरि and to the Dharmaghosha Gaccha. From the fact that this महाशिव सुरि of the Dharmaghosha Gaccha is known from certain inscriptions ranging in date from A. D. 1429 to A.D 1456, we can place Rajavallabha in the middle of the 15th century A.D. from the fact that one of the available manuscripts of his Bhojacharitra is dated Samvat 1498, corresponding to A. D 1441 it can safely be inferred that he completed the said work before that year.

The Bhojacharitra consists of five chapters or प्रस्ताव the total number of verses being about 1575. There are about 35 verses in Apabhramsha and the rest is in Sanskrit, though here and there Prakrit words are also found in the Sanskrit part. The composition is not of a high poetic standard nor is it very valuable as an historical narrative. In fact, it adds to the confusion about the history or rather story of the famous king Bhoja of Dhara (धारा) as known from Ballala's Bhojaprabandha as well as from Merutunga's प्रकल्प-चिन्तामणि. All the same, it makes an interesting reading and is perhaps not altogether void of factual details. For this reason it deserves a careful perusal.

The work is being edited by the present writer in collaboration with Pt. S. Sankaranarayanan, Assistant Superintendent for Epigraphy and may be published before long. A summary of the first प्रस्ताव is given below to show how Rajavallabha's version differs from his predecessors.

Summary

There reigned a King named Sindhu in the city of Dhara in गजराज. Being blessed with no son the king often remained sad. Once he went out hunting in order to divert his mind. While walking along the bank of a river he found an infant lying on a heap of Munja-grass. He took it home, placed it in the lap of his queen, रत्नावली and asked her to rear the child as their real son. The king then spread the news that a son had been born to him and there was much rejoicing among his people. The child was named Munja because it was found upon a heap of munja-grass.

Later on the queen actually gave birth to a son and again a great jubilation took place. This child was named Sindhula. Both Munja and Sindhula played their childhood together and they were put under the care of the same Preceptor who taught them when they both grew able. The king got them both married and from that time onward they began to live in separate palaces.

One day the king paid an unexpected visit to Munja who was then sporting with his consort. As soon as Munja heard of his father's arrival, he hid his wife under the bed and welcomed his father. The king asked if there was no third person there for he was going to disclose a secret. Munja assured him that there was none except them both and the king proceeded—"Well, my dear let me tell you for the first time that you are our adopted son and Sindhu is our real son. I however would not mind that and will bequeath my kingdom to you. You will have only to take care of your younger brother Sindhula. So saying, the king left and it soon occurred to Munja that a secret heard by three persons could not remain concealed. Consequently he drew out his wife from beneath the bed and at once put her to the sword. The king, who was yet wending his way downstairs, heard the hustle and turned up again. When he learnt what had taken place he deemed Munja to be cruel enough to hold the royal sway and so anointed him king there and then, besmearing his forehead with the very gore of his wife who lay writhing by.

On the following day the king sent for his minister Shrivaditya (श्रीवादित्य) along with the latter's son Rudraditya (रुद्रादित्य) and told him that he intended to pass his kingdom to Munja and ministership to Rudraditya. The minister approved of the king's intention and it soon came about that Munja was consecrated as king and Rudraditya as his minister. Sindhu served under his elder brother as a prince. Their father Sindhu, turned an ascetic and renounced home.

Now Sindhula was brave and modest and, above all, was artless to a fault. He was so sturdy and strong that Munja always feared lest the former should sometime overthrow him, when coming to know that Munja was not his real brother. Munja was, therefore ever anxious to get rid of Sindhula and devised means to this end.

Thus first he caused an elephant to run over Sindhula while the latter was sitting quite unaware and unarmed. But luckily a bitch happened to be there close by. Sindhula caught hold of her hind-legs and hauled her at the elephant who then became frightened and ran away. Thus Sindhula escaped the first fatal attack. He was too innocent to understand the wickedness of his elder brother. The latter however grew conscious that he had given vent to his malice towards his younger brother.

Next, about that time, two wrestlers chanced to visit Dhara. Munja invited them to his palace and concerted a plot against Sindhula. The two athletes were to wrestle with Sindhula and were instructed to pluck out his eyes in the course of wrestling.¹ The wrestlers did accordingly and were amply rewarded. Sindhula, the poor fellow became totally blind.

Some time afterwards, Sindhula's wife became pregnant. Munja showed pleasure at this and appointed some astrologers in the lying-in-chamber (पुर्विकाशाला) with a wicked and in view. One Vararuci an expert astrologer disguised as a lady also remained there of his own accord. When the child was born the appointed astrologers declared that it was born

(1) We are perforce reminded here of Shakespeare's play As you like It wherein Oliver tries to take his younger brother Orlando's life through Charles, the duke's wrestler

this the monk smiled significantly and said — "What have we monks to do with such a sort of wealth ? If you wish to be true to your promise then give me one of your two sons. The amote Sarvadara hard. He certainly had two sons, Dhanapala and Shobhana by name, but little did he dream that he would have to part with one of them—his most precious wealth. And as a result of this unexpected shock he developed fever and was confined to bed till at last death looked him in the face. His sons beside his death-bed asked him whether he desired any charitable act to be done before he breathed his last, and he said in reply — "There is but one pang gnawing at my heart. If you wish me a peaceful death, then please let one of you embrace monkship under Susthitacarya and there by release me from the debt of promise. At this, Dhanapala showed reluctance but, Shobhana, the younger son, promised to obey his father's command. The father expired, and after the funeral ceremonies, Shobhana approached Susthitacarya who consecrated him as a Jain monk and soon afterwards raised him to the rank of a preacher.

Dhanapala, at first despised Jainism very much and mocked even at his younger brother who had turned a Jain monk, but later on he was so drawn to it that he himself embraced Jainism.

Now a report of this conversion of Dhanapala was secretly made to Bhoja who wanted to test it. The occasion came once Bhoja accompanied by Dhanapala happened to visit the temple of God Shiva. While Bhoja paid obeisance to the idol, Dhanapala stood by indifferent. Bhoja demanded an explanation of this indifference which Dhanapala gave with much reasoning, so much so that the belief of Bhoja himself was shaken and he realised the futility of idol-worship. In this wise Dhanapala won Bhoja's favour.

Dhanapala was also a good poet. Once while describing a newly-built tank, the following escaped his lips.—"There are tanks that overflow during rains but praise-worthy are only those that do not dry up even during summer." Bhoja took this as a taunt upon himself and expressed his resentment thus —"Eh ! his sight does not bear my glory. The poet inferred from the remark that he would have his eyes plucked out as a punishment for offending the king like that. So he awaited an opportunity to appease Bhoja's wrath and it soon presented itself. They came across an extremely old dame with her head constantly shaking. The poets around Bhoja were asked to describe the dame. They all did so but Dhanapala excelled them all. Thereupon Dhanapala said — "My lord I please grant me my sight." Bhoja was simply struck with wonder at Dhanapala's foresight for Bhoja had actually resolved to have Dhanapala's eyes plucked out as a penalty for the offence the latter had committed on the previous occasion. This raised Dhanapala in Bhoja's esteem still higher.

Dhanapala composed several works some of which are connected with Jainism e. g. Ratnabhāṇḍāśaka. The chapter comes to an end with Dhanapala's leaving this world for his heavenly abode.

Apabhramsha Literature

(H. C. Bhayani Bharatiya Vidya Bhavan Bombay)

General Character —

In a glaring contrast with Sanskrit and Prakrit literatures, Apabhramsha (अपभ्रंश) literature in so far as it is available, has an overwhelmingly Jain character Buddhist, Brahminical (known indirectly and through reference and sparse citations) and non-sectarian contributions seem to have been dwarfed by the rich and varied Jain output. The Jainas can claim Apabh. as their special domain. Thus, of course is a transitional picture, as the activity of unearthing and bringing to light Apabhramsha texts is hardly fifty years old and so far it has never been undertaken with any vigour.

Aside from its predominantly religious tone, another outstanding trait of the discovered Apabhramsha literature is its almost exclusively poetic character. Dandin did know of some Apabhramsha prose tales, but no prose work even of a modest length is preserved to us, and this creates grave doubts about any vigorous prose tradition in that literature.

Apabhramsha Language —

Literary Apabhramsha, like the literary Prakrits, was considerably artificial. It was a special language, which, though strongly dominated by Sanskrit and maintaining dominant features of the Prakrit stage in its phonology attempted to a limited degree to adapt its morphology and expressions (and, to a slight extent, its lexicon) to the constantly changing spoken idioms of the period. This fact of being continuously open to reinforcement through an undercurrent of living speech forms, slowly worked for undermining the rigidity that Apabh. had attained as a highly standardized literary language fostered in the linguistic surrounding of centuries-old aristocratic and stylized traditions.

The circumstances surrounding the origin of Apabh. language and literature are very much shrouded in obscurity. The best part of the early literature is all lost. We have no means to trace the course of Apabhramsha evolution from its beginnings. The literary types and metrical forms, of great originality and vigour remain quite unexplained as to their genesis. **Beginnings and the main types —**

On the showing of literary and inscriptional records, Apabhramsha enjoyed already in the seventh century A. D. an independent literary status. It was worthy of being mentioned alongside Sanskrit and Prakrit. The earliest Apabhramsha work preserved to us, however does not go much further than the Ninth Century A. D. though stray citations from a near-dozen earlier Apabhramsha poets, including some epic-writers, testify that the literary activity in Apabhramsha during the few preceding centuries too was in full swing. This is also presumed

by the well developed form, style and diction of the earliest available specimens. From the theoretical treatment in two¹ pre-tenth century prosodists विरहक and Swayambhu (स्वयम्भु) we gather that Apabhramsha had evolved at least two distinct new poetic types, viz., the Sandhi Bandha (सन्धि-बन्ध) and the Rasa Bandh (रस-बन्ध)² besides a host of rhymed moraic metres unknown to earlier literatures.

The Sandhi-Kavya (सन्धि-काव्य) —

Of these, the Sandhi Bandha was the most favourite form of composition. It is found employed for a wide range of narrative themes. The Puranic epic, the biography the religious narrative—single or the whole cycle of them—all could be handled with equal aptness and facility in this form. The earliest extant Sandhi-Kavya is not later than ninth century. But this had a respectable long tradition behind. Several earlier poets like Bhadra (or Danti-bhadra) and Catarmukha (चतुर्मुख) are known from literary allusions to have attempted before Swayambhu to work on the themes of Ramayan (रामायण) and Harivamsha (हरिवंश) and among them Catarmukha, highly respected by all the succeeding centuries of Apabhramsha literary tradition possibly a non Jain, was known to be the pioneer in treating those themes in the Sandhi form. Bhoja followed by (Hemacandra) especially selects the name of Catarmukha's Abhimathana (अभिमतन) for citing as an illustration of the Apabhramsha Sandhi Bandha. Svayambhudeva —

But since none of these early works are traceable Svayambhu's epics (between the seventh and tenth century A.D.) serve us as the first source of information on the Sandhi-form. Kaviraja Svayambhudeva, Catarmukha and Pushpadanta make up the three greatest names in the field of Apabhramsha letters and one may be even tempted to assign the first place to Svayambhu. Poetry was in his family tradition. His literary activity was carried on probably in the Vidarbha and Karnataka regions under the patronage of different pious Jain laymen. He himself appears to be a follower of Yapaniya (यापनीय) Jain sect, flourishing at the time in those areas.

Only three of his works are preserved to us two Puranic (पुराणिक) epics viz. the Paumacariya (पुमचरिय) and the Rutthanemacariya (रुत्थनेमिचरिय) and a manual of Prakrit and Apabhramsha metres called Svayambhuchandas³

The Paumacariya —

The Paumacariya, Sk. Padmacarita alternatively called Ramyanapurana (रामायणपुराण) continues the Sanskrit and Prakrit literary traditions of composing epics on the life-story of Padma i.e. Rama. The Jain versions of the famous narrative show wide and important variations

1 Possibly three if we are to include Jnanashraya (ज्ञानशाय)

2. At present it cannot be quite ascertained whether some Rasa compositions reported to be in Sanskrit and Prakrit were original or derivative as a type.

3. Apart from its importance as an early and authoritative source for MIA prosody it is of supreme value by virtue of its numerous illustrative citations that give us a glimpse of the lost literary riches of Prakrit & Apabhramsha.

from the Brahmanical version (represented by the Ramayana of Valmiki) which they presuppose and imitate. Svayambhu's work has the extent of a Purana (पुराण). Its five books, (Kanda-*वा*) called respectively *Pravara* (Sk. *Pravara*) *Ujjha* (Sk. *Ayodhya*) *Sundara*, *Jujha* (Sk. *Yuddha*) and *Uttara* contain a total of ninety cantos (sandhi) each of which is further divided into twelve to twenty smaller well-defined units, resembling verse-paragraphs (kadavaka). This Kadavaka was peculiar to Apabhramsha (and Early New Indo-Aryan poetry and was eminently suitable for shaping narrative themes. The main body of the Kadavaka, consisting normally of eight rhymed distiches in some metric metres develops the topic and the concluding piece in a shorter metre, uniform for the whole canto rounds it off or in addition hints at the succeeding one.¹ Such a structure aided by run-on distiches and flexible metres, affords very good scope for narrative and episodic treatment, in contrast to the *Sarga* unit of the Sanskrit Mahakavya with its series of self-contained, exquisitely rounded off, semi-independent stanzas. Besides, the Apabhramsha Sandhi possessed the great quality of being recited or sung before an audience in pleasant melodies with rhythmic and lyrical effects.

Of the ninety cantos of the *Paumacariya* the last eight were the work of Svayambhu's rather self-conscious son *Tribhuvana*, as the former for some unknown reason had left the epic incomplete. To *Tribhuvana* goes also the credit of completing his father's second work, the *Ritthanemicanaya* and composing independently a poem called *Pancamicariya* (Sk. *Panamicarita*)—to us a mere name.

Svayambhu was quite honest in acknowledging his debt to his predecessors. For the structure of his epic he thanks the great poet *Caturmukha*, and for the subject matter and the poetic treatment of the *Paumacariya* he admits obligations to *Ravisena* (रविसेन) whose *Padmacarita*—alias *Padmapurana* (677-78 A. D.) in Sanskrit he closely follows. The *Paumacariya* can aptly be described as a free and compressed Apabhramsha recast-cum adaptation of the *Padmacarita*,² and yet there is ample evidence of Svayambhu's originality and poetic powers of a high order.

As a rule he holds to the thread of the narrative as found with *Ravisena*, which otherwise too being fixed by tradition even in its minor details, permitted little invention or artistic designing and variation, insofar as its subject-matter was concerned and no poet of the period would even conceive of any departure from the sacred tradition. Regarding only the stylistic embellishments, descriptions and depiction of sentiment the poet enjoyed a measure of freedom and he could expatiate on particular incidents he took fancy for.

These limitations, notwithstanding, Svayambhu displays a keen artistic sense and prunes, rehandles or altogether parts company with his model to allow enough scope to his

1. This form of the Apabhramsha Kadavaka has been inherited by the Sufi *Premakhyanakas* and the famous *Rama-Caritamansa* of *Tulasidasa* in Early Awadhi poetry.
2. *Ravisena's Padmacarita*, in its turn, is hardly more than a very close but considerably expanded Sanskrit rendering of *Vimala Suri's Paumacariya*.

poetic fancy. The vivid, racy and sensuous description of water sports in a fascinating setting of vernal scenery (canto 1) has been always recognised as a classic. Various battle scenes, some incidents of tense moments in the Anjana (अंजना) episode (cantos 17-19) penetrative sadness enveloping the telling scene of Ravana's cremation (canto 77) are a few of highly inspired passages, wherein Svayambhu's poetic genius is seen to find an unhampered expression.

The Rithanemicariya —

Svayambu's second voluminous epic, viz. Rithanemicariya (Sk. Arishtanemicanta) also called Hariyamsha-Purana deals with the favourite subject of the life-story of the twenty-second Tirthankara Arishtanemi along with the narrative of Krishna and the Pandavas in its Jain version. Barring a few extracts, the work is still unpublished. Its one hundred and twelve cantos (said to contain 1,937 Kadavakas and about 18 000 units of thirty-two syllables) are distributed over four books : Jayava (Sk. Yadava) Kuru, Jujjha (Sk. Yuddha) and Uttara. Here too Svayambhu had several precedents. Vimalasuri and Vidasagadha in Prakrit, Jinasa (c. 783-784 A. D.) in Sanskrit and Bhadra (or Dantibhadra, Bhadrashiva ?) Govinda and Caruvarkha in Apabhramsha appear to have written epics on the subject of Hariyamsha before the ninth century. The portion of the Rithanemicariya after the ninety-ninth Sandhi was written by Svayambu's son Tribhuvana and further a few interpolations were made in the sixteenth century by an Apabhramsha poet Yashahkirti Bhattaraka of Gopacala (गोपाकल—modern Gwalior).

Of the several epics in the Sandhi-form written after Svayambhu on the same two subjects, particulars about a few are given below :—

Author	Work	Date	Remarks.
Dhavalā	Hariyamsha-purana	Not later than 10th Cent.	Contains 122 cantos.
Yashahkirti Bhattaraka.	Pandupurana	1523	Contains 34 Cantos.
Pandita Raidru	(1) Balabhadrapurana.	15th cent.	A Rama-epic
alias Simhasena	(2) Nemnathacarita.		In 11 cantos.
Shrutakirti	Hariyamshapurana	1551	Contains 40 cantos.

These works testify to the living tradition and popularity of these themes even some seven centuries after Svayambhu.

Pushpadanta :—

From the works of Pushpadanta (Apabhramsha Papphayanta) alias Mammaya (c. 957-972 A. D.) we come to know of two other subject-types treated in the Sandhi form. Pushpadanta was born of Brahmana parents that were later converted to Digambara Jainism. He composed his three Apabhramsha poems under the patronage of Bharata and his son Nanna who were successive ministers to the Rashtrakuta kings Krishna III (939-968 A. D.) and Khottigadga (968-9 A. D.) ruling at Manyakheta (modern Malkhed in the Andhrapradesh). Svayambhu and his predecessors exploited the popular narratives of Rama and Krishna-cum-Pandavas, while Pushpadanta's poetic genius turned towards other and vaster regions of Jain mythology. According to it, there flourished in past sixtythree dignitaries (महापुरुष एकात्रयस्य)

who include twentyfour prophets (tirthankaras) twelve universal monarchs (cakrin) nine Vasu devas (heroes enjoying half the Status of a Cakrin), nine Baladevas (brothers to corresponding Vasudevas) and nine Prativasudevas (opponents of vasudevas) Lakshmana, Padma (or Rama and Ravana constitute the eighth and Krishna, Balabhadra and Jarasandha, the ninth trio of the groups of Vasudevas, Baladevas and Prativasudevas. The works giving an account of these sixty three great men are known as Mahapurana (the great puran) or Trishastimahapurana (or shalakupurusha)carita (Lives of Sixty three Great men, The earlier portion dealing with the life of R shabha, the first prophet and Bharata, the first universal monarch, is called Adipurana, while the later portion containing the narratives of the rest of the great men is called Uttarapurana.

The Mahapurana.—

Before Pushpadanta the subject was already treated in Sanskrit and Prakrit. He was possibly first to write an epic on this in Apabhramsha. Of the 102 cantos of his magnumopus named Mahapurana or Trishastimahapurashagunalamkara (Sk. Trishastimahapurushagunalamkara) the first thirty seven make up to Adipurana, and the remaining the Uttarapurana. For the narrative Pushpadanta follows the Trishastilakshanamahapurana samgraha (completed in 898 A. D) of Jinaseña and Gunabhadra in Sanskrit, besides the lost work of Kavi Parameshthin. Here too the whole frame of the narrative with all its incidents and details was rigidly fixed by tradition and the poet had to depend on the resources of his descriptive and stylistic abilities and Shastrie learning for investing his theme with a literary status. This was one of the reasons why the Jaina poets inspite of the puranic character of their themes, were compelled to follow in their treatment the great tradition of the ornate Sanskrit epics and to lavish all the wealth of elaborate rhetoric and erudite learning on the thin frame of the narrative. Svayambhin expressly tells us in his Ritthanemucariya that he had laid under contribution Indra for grammar Bharata for flavour (rasa) Vyasa for bulk Pingala for prosody Bhamaha and Dandin for rhetorics, Bana for rich and sonorous diction, Shriharsha for maturity of style and Caturmukha for the special metrical structure. Compared with Svayambhin, Pushpadanta draws, more upon the subtleties of rhetoric, abundance of metrical varieties and the treasures of traditional learning. Greater prosodic variation and the longer Kadavaka and Sandhi indicate a further elaboration of Sandhi bandha as found with Pushpadanta.

Some portions of the cantos 4,12,17 46,52 and a few others from the Mahapurana can be cited as the choicest flowers of Pushpadanta's poetic genius. Cantos 60 to 77 recount in brief the Ramayana, Cantos 81 to 92 narrate the Jain Harivamsha, while the end portion deals with the lives of Parashva and Mahavira, respectively the twenty-third and twenty-fourth Tirthankaras of the jainas.

The Carita Kavya —

The other two poems of Pushpadanta, viz. the Nayakumaracarita (Sk. Nagakumaracarita) and the Jasaharacarita (Sk. Yasodharacarita) reveal that aside from the vast puranic themes the Sandhi form was employed also for the biographical narratives of famous persons of Jain mythology legendry or traditional history. In its range and treatment the Carita-kavya or Katha Kavya

reminds one of the Sanskrit Sarga-bandh Kavya, though the Apabhramsha counterpart tends to have a shorter extent. In this case too Pushpadanta had before him several earlier models. From a stray reference or two we know the names of at least two such poems—the *Suddhacariya* of Svayambhu and the *Pancamicariya* of his son Tribhuvana.

The *Nayakumaracariya* narrates in nine cantos adventures of the hero *Nagakumara* (one of the twentyfour *Kamadevas*—cupids—of the Jain mythology) and his two powerful lieutenants, *Vyala* and *Mahavyala* with the object of illustrating the fruits of observing the fast on *Shravan* *cami* (the fifth of *Phalgun*).

Similarly the object of Pushpadanta's third work, viz. *Jasaharacariya* (*Sk. Yashodharacanta*) is to illustrate the evil fruits of the sin of taking life through narrating in four cantos, the story of king *Yashodhara* of *Ujjayini*. Numerous works on these very subjects in *Prakrit*, *Sanskrit*, *Apabhramsha* and modern Indian languages before and after Pushpadanta testify to the great popularity of the *Parvakathas* with the Jains.

Pushpadanta's mastery of the poetic craft, his matchless command of *Apabhramsha* language and his impressive erudition would entitle him to an honourable place among the great poets of classical India. At one place he has most aptly indicated his ideal of great poetry. It is to be resplendent with the figures of sound and sense, to have a delicate diction, harbour many sentiments and 'flavours' flow evenly with excellent sense, display numerous arts and sciences, illustrate the wealth of grammar and metres and be inspired by the sacred canon. The best of *Apabhramsha* literature appears to have attempted to realize this poetic ideal but probably none succeeded as much as Pushpadanta.

The *Carita Kavya* after Pushpadanta.

After Pushpadanta, we got numerous *Caritakavyas* in the *Sandhu* form, but most of them are known so far only from manuscripts. Of the few published, the *Bhavisattakaha* of *Dhanapala* (probably before the 12th c. A. D.) is the most important. This poem too is a *Parvakatha* in twenty-two cantos. It recounts in a relatively simple style the romantic story of *Bhavisyadatta* to illustrate the fruits of observing a fast on *Shravanpancami* or *Jnanapancami* (ज्ञानपर्वणी) which falls on the fifth of *Kartika*. The story tells us of a merchant's son *Bhavisyadatta*, who, along with his mother was discarded for no reason by his father who then married another wife. When grown up once he went on a voyage in the company of his younger step-brother who befriended and deserted him twice over on a lonely island. But ultimately thanks to his mother's observing the fast of *Shravanpancami* all his woes and difficulties came to an end, he rose to the crest of fortune and for helping the king defeat an aggressor was rewarded with a share in the kingdom. Having died he underwent a few more births and eventually in his fourth birth he attained Omniscience by virtue of having observed the *Shravanpancami* fast.

Dhanapala's Bhavisattakaha had at least two literature forbears *Tribhuvana's Pancami cariya* in *Apabhramsha* and *Mahoshvara's Nanapancamikaha* (नानपर्वणीका) in *Prakrit*. After *Dhanapala* we have *Shridhara's Apabhramsha* poem *Bhavisyatta-cariya* (*Sk. Bhavisyadattacanta*) in six cantos, completed in 1174 A. D. and still unpublished.

The *Karakandacariya* of *Kanakamara* treats in ten cantos the life story of a *Pratyeka buddha* (self-enlightened saint). The story of *Karakanda* figures also in the Buddhist literature.

Paumasi-cariya (Sk. *Padmashri-carita*) of *Dhahila* (before the 12th C.A.D.) illustrates in four cantos the evil fruits of deceitful acts by narrating the story of *Padmashri* in successive births.

The great bulk, however of the *Carita Kavyas* of the *Sandhi-bandha* variety has not yet appeared in print. We cannot do here more than append a list which is far from exhaustive. The works narrate the biography either of some *Tirthankara* or of some notable figure of Jain mythology or history to illustrate some point of Jain belief, religious practice or pious conduct.

The Kathakośha Type —

The *Sandhi-form* serves yet another class of subjects, viz., the one characterized by a chain of narratives woven round some particular body of religious or ethical beliefs, dogmas or practices. The *Sayalavihi-vihana-kavva* (Sk. *Sakala-vidhi-vidhana-kavya*) of *Nayanandin* (1044 A.D.) in two parts respectively of cantos 56 and 58 and the *Kahakośha* (Sk. *Kathakosa*) of *Shricandra* (11th Cent. A.D.) in 53 cantos narrate stories associated with the verses of the *Bhagavati Aradhana* (भगवती अराधना) the well-known pro-canonical *Digambara* work in Jain *Shauraseni*, dealing with monachism. *Nayanandin* and *Shricandra* appear to have based their works on similar previous *Kathakośhas* in *Prakrit* and *Sanskrit* connected with the *Aradhana*.

Here are also to be included the *Damsanakaharayana-kosa* (Sk. *Darshana-katha-ratna kosa*) of *Shricandra* (1064 A.D.) in 21 cantos, the *Dhammaparikha* (Sk. *Dharmapariksa*) of *Harishena* (988 A.D.) in 11 cantos, the *Chakhamovassa* (Sk. *chatkarmopadesha*) of *Amarakirti* (1191 A.D.) in 14 cantos, and possibly the *Paramitthipayasara* (Sk. *Parameshtiprakashasara-parmitthiprayasara*) of *Shrutakirti* (1497 A.D.) in 7 cantos all of which so far remain to be published.

Of these the *Dhammaparikha* is specially interesting on account of its remarkable subject-matter. It tells us how *Manovega* converts his friend *Pavanavega* to Jainism by effectively demonstrating the absurdity of the stories of the *Brahminical Puranas*. Quite an effective technique is employed for the purpose. *Manovega* narrates in the presence of *Pavanavega* all sorts of incredible and fantastic stories about himself before an assembly of the *Brahmanas*, and when they refuse to believe him, he justifies himself by quoting equally absurd incidents from the great epics and *Puranas*. *Harishena's* work was based on a *Prakrit* original and was succeeded by several similar compositions in *Sanskrit* and other languages. *Hanbhadra's Dhurtakhyana* (धूर्तकथन—eighth Cent. A.D.) in *Prakrit*, having a similar purpose and motif was the earliest finished work of this type though an unrefined version was known even earlier to *Hanbhadra*.

The foregoing brief survey would suffice to give an idea of the importance and richness of the *Sandhibandha* in *Apabhramsha* literature.

The Rasa-bandha —

The second important genre in *Apabhramsha* literature was the *Rasabandha*, which enjoyed the same vogue as the *Sandhibandha*. It was probably sort of a lyrical composition of moderate length (reminding us of the *Sanskrit Khandakavya*). In one of its forms it employed

one traditionally fixed metre for the general body of the poem and a variety of choice metres for the purpose of variation.

In the face of its popularity as can be gathered from definitions and extolling reference of the earliest Prakrit prosodists (Svayambhu proclaims it as a veritable elisir to the gather ings of the dilettanti) it is very strange that not a single name of any of these early Rasakas, let alone their actual specimens or excerpts is handed down to us. And for the later times too we have very little to relieve our ignorance about this important class of Apabhramsha poems. It seems that there were even some Prakrit and Sanskrit Rasas. But none has come to light so far. Having undergone continuous and basic transformation the Rasaka persisted in some of the New Indo-Aryan literatures down to the end of the nineteenth century (and as Rasas, it is even currently a popular poetic form of composition). There are hundreds of Rasas in early Gujarati and Rajasthani, most of the preserved ones being works of the Jaina authors. But for Apabhramsha all we have got is a tenth century reference to one Ambadevaya-rasa, (अम्बदेवय रास) a twelfth century reference to one Manikya prastarika pratibaddha rasa, a unique thirteenth century poem, Samdeshra-rasaka, from the pen of a Muslim author and one small didactic Jain Rasa of the twelfth century devoid of any literary significance.

The Samdeshra-rasaka of Abdula Rahamana, is a charming Duta-kavya (दूत-काव्य) of 273 stanzas distributed over three prakramas or sections. But this division rests entirely on the development of the theme. After the prefatory section we are introduced in the section to a Virahini (विरहिणी) chance meeting with a traveller through whom she sends a message to her husband who has failed to return from abroad at the promised date. In spite of the overworked theme of love-in-separation the poet has succeeded in importing to it some genuine freshness and a very facile handling of diction and metre gets the lion's share of this credit. In using one metre for the general frame and more than twenty popular metres for variation, the Samdesharasaka supplies us a typical and the only preserved-example of a genuine Rasabandha. That it is from the pen of a Muslim poet further adds to its uniqueness.

The Upadesarasayana rasa of Jinadattasuri (1076—1155 A. D.) is a sermon in eighty verses praising the genuine spiritual guide and religious practices and denouncing the spurious ones. It is not a real representative of a Rasaka poem, but a late specimen of a popular literary type pressed in the service of religion. In fact, as it is straight way composed in one single metre without any structural arrangement of parts that usually characterize the Rasaka form, it could as well go under the next section.

The Unstructured Types —

Besides the above two types with a definite structure which required the literary subject matter to be moulded and organized in a particular form, Apabhramsha also used the 'unstructured verse form, for long and short themes.

The Carita Kavya —

For the epic narrative the Sandhubandha was not obligatory as can be seen from a preserved instance or two of extensive narrative poems using only one metre continuously from

start to finish. This practice is known from Prakrit literature Gaudavaho being a typical example. Haribhadra's *Neminatha-carita* (Sk. *Neminatha-carita*) finished in 1150 A. D. has an extent of 8032 units of thirty-two syllables (*granthagra* वृत्त) and is throughout composed in a mixed type of metre called *Radda* (वृत्त) which consists of two units a five-lined unit in the intricate *Maitra* (वृत्त) metre with a four-lined unit in the *Doha* metre tacked on to it. This type does not appear to have any formal divisions. One *Govinda* preceded Haribhadra by at least three centuries. From citations in the *Svayambhucchandasa* of *Svayambhu* and from other sources *Govinda* appears to have an epic on the life of *Neminatha*, in different varieties of the *Radda* metre.

Haribhadra's epic, as its title indicates, narrates the life of *Neminatha*, along with the famous story-cycle of the Jain *Harivamsha*. Like his predecessors, *Svayambhu* and *Pushpadanta* and numerous others Haribhadra has an ornate style revealing a deep influence of the standardized conventions of the Sanskrit ornate *Kavya* in its later form.

Religious—didactic and Mystical works —

Though *Apabhramsha* was very rich in narrative (and probably lyrical) poetry it does not mean that it was quite so lacking in other poetic varieties. Besides some minor works of a religious—didactic character there are a few works of mystical spirit and contents which testify to the cultivation of spiritual poetry in *Apabhramsha*.

Of these the *Paramappa—payasa* (Sk. *Paramatmaprakasha* पदार्थ प्रकाश) and *Yogasara* of *Yogindudeva* (Ap. *Joindu*) are the most important. The *Paramappapayasa* is divided into two sections. The first section gives in 123 *Dohas* a free rambling exposition of three types of selves—the external self the internal self and the supreme self. The second section of 214 stanzas, mostly in the *Doha* metre deals with the topics of liberation and the means thereto. *Yogindudeva* preaches to the mystic aspirant (*Yogi*) the supreme importance of self realization which can be achieved by renouncing sensual pleasures, by adhering to the inner spirit rather than the mere external shell of religion, by purifying the mind, by meditating on the true nature of the self.

His *Yogasara* in 108 stanzas mostly *Dohas*, purports to awaken and enlighten souls disgusted with wandering in the rounds—of births and aspiring for liberation. In form, style and contents it has a family-likeness with the previous collection.

The same remark applies to the *Doha—pahuda* (Sk. *Doha—prabhrita*) of *Ramasimha* (possibly before the 12th cent.) which in 212 stanzas stresses the same mystic—moral outlook that distinguishes the spirit from the body and regards realization of the identity of the individual spirit and the superspirit as the *śākhya bhāva* of the spiritual aspirant.

These three works reveal a stock of ideas, terms and symbolisms that is commonly shared by them with Brahminical and Buddhistic works of mysticism. Together they make as a noteworthy Jain contribution to Indian mystical literature.

Buddhists too like the Jains had some of their mystical works in *Apabhramsha*. Their authors were Siddhas of the Tantric sects of *Vajrayana* and *Sahajayana* deriving from *Maha-*

yana Buddhism.¹ Of these the Doha—Koshas of Kanha and Saraha (possibly c. 10th cent) are more important. Opposition to ritualism and form, importance of the Guna, inner purity attainment of Shunyata (सून्यता) as the highest goal—these are the favourite subjects of the Doha-koshas, treated in a direct and penetrating diction of colloquial force. As rare works of Buddhist Apabhramsha literature and more as the root-sources of the spirit, language and mode of expression so familiar to us from the literature of medieval saints, these mystical works are invaluable.

Of the minor religious—didactic works we may mention a few. The Savayadhamma-doha (S. K. Shrivakadharma-doha—सावकधर्मदोहा) alias Navakarashravakasara (नवकार-सावकसार) of Lakshmidhara (before 10th century A. D.) which occupies itself with explaining in a popular way the religious duties of a Jain householder. The Samjamañjari of Maheshvara (possibly 13th century A. D.) small poem in 35 Doha verses on self-restraint the Carcari (चर्चरी) and Kalamarupakulaka (कालमरुपकुलक) of Jinadatta-suri (1076—1152 A. D.) and various devotional hymns like the Satyapuramandana Mahaviratsaha (सत्यपुरमंदन-महावीरोत्साह) of Dhanapala (11th Cent. A. D.) the Jayatithana (जयतिथन) of Abhayadeva (11th cent. A. D.) etc.

Miscellaneous works and Later tendencies —

Besides independent works, small and large sections in Apabhramsha occur in numerous Jain Prakrit and Sanskrit works and commentarial literature. Their number is far from negligible. To cite only a few such works —

स्वयम्भूच्छत्र	of	स्वयम्भू	(before 10th cent. A. D.)
सरस्वतीकण्ठमरण	of	मोक्ष	(11th Cent. A. D.)
मृदमचरित	of	वर्षमान	(1109 A. D.)
आदिनाथ चरित	of	देवचन्द्र	(1109 A. D.)
सिद्धहेम	of	हेमचन्द्र	(12th cent.)
कुमारपाठचरित	of	हेमचन्द्र	"
कञ्चोद्घासन	of	हेमचन्द्र	"
उपदेष्टमान—वीरवर्दीवृत्ति	of	रत्नप्रभ	(1182 A. D.)
कुमारपालप्रतिबोध	of	सोमप्रभ	(1185 A. D.)
सज्जमंजरी वृत्ति	of	हेमहृद्य शिष्य	(before 15th cent. A. D.)

The Sandhi —

In the thirteenth century a new form-type for short poems is developed. These Sandhi poems (to be clearly distinguished from the Sandhibandha treated earlier) have some religious-didactic or narrative topic mostly from the Agama or earlier Dharmakatha literature as their subject, which they develop in a number of Kadavakas. The Antaramga Sandhi (अन्तरंग-संधि) of Ratnaprabha (13th century A. D.) Bhavana-sandhi of Jayadeva Gani, Cadaramga-sandhi (चरन-संधि) Mayanaraha-sandhi (मयनारेह-संधि—1241 A. D.) and several other Sandhis of Jinaprabha (13th cent. A. D.) may be named as the typical instances.

1 The Buddhist sect Sammatrya is said to have its sacred literature in Apabhramsha. But no such work has yet come to light.

The language of many of the Apabhramsha works after the 13th century reveal an ever-increasing influence of the contemporary speech-forms, some of which were already being employed for literary purposes, though, to start with these new literatures were but further extensions of the Apabhramsha literary types and trends. This influence of the spoken idiom is felt even in some of the illustrative verses cited in the Apabhramsha section of Hemacandra's grammar and conversely the Apabhramsha tradition in form, style and diction continues in literature with diminishing vigour up to the 15th century or in some cases, even later.

Concluding Remarks —

From the preceding broad survey it would be seen clearly that Apabhramsha can boast of a considerably rich and varied literature. Most of the known Apabhramsha authors were Jains and the lion's share goes to the Digambara Jains. The high artistic traditions of the classical Sanskrit poetry were ably and creditably maintained by the Apabhramsha poets, their inescapable didacticism notwithstanding. Of course in accord with the atmosphere and spirit of their times poetic expression had become further elaborate, pedantic and fond of display. But it cannot be denied that Svayambhu, Pushpadanta (and possibly Caturmukha) had a stature equalling that of any famous authors of the Sanskrit Mahakavya. Their works have a classical eminence. The mystic verses of Yogindu, Kanha and Saraha too with their direct and penetrating spiritual note, as also the lyrical appeal of the Samdeshasaka assure them of a venerable place in Ancient Indian literature.

The Four Niksepas

(A Dissertation on Language and reality)

[Dr Nathmal Tatia M. A., D Litt.

Professor of Research in Buddhist Philosophy Nava Nalanda Mahavihara, Nalanda]

1 Introductory —

The schools of Indian philosophy grew up as commentaries on texts which recorded the religious experiences and philosophical insights of the ancient seers. And the commentators had to devise techniques of exposition and also interpret texts in the light of the criticisms offered by their rivals in the field. The doctrine of four fold निक्षेप is one such technique of exposition of words as well as interpretation of the nature of reality. Etymologically the term stands for putting together or classifying, but this meaning can hardly be recognized in the developed forms of the concept of निक्षेप. We can however discern four distinct phases of the development of the doctrine in the exegetical and logical literature of the Jains viz. (i) निक्षेप as a doctrine of verbal usage, (ii) निक्षेप as a doctrine of aspects of reality (iii) नाम निक्षेप as entailing a doctrine of import of words and (iv) निक्षेप as a critique of absolutisms. Accordingly our treatment of the topic also would fall under four sections, each dealing with one of the above four phases. The subject is obviously very wide in scope, and cannot be treated fully in a small dissertation like this. We should therefore try to study the problem only in broad outline, ignoring subtle details and polemics. In fact, the dissertation should form the subject matter of an independent monograph. The doctrine developed as a critique of a number of important theories regarding language and reality and an exhaustive evaluation of the different phases of the doctrine involves a critical estimate of those theories. This is obviously a stupendous task which can be undertaken only by a patient scholar who is equally at home in all those philosophical schools which developed in our country.

2 निक्षेप— A Doctrine of verbal Usage:—

The Jaina exegetists evolved the doctrine of निक्षेप for the determination of the meaning of a word in its different usages. (I) A word may be used simply as a demonstrative symbol in order to identify a thing or a person. Thus the word *एवम* can be used as the name of a particular person without the least reference to any king of the heaven, whom the word was originally conceived to refer to. Such usage is claimed under what is called नाम-निक्षेप or the usage of a word as a proper noun or name (नाम) (II) The same word can again be used to stand for an image of a king of the heaven, erected in order to evoke feelings of devotion and for worship. Such usage is put under what is known as स्वरूपा-निक्षेप or the usage of a word for a representative form

(स्वापना) imaginary or real, of the person or thing which is the ultimate referend of the word. (III) The word **एव** may again be used to stand for a person who once enjoyed the status of a king of the heaven or is going to enjoy the same in future, and such usage falls under the **इव-निक्षेप** or the usage of a word for the material cause or the substance (**इव**) of the person or the thing for which the word really stands. (VI) Lastly the same word **एव** may be used to refer to the actual glory and magnificence (which is the etymological meaning of the word) of a king of the heaven. And this is an instance of the **मात्र-निक्षेप** or the usage of a word to connote the living modes (**मात्र**) of a thing or a person, which (modes) follow from the etymologies or the peculiar associations of the word itself.

3 निक्षेप—A Doctrine of Aspects of Reality—

The Jain Philosophers discovered in this doctrine of the exegetists a complete view of reality. The name (**नाम**) the form (**स्वापना**) the substance (**इव**) and the 'living modes' (**मात्र**) constitute the whole of a real. The name must be an internal characteristic (**वर्म**) of a thing inasmuch as it has an intrinsic expressiveness with regard to it. Similarly form is a common characteristic of all entities including our cognitions which derive it from their objects. A real must also have some substance as its core. And as regards the living modes, they prove the very existence of the thing and as such require no proof for themselves.

This exposition of the doctrine is obviously a complete reformation and was done when the age of exegesis was gradually giving way to an epoch of independent thinking.

4 नाम-निक्षेप—entails a Doctrine of Import of words:—

Thirdly the Jaina logician **विद्यानर** developed a full fledged theory of import of words in connection with his exposition of the concept of **नाम-निक्षेप**.

(a) **नाम** means a name, that is, a proper noun, and the wish of the speaker (**वक्तुं विचारः**) is the sole determinant of its usage for a particular thing or a person. There are also other factors—viz. universals, qualities, actions and substantives—which determine the usage of words. Thus the word **cow** refers to a particular cow through the universal cowhood which determines the meaning of the word. Similarly the word **white** refers to a white thing through 'whiteness' which is a quality the word **moves** to a thing moving through motion which is an aspect of action and the word **wealthy** to a rich man because he possesses wealth which is a substantive. The first three words, instanced above, respectively fall under the parts of speech known as common noun, adjective and verb. The word **wealthy** is an instance of an adjective which is characterised by its reference to another substantive. What distinguishes a proper noun or name from other words is its determinant which is merely a sort of fiat of the speaker. A proper noun moreover is self-contained in the sense that it indicates its referend directly without reference to anything else.

(b) **विद्यानर** notes a view which regarded all words as symbols arbitrarily devised by man to stand for ultimate reals. The universals, qualities, etc., are only subjective

constructions without any objective reality. But the position is untenable inasmuch as the universals, qualities, etc., are distinct determinants of the application of words as shown above. Universals must be accepted as real, for otherwise the fact that the word 'cow' refers to a particular cow through the universal 'cowhood' will remain unexplained.¹ The claims of qualities, actions and substantives as determinants of the application of words to their referents can be similarly established. As regards those words which stand for the determinants—viz., universals, qualities, actions and substantives—themselves, they are pure names (devised by the speaker) inasmuch as an ultimate universal cannot have another universal as its determinant, nor can a quality be determined through another quality and so on.

(c) There were again thinkers (the *मीमांसका*) who upheld that the words stand for universals alone, and cannot refer to anything else. Thus the word 'cow' stands for cowhood which is directly conjured up as soon as one hears the word. Similarly the word 'white' conjures up 'whiteness' and the word 'moves' conjures up 'motion'. Even the proper name "Pitru" (which is a linguistic nonsense) stands for the vertical universal (viz. personality) which runs through the life history of the person, so named, as a child, a boy, a youth, and so on.² *विश्वनाथ* criticizes the position as only a half truth, because it ignores the particulars without which universals would be void concepts.

-
- 1 Cf. "The question of the 'reality of universals' receives a certain kind of answer. They are real at least in the speech community whatever other reality they may or may not have. They are the *sine qua non* of there being any linguistic meaning and therefore of any communication whatsoever. A word intends an object directly but it always intends a universal indirectly and these two intentions can never be separated. This situation may be put in the following way. We cannot look at a tall man let us say and give the result of our looking in words, without intending the seen man as a *man*. We cannot look at this man and give the result of our looking in words without intending him as *tall*. The universal is then not that which we see, but that through which we see." Urban: Language and Reality p. 142.
 - 2 Cf. "Nouns, verbs, adjectives, are all in a sense names and an element of universality inheres in them all. Lotze insists that this first universal is intuitive, is of a very different character from the ordinary class concepts of logic, and is indeed presupposed by them. Perception itself contains this universal." Ibid, p. 118.
 - 3 Cf. "There is a sense in which everything denoted by language is universalized. Whatever particular sign is named, the very act of naming, of speaking, transforms and universalizes it. To give the name "cold" to any particular experience not only takes it out of the realm of the merely individual and particular but also takes it out of the realm of the subjective—objectifies it. —Ibid, p. 117.
 - 4 The following, in continuation of footnote 1 may be compared. "This is true even of the singular term. Thus in the expression Nansen skates, Nansen is a grammatical proper noun and may therefore be supposed to stand for a particular and not a universal.

(d) विद्यानर also records a number of views which recognised pure immutable substance (द्रव्य) in some form or other as the import of words. Thus there were thinkers who accepted immutable discrete substance-units (नाना नित्यद्रव्यम्) as the meaning of words. There were again others who regarded only one unitary substance (एकम् एव प्रबलम्) as the ultimate referend of words. A third group of thinkers upheld the view that words can at best signify their own selves (स्वरूप-मात्रस्य प्रकाशका) even as a thunder signifies nothing but its own sound. There were yet others who regarded the non-dual Self (पुरुषाद्वैतम्) the ultimate reference of words. All these views have been discussed and criticized in detail by विद्यानर and we reserve the topic for a separate paper.

(e) A class of thinkers proposed the view that words indicate only individuals. And the individuals, thus known, reveal the universals under which they fall. This revelation which is immediate and necessary helps us to identify the desired individual on future occasions. विद्यानर rejects the view on the ground that when the individual, indicated by a word, necessarily and immediately reveals the relevant universal, it is better to ascribe the power of revelation of the universal to the word itself.

(f) विद्यानर records another view which asserts particular configuration or shapes (वाकार) alone as the meaning of words. He, however finds it untenable on the same ground as was advanced against the upholders of universals as the meaning of words.

(g) Finally we come to the Fluxist Buddhists who advocated the doctrine of व्यर्थपोह which spelled a complete paralysis of speech. They regarded discrete momentary entities only as real. Such entities are quite incapable of being expressed in words. And consequently words were conceived to have only the negative function of exclusion of a thing from what it is not (व्यर्थपोह). Thus words do not stand for anything real, but only for an imaginary universe of things (जिह्वकल्प) which pretends to exclude the real forms what it is not. विद्यानर rejects the view on the ground that it ignores the patent fact that negation and affirmation go together and both are fundamental.

(h) The Jaina logician's view of the problem is conformable to his non-absolutistic position in philosophy. A real is both particular and universal in one and consequently a word, in order to be an adequate expression for reality must stand for both. The predominance of the universal over the particular in one case, and the predominance of the latter over the former in another are purely expediential.

5 निष्कर्ष—A Critique of Absolutisms—

5. The Jaina philosopher accepts as shown in section 3 name form, substance and

But, as Stout points out, it is really a universal. Nansen perceived must be Nansen eating or Nansen sleeping or Nansen skating. The individual Nansen is a universal, as a connecting link of his own manifold and varying states, relations, qualities and activities. We cannot see the individual Nansen except through the universal.—Ibid p. 142.

modes as the four essential aspects of a real and records his disagreement with those who regard only one of them as the nature of reality. As a result, the doctrine of *सिद्धे* is developed into a critique of the following four types of absolutism—v.z., (i) Verbal Monism (पञ्चाङ्ग) which regards नाम (name, word) alone as Reality (ii) Illusionism (विभ्रंशवाद) which accepts स्थापना (कल्पना-*illusion*) alone as the truth (iii) Substantialism (इष्टाद्वैत) which postulates इष्ट (unitary substance) alone as Reality and (iv) the absolutistic philosophy which accepts वाच्य (transitory states and modes) alone as real. The logical literature of the Jains contains a full discussion of these absolutisms and an intensive study of it is a desideratum.

Nayas—ways of Approach and Observation

[Dr. Nathmal Tatla, M.A. D Litt., Professor of Research in Buddhist Philosophy
Nava Nalanda Mahavihara, Nalanda]

The Jaina philosopher has made some astonishingly original contributions in the field of logic and epistemology which have not been properly assessed and appreciated by the rival schools of Indian thought. Among those I here propose to deal with is a problem which has living interest not only for the professional philosophers but also for practical men of the world. The problem will have interest for the journalists, politicians and administrators who have to arrive at a decision and chalk out a line of action in the midst of conflicting views and demands actuated by diverse interests and inclinations. This problem is called Nayas—ways of approach and observation. Even when the problem is a self-identical singular question of fact or act, persons of different interests and inclinations are bound to study it in different lights and each will claim the infallibility and imperative necessity of his point of view being accepted and implemented. It is not necessary that all of them will be erroneous or misdirected. It is quite possible that there is truth in each of these conflicting presentations. It is a question of paramount importance that these different views and conflicting assertions and truth-claims should be assessed at their real worth and assigned their proper value in an impartial estimation of the situation confronting a thinker.

The Jaina philosopher asserts that each fact, however trivial it may appear can be thoroughly understood in the context of the entire reality and only in the light of its interconnection with the rest of reality. A real is possessed of an infinite number of aspects and attributes which can be thoroughly comprehended only by a person who is directly acquainted with the whole order of reality in one word, who is omniscient. But this does not mean that the Jaina here offers a counsel of perfection which amounts to a counsel of despair for a person like us whose resources are limited. Though the full knowledge of all the possible characteristics even of a particle of dust cannot be claimed by anyone of us, the knowledge of one or the other attribute can be attained if we are dispassionate and free from bias for one angle of vision and prepared for approaching it from other standpoints. The standpoints are called Nayas. A Naya is a viewpoint and way of approach from which a person looks at the particular aspect of a thing impelled by a consideration which is in its turn determined by his interest, inclination and aesthetic intellectual as well as moral equipment. It is entailed by our mental constitution and the exigencies of the human understanding that we should isolate one aspect of the reality and concentrate upon it. There is nothing to impugn its validity or expediency provided it does not make us blind or hostile to the other aspects which present themselves to other viewpoints. The conflict becomes irreconcilable when the advocate of a particular aspect develops a fanatic zeal and refuses to view it from other angles of vision. The rivalry and antagonism among philo-

sophers, followers of different religious creeds and also politicians derive their genius from this exclusive emphasis upon a particular glimpse of the truth.

As we are interested in the logical problem, we select examples of philosophical interest to drive home the truth of our position. An entity can be viewed as possessed of diverse characteristics as they are unfolded to different ways of approach. For instance, a pen is an existent fact and this shows that it has the character of existence which it shares in common with all other entities. Again, it may be regarded as a pen possessed of penhood which it shares with other pens. Again it is found to possess a distinctive individuality which distinguishes it from all other things—pens and not pens. Now the first character of existence is entirely devoid of diversity. The second character is diverse and unitive. It is diverse from not-pen and is the unitive common character of all pens. So it may be called generic-cum-specific. The third is entirely specific as it belongs to the particular pen. The pen is thus found to possess an entirely generic (अस्तित्व) an entirely specific (स्वरूप) and generic-cum-specific (स्वरूपास्तित्व) character. None of these is to be dismissed as an untrue estimation of the character of the pen. This truth is also attested in ordinary assertions of workaday life. Asked about his residence a man may observe that his residence is in Asia or India or Bengal or Calcutta or Chowringhee or a particular house with a particular number. Ultimately he may observe for the sake of exactitude that as a soul he lives within his own body. Now all these observations are true though the first statement presents a broadly generalized concept and the last the most specific one, the intermediate locations representing graduated scale of specification. This way of approach has been called *Naigama Naya*—the way of pantoscopic observation.

Now all these different traits are present and real. The philosophers of the *व्याकरण* school approach reality from this point of view and the result is the discovery of these multiple traits varying in the scale of generalization down to the ultimate limit of specialized content which does not admit of any unitive common bond. The fallacy of this approach, according to the Jaina philosopher consists in regarding these diverse traits as numerically and qualitatively different from one another and also from the substratum in which they are embodied. The Jaina philosopher admits the reality of these distinctive traits but insists upon their integration in a concrete real, which is incompatible with their absolute otherness and diversity. They are necessarily bound with the substratum and one another only by virtue of their being related by way of identity-cum-difference. While appreciating the acuteness of the observation of the philosophers of the *व्याकरण* school, he accuses them of abstractionist outlook which prevents the consideration of the unitive bond subsisting *interse*.

The second way of approach is called synthetic vision which ignores the concrete entity in which the unity manifests itself. Now a concrete entity is possessed of generic, generic-cum-specific and purely specific characteristics. The most generalized character which any entity exhibits is existence which is also the necessary characteristic of all existent

facts. It is creditable for the philosopher who discovers the unitive bond in the diversity of multiple characteristics. But when he regards this as the sole and absolute characteristic of reality and dismisses the diverse attributes as unreal appearance, swayed by the dictates of formal logic he is held guilty of extremism and exclusiveness of outlook. The Vedantist of the monistic school has approached reality from this angle of vision and arrived at the conclusion that existence is the only character of reality. The diverse characters such as substantiality, cowhood and the shape, magnitude, colour etc. are dismissed as unreal appearance on the ground that they cannot claim reality if they be other than existence. And the only reality they can claim is due to their identity with existence. This facile way of condemning the plain testimony of experience and the preferential treatment of a part of its content are regarded by the Jaina philosopher as the result of this way of approach and observation. If, however, a person stops at this discovery of a common bond and asserts it to be the character of reality without any commitment regarding the other characteristics he will not be guilty of an aberration. Certainly the knowledge of a slice of reality cannot be false unless the fanaticism of the observer makes it the sole and sufficient character of it. This is called *Sangraha Naya*—the synthetic approach and observation.

All extremism is by its very nature bound to create a reaction in the opposite direction. This has been called the dialectic movement of thought by Hegel. An extremist assertion is compelled by the dialectic of its nature to pass into its opposite. The purely monistic outlook as exemplified in the aforesaid approach and angle of vision finds itself confronted by its diametrically opposite point of view which is called *व्यापक-नयः*—the analytic and particularistic approach. The exclusively synthetic approach culminates in positing pure being as the only reality. But pure being is equivalent to non-being because both of them have no character and are as such indistinguishable. It may sound paradoxical that being and non-being should be regarded as identical. But the paradox will disappear if one calmly reflects on both. It is generally supposed that pure being represents plenitude of wealth and non-being stands for absolute poverty. But both are abstractions, pure and simple. And when one thinks that being is something positive and affirmative as opposed to the negativity of non-being, one has before one's mind the idea of some concrete real. A pure universal is only an empty idea if it is divorced from concrete facts of experience. What we experience is always a concrete individual and the so-called universal is only an ideal abstraction. Whatever has no individuality of its own is a chimera. The sky-flower, a barren woman's son, a mare's nest are only names. They are never perceived by anybody. It is only individuals—say a pen, a table, a jar, a coat that we happen to observe.

Moreover the criterion of reality is found in causal efficiency. A universal *सर्वज्ञः* has no causal efficiency. It is the individual cow that yields milk and not the so-called cowhood. It is the pen that writes and not penhood. The so-called universals are

only hypostatized concepts which pass for reals only because the mental inertia of the average man prevents him from the labour of judging their worth. Not only the verdict of experience is against these universals but also logic confutes their reality. Well, is the universal different from the particulars or identical with them? If it be identical, then it becomes the individual only and if it be different it transpires to be an illusory fiction just like the ass's horn. A universal unrelated to individuals is an unthinkable concept, a mere name, an empty nonsense. Well, the opponent swears by the tree-universal or cow-universal or the pen-universal, but what is the tree-universal apart from the trees? If it be different from the trees it will be the negation of the tree and so, like the jar or pen, will cease to have any connection with the tree. No honest thinker can think of a tree which is not the oak or the mango or the teak etc. Nobody can conceive of a triangle which is neither equilateral nor isosceles nor scalene. Experience is the proof of the existence of a thing, and not pure thought. Experience always confronts individuals and not universals. A universal without an individual is an unperceived fact. This analytic empirical approach is sponsored by the nominalists and conceptualists. The Jaina philosopher convicts it of extremism because it puts the telescope on the blind eye like Nelson. The synthetic unity among the particulars of a class which renders classification possible cannot be ignored. Of course, the absolute identity of the universals in different individuals is not endorsed by the Jaina philosopher. But he does not repudiate the universal as an unfounded concept. The universal is an empirical concept and must be given a status in the scheme of reality. The close resemblance of the individuals of a class is too pronounced and patent a fact to be dismissed without incurring the charge of infidelity to experience.

Now the particularistic approach which takes delight in the analysis of a real into particular components cannot stop short at the substantive individuals. And if the individual be regarded as an enduring and abiding entity persisting through the past, present and future, it amounts to the assertion of a universal in another way. The past is defunct and the future is unborn. And if experience be the proof of the existence of a thing, the past and future existence of a fact must be rejected as the real traits of the individual. What we perceive is the present and so it is the present that can be real. Furthermore, the past has no casual efficiency and so also the future. The real tree is the present one which exercises casual efficiency. The past tree does not serve any purpose or give any advantage or disadvantage. So logical consistency demands that we should regard only that as real which is existent in the present moment. This line of approach has been pursued by the Buddhist Fluxist who declares all reals to be momentary in duration.

This approach has been called *अवयववाद* that is the approach which gives the straight and direct glimpse of the thing. The present is the real character of the individual. The past and future determinations are as alien to it as the character of other entities. It, of course does not consider the differences of name or of gender and number thereof as

the determination of the real individual. And so these differences of expression do not affect the individuality of the thing.

The advocate of the next Naya goes one step further in the process of particularization. He agrees with the advocate of the previous approach in the assertion that the present alone is real. But as the real is expressed and characterized by work and words are significant and not unmeaning symbols, the real must be understood in the light of the connotation of the term that stands for it. Each term designates an action being derived from a verbal root, and it is this action which stamps the fact meant with its distinctive character. And so the word घट (a jar) which is derived from the √ घट् 'to exert' stands for the thing which is capable of action viz. drawing water etc. This is the case with all words. The king is one who is possessed of sovereign power. If a man is called by the name king, it has not the meaning of the word 'king'. Similarly the portrait or the statue of a man is loosely identified with the man. The heir apparent to the throne is addressed by the Sycophants 'Your Majesty'. These are all unmeaning expressions because they do not possess the function which the word connotes. Of course this constitutes the difference of the Naya from the previous one.

This view also maintains that the connotation of the terms is bound to differ if they differ in gender and number. The terms with different number and gender cannot be identical. They are as different as their antonyms. The verbal expression is not an external label but has a definite connotation which is bound to differ when the number or gender differs. Man and Woman are different because they differ in gender. It is expressive of an entitative difference. Of course the advocate of this Naya makes concession in favour of synonyms. The synonyms have different connotation no doubt, but as the denotation is identical the reality is not made different by them. The other terms only signify the different attributes and functions which however belong to the same substratum. This is called वच-वच—the Verbalistic approach.

The next Naya is called वचमिह्व which goes another step further in the process of specification by identifying the etymological meaning (वचमिह्व) with the real meaning (वचमिह्व). The advocate of this line of approach maintains that the meanings of words must differ with the difference of words. Each word has got a distinctive connotation of its own. So there can be no synonyms in the true sense of the term. Well the jar is called घट कूट and also कुम्भ in Sanskrit. They are derived from different radicals and each of them has got a distinctive meaning. Thus the घट stands for a particular action √ घट् stands for crookedness and कुम्भ which is derived from कुम्भ् √ उम्भ् 'to fill up' stands for this action of filling. The derivative words should therefore be properly affixed to facts which have these acts as their connotation. It is not consistent to maintain that the words with different connotations do stand for a self-identical denotation.

If the difference of number and gender constitutes real difference in the meaning, the differences of the so-called synonymous words must be held to be expressive of real

differences. The advocate of this line of approach maintains that there can be no synonyms. Each word must have a different meaning of its own and the etymological meaning is the real meaning of the word. He does not subscribe to the view that the real meaning and the etymological meaning are different. The very fact that a different word is called into request shows that it must have a different meaning, etymological as well as real. Other wise it would be reduced to nonsense.

The last verbalistic approach, called વર્ણ (varṇa) affirms that only the actualized meaning of the word is the real meaning. The word signifies an action and the fact which actually exercises the action should be regarded as the real meaning. So the word જર (jar) should mean the jar which actually draws water and not the jar which remains idle in a corner of the room. The latter does not possess the connotation and so cannot be designated by the word. Thus the king is the person who actually exercises sovereignty the minister is one who actually exercises the function of a counsellor and framer of state policy. So when the king is engaged in domestic affairs or talking to his wife he is not the king proper. The exponent of the preceding approach hits upon the truth that difference of words entails difference of meaning, but he fails to grasp the real significance of the connotation when he affixes the word to the fact which is bereft of the action connoted by it. The idle jar is as different and distinct from the water-carrying jar as the pen. If however the word could signify a fact devoid of the connotation there is no logic why it would not be labelled upon a different fact having a different connotation. Light, for instance, means an entity which actually illuminates. If it could be affixed to a lamp which has gone out it could with equal logical propriety be affixed to an opaque stone.

Now all these approaches may be employed in the determination of truth and their misemployment is bound to lead to aberrations. The Jaina philosopher with his characteristic catholicity of outlook and tolerance for other views and readiness to accommodate them and assess them at their proper worth has no hesitation to receive them as estimation of reality. This toleration is however subject to the proviso that they must not be allowed to outstrip their proper jurisdiction. The unitive bond in the midst of diverse attributes is endorsed by the Jaina logician as it is attested by uncontradicted experience. What the Jaina emphasizes is that all these traits are not isolated aspects but integrated in the concrete fact which we experience. The so-called antinomies conjured up by the dictates of abstract logic are only figments of formalism. Pure logic suffers from the defect that it ascribes rigidity to the different aspects and makes them fixed characteristics which come into conflict with their opposites. There is nothing fixed in the world. Everything is impelled to change by the inner dialectic of its constitution. So the opposition of unity to diversity is only a figment. The different approaches only illustrate the truth that the tendency to differentiation and specification if not checked by reference to the other concomitant traits, will culminate in disastrous results. The specification begins from the third approach. The fourth only concentrates the attention of the knower upon the immediate presents. The

fifth makes the word a determinant factor and the sixth follows it up by abolishing all synonyms. The seventh asserts the actual presence of the verbal meaning to be the sole determinant of the reality. If however it were conceded that each trait is a real factor and it is indifferent to the other traits, then each of them can be accepted as a true estimation of the reality. Of course each way of approach only succeeds in catching hold of a part. But the actuality of the part is undeniable. If the advocate of these different ways of approach asserts that the several findings are exclusive and sole character of the real he will expose himself to the charge of extremism and fanaticism.

In practical life when a politician concentrates on the immediate need of the hour and refuses to take a retrospective or prospective view he makes himself guilty of exclusiveness. All dogmatism owes its genesis to this partiality of outlook and fondness for a line of thinking to which a person has accustomed himself. The Jaina logician welcomes all the light that comes from different ways of approach and integrates them in one whole in which all these finite traits can subsist as moments. This intellectual charity will resolve all conflict and rivalry. So whatever may be the calling and avocation a man may be called upon to pursue he can achieve success and combine it with benevolence and amity if he is alive to the importance and the utility of all the different ways of approach in the study of problems.

Anekanta, Syadvada and Saptabhāṅgī

(अनेकान्त स्यादवाद और सप्तभङ्गी)

[Dr Nathmal Tatia, M.A., D Litt.

Professor of Research in Buddhist Philosophy Nava Nalanda Mahavihar Nalanda.]

1 Anekanta (Non-absolutism)¹

1 The real, according to the Jaina philosopher is a variable constant. It is being and non-being (becoming included) unity and plurality (one and many) the universal and the particular rolled into one. If causal efficiency is the test of reality the real cannot be an absolute constant, nor can it be an absolute variable. It must be a variable constant.² Similarly absolute being and non-being, incompatible as they are with causal efficiency cannot characterize reality. If being is the eternal cause-aspect of the real, non-being is its evanescent effect-aspect. The real is a synthesis of infinite potencies (अनेक-वस्तु प्रकृति) and also continues through change. It is thus unity and plurality or one and many rolled into one. The persisting and pervading nature of an entity is the universal and the ever changing mode the particular. The postulation of such pairs of characteristics by the Jaina philosopher has been responsible for the designation of his philosophy as अनेकान्तवाद (theory of manifoldness of truth or non-absolutism). Let us study these pairs in some detail.

1 (i) Being and Non being

2. Being, in its universal aspect, pervades all reality while in its personal character, it is the negation of that pervasion that is, non-being.³ Being, as personal, is the self-existence (that is, existence in respect of its own substance, space time and mode) of a real and non-being is its non-existence (in respect of an alien substance space, time and mode) which includes the negation of the modes of infinite past (अवस्थाभाव i.e., non-existence after destruction) and of infinite future (प्रागभाव i.e. pre-non-existence) as well as absolute negation (व्यवस्थानाभाव e.g. non-existence of colour in air) and infinite numerical differences (अवस्थाभाव i.e., mutual non-existence or non-existence of identity of things). The denial of this non-existence would make the distinction of one thing from another impossible, and thus rob it of its individuality and determinate character.⁴ Non-being, therefore, is as much an element in the constitution of a real as being is. Universal being is uncharacterized indeterminate existence or pure affirmation which is the uniting bond of all determinate reality. Personal being is characterized and determinate existence and is non-being in the sense

1 We owe this happy expression to Professor S. Mookerjee. Vide his JPN

2 For a detailed study of the problem of causation in absolutist philosophies, see JPN, pp. 25 seq.

3 Cf. TV iv 42 (15) ¶ 258 (lines 26ff) where the conditions of 'position and negation' are laid down.

4. For details see JPN pp. 31 seq.

of other than or distinct from universal being. This personal being is determinate self-existence or self-affirmation as distinct from, that is, as non-existence or negation of other determinates coordinate with it. Being and non-being, existence and non-existence, affirmation and negation thus are the constituents of a real at every stage.

3. This analysis of a real is necessitated by an analysis of the nature of any ordinary experience. Our experience is at once positive and negative. A purely positive experience, being altogether incapable of defining its object, is either a case of confusion or an experience tantamount to no experience.¹ The postulation of a purely negative experience also leads to a similar contradiction. Negation means exclusion of a determinate fact from other such facts.² But no such function can be fulfilled by a purely negative experience, as it does not claim any determinate fact as its object. This is obviously a contradiction.³ This positive-cum-negative character of experience is a proof direct of its object as a synthesis of being and non-being, existence and non-existence, as explained above. This is also corroborated by the fact that the affirmative propositions become fully significant only when supplemented by the correlative negative propositions and vice versa. Neither the affirmative nor the negative proposition taken by itself is capable of giving the intended sense in its fulness.

4. Here the problem of the relation between the real and its characteristics and between the characteristics themselves crops up. For the sake of convenience, the real may be called a 'substantive and its characteristic an adjective. What then is the relation between a substantive and its adjective, and also between one adjective and another belonging to the same substantive? The relation cannot be absolute identity for then the two terms would merge into absolute unity that is, the relation would annihilate itself. Nor can it be absolute difference, for this would leave the terms unrelated and the relation would be equivalent to no relation. The Jaina philosopher seeks to solve the difficulty by postulating a peculiar kind of relation called 'identity-cum-difference (*येवमेव*) which is neither absolute

1 Cf. "... there is more, and not less, in the idea of an object conceived as not existing than in the idea of this same object conceived as 'existing' for the idea of the object not existing is necessarily the idea of the object existing with, in addition, the representation of an exclusion of this object by the actual reality taken in block." Bergson *Creative Evolution* (London, 1954) p. 302. Although the Jaina philosopher does not agree with Bergson in regarding negation as a pseudo-idea and a mere species of affirmation, he is in perfect agreement with him in regarding negation as an exclusion of the negatum by positive facts other than it (*viz.* negatum) and to that extent as sharing the nature of an affirmation. He also does not agree with Bergson in admitting affirmation as a complete act of the mind and negation but the half of an intellectual act, of which the other half is understood, or rather put off to an indefinite future? (Ibid. p. 303) For him each is equally incomplete without the other.

2. न प्रयादनविधिमात्रेण परिच्छिद्यते यस्यानुत्तिमावधारणस्य तस्य श्रुतेः तावन्महर्षयार् अत्रविपत्ति-यमास्ता प्रपद्ये वा । न प्रविपद्यार्थं विधियपरिच्छिन्नस्य इदम् अस्यान्त्यानुत्ति इति यहीकुम्-अध्यासे: SKh, IX, pp 163-4.

identity nor absolute difference, nor an artificial conjunction of the two but a new type which is *sub-genaric* (वाचस्पत्यारम्भक) ¹ Accordingly the real also as conceived by him, is neither absolute being, nor absolute non-being, nor an artificial synthesis of the two, but a focal unity of being and non-being, which cannot be reached by logical thought'—a unity which is immanent in the elements, but at the same time transcends them in that it is not analyzable into elements ² This estimate of relation does not allow the terms to merge, nor to fall apart. The substantive owns its adjectives on account of its identity with them, and the adjectives preserve their individuality on account of their difference from the substantive. The adjectives do not fall apart on account of their identity with the substantive, and the substantive does not lose itself in its adjectives on account of its difference from them.

5 The वैशेषिक philosopher has levelled the charge of truism (सिद्धसाध्या) against the doctrine of existence in respect of one's own nature (स्वत्वेन सत्त्वम्) and non-existence in respect of an alien nature (परत्वेन असत्त्वम्) and the charges of triviality and insignificance also follow from it. But the above evaluation of the nature of relation, implied by the doctrine, should be considered sufficient for the refutation of these charges. For the वैशेषिक philosopher the relation of identity-cum-difference is quite novel, and the light that it throws on the nature of the real is quite momentous and significant.³ The real cannot be, as already shown either absolute being or absolute non-being. Here by 'absolute being' we understand what is eternal, positive and absolutely unamenable to change, and by 'absolute non-being' what is absolutely negative and devoid of all characterization. These are respectively the postulates of the Vedantic monist and the Buddhist nihilist. Similarly the real cannot be either pure being or pure non-being—the expression 'pure being' standing for 'being without becoming or continuant without change (change in the sense of real creative change and not mere actualization of the potential) and 'pure non-being' standing for 'becoming without being or change without continuant. These may respectively be regarded as the postulates of the साक्ष्य evolutionist and the Buddhist fluxist. The Jaina philosopher believes in being tolerant of non-being, and non-being tolerant of being.⁴ For him, in other words, being and becoming are informed with each other and *go pari passim* one without the other is impossible.

1 (II) Unity and Plurality or One and many

6. From the above analysis of the real into being and becoming, it follows that it is also unity and plurality or one and many. If the real as being is self-identical unity i. e., one, the real as becoming is plurality i. e. many. A positive entity (वस्तु)—e.g. the self—is *ipse facto* plural, unlike

1 See AJP p. 65

2 See JPN, pp. 114 and 115

3 See AJP pp. 90 Seq

4. For the Jaina philosopher's arguments proving the absence of contradiction between being and non-being, vide *infra*, section 2, §/s.

negation (अनाद्य) which, being homogeneous, does not brook distinction or plurality within itself and at least six distinct stages—viz. origination, continuity, transformation, growth, decay and lapse—can be distinguished in its process.¹ Plurality in fact, is plurality of aspects, and the multitude of concepts and the corresponding linguistic expressions, related to a single fact, is a proof of the reality of these aspects.² The unitary real ought to be regarded as plural also on account of its being an intergration of numerous energies (अनेक-वर्ति प्रविवर्त्तात्)³ Its temporal continuity and ever emerging novelty also argue its manifold character. "Strictly speaking," as has been observed by Professor Mookerjee, a thing is neither an absolute unity nor split up into an irreconcilable plurality. It is both unity and plurality all the time. There is no opposition between unity of being and plurality of aspects. The opposition would have been inevitable if the unity of a real varied with each aspect. But the varying aspects are affirmed of the self-identical subject and this proves that the unity is not affected by such predication. A thing is one and many at the same time—a unity and a plurality rolled into one."⁴

1 (iii) The Universal and the Particular

7 Reals are universals and particulars synthesized into one. The universal is the unitive bond running through the particulars and the Jaina philosopher has recognized two kinds of it, viz. the vertical universal (ऊर्ध्वस-व्यापत्य) and the horizontal universal (विरक्तसामान्य). The self-identity of the real, running through its temporal process, is the vertical, and the bond that unites one real with others in space is the horizontal universal. Almost all later Jaina logicians however under the influence of the Buddhist philosophers like वर्मकीर्ति and others, have identified the horizontal universal with similarity which they regard as a quality different in different individuals. The disastrous consequences of this reassessment of the nature of a universal have been thoroughly examined by Professor Mookerjee in his celebrated work, "The Jaina Philosophy of Non-absolutism (Chapter IX) and an impartial student of philosophy cannot but agree with his findings. We should stick to the original (earlier) Jaina position and should not accept an interpretation as faithful if it goes against the fundamental postulates of non-absolutism. Let us now study in brief the grounds for the admission of real as a unity of the universal and the particular.

8 A jar as jar' cannot be distinguished from another 'jar as jar' and this incapacity of thought to distinguish the two argues their identity in respect of the characteristic of jar hood. Although the two jars are separate in respect of their separate substantial, spatial, temporal and modal determinations, their identity *qua* jar cannot be got rid of. Identity in the ultimate analysis, is an identity of characteristics belonging to different entities. What

1. TV iv 42 (4)
2. TV iv 42 (5)
3. TV iv 42 (6)
4. JPN. pp. 29-30.

cannot be distinguished in any particular respect must be accepted as identical in that respect. The colour as colour of a coloured thing cannot be distinguished from colour as colour of another coloured thing, and therefore the two colours must be regarded as identical though they belong to two separate things and may also be two different colours, say red and green. Thus 'red and green are identical as colour and different as specific determinations of it'.¹ Mere spatial separateness of two entities does not prove numerical difference of their characteristics. There can be spatial separateness without numerical difference, e. g. between two distant parts of a patch of colour and similarly there can be numerical difference without spatial separateness, e. g. between the colour and shape of the self-same object. Thus there is nothing repugnant in admitting the relation of identity-difference in respect of characteristics between any one entity and another. Neither identity without difference, nor difference without identity is possible. Now as the identity presupposes the universal and the difference the particular the real is a synthesis of the two. In other words, the real is a concrete universal. "Things are, observes Professor Mookerjee, "neither exclusively particulars, nor are they exclusively universal, but they are a concrete realization of both. The two elements can be distinguished by reflective thought, but cannot be rent asunder".

9 This analysis of a real into universal and particular is significant in that it gives a penetrating vision of the interrelatedness of reals and their uniting bond. It should be understood that the two elements do not exhaust the real, but are mere indicators of the comprehensive and transcendent nature of it. "A real" again to quote Professor Mookerjee, "is neither a particular nor a universal in an exclusive manner but a synthesis which is different from both severally and jointly though embracing them in its fold. A real is *ni-gauris*".

10. We have now seen how the pairs of characteristics—viz. being and non-being, unity and plurality or one and many the universal and the particular—unfold the nature of a real as a microcosm and macrocosm in one. The Jaina philosopher's dual points of view (*nayas*)—viz. synthetic (*संश्लेष* or *सिद्ध्य*) and analytic (*व्यतिरेक* or *व्यक्ती*)—also point to the same truth.² The entire corpus of Jaina metaphysical literature is inspired by this dual approach, though the far-reaching implications of it are not always visualized, not unfolded in the light of the needs of ever progressing thought. The charac-

1 W. E. Johnson has proposed to call such comparatively indeterminate characteristics as colour and shape determinables in relation to such specific characteristics as red and circular which he calls determinates.—See his *Logic* Part. I (Cambridge 1921) p. 174.

2 JPN, p. 6.

3 JPN, p. 13.

4 JPN pp 301 and 309.

teristics of being-cum-non-being, unity-cum-plurality universal-cum particular are certainly repugnant to the abstract ways of our logical thought and understanding, but none the less they are verdicts of plain experience and as such true measures of reality. The whole truth may not be understood, but there is no reason why we should be dissuaded from pursuing the way shown by our plain experience and capturing whatever vision the pursuit may provide. In this connection, the following remarks of Bradley regarding the knowledge of unity which transcends and yet contains every manifold appearance are worth remembering. "Our complete inability to understand this concrete unity in detail is no good ground for our declining to entertain it. Such a ground would be irrational, and its principle could hardly everywhere be adhered to. But if we can realize at all the general features of the Absolute, if we can see that somehow they come together in a way known vaguely and in the abstract, our result is certain."¹

2 Syadvada (Relativism)

11 A real, as shown, has pairs of characteristics which oppose (negate) each other and we have also seen how this opposition is resolved in the uniqueness of the real. In order to exhibit the internal harmony of these apparently opposed characteristics and also to attain logical and linguistic precision, the Jaina philosopher has proposed to prefix the restrictive expression *सम्बन्ध* (which means in some respect or 'with reference to a particular aspect or context') to those propositions which have such conflicting characteristics as predicates. The expression *सम्बन्ध* moreover brings out the relative validity of the predication and is thus a corrective against the absolutist ways of thought and evaluation of reality.² And the practical application of non-absolutism (*नानाकल्पवाद*) which necessitates the invention of this linguistic tool for logical precision is known as *संवादाद* (relativism). To illustrate this application by a concrete example let us take the eternal-cum-evanescent nature of the real. A real is eternal in respect of its substance (*द्रव्य*) and evanescent in respect of its modes (*गुण*). In other words, the characteristics of eternality and evanescence are to be predicated of the selfsame real with reference to its two different aspects, viz. the substantial and the modal. The real *qua* subject of a proposition at every stage of its analysis, is found to be a unity of two opposite elements and as the predicated characteristic can refer to only one of those two elements, it must be held to be true of only that element and by this very fact untrue of the other.³ The predication is thus found to be

1. *Appearance and Reality* (Oxford, 1955) pp. 141-2.

2. Vide JPN, p. 132.

3. Cf. "There is only one way to get rid of contradiction, and that way is by dissolution. Instead of one subject distracted, we get a larger subject with distinctions, and so the tension is removed. We have at first A, which possesses the qualities c, and b, inconsistent adjectives which collide and we go on to produce harmony by making a distinction within this subject. That was really not mere A, but either a complex within A, or (rather here) a wider whole in

only relatively true.¹

2(1) Relativism and Laws of Thought

12. Let us now see if this relativism of predication has any bearing on the traditional Laws of Thought, which, to be significant, must, besides being true measures of reality formulate principles of valid predication.

12 (A) The Law of Identity is the simplest of all possible laws of judgments and must, to be significant, set forth their minimum conditions viz. meaning and truth. A judgment which has no meaning is no judgment, and a judgment whose truth cannot be ascertained is an idle gibberish.

In its bare form $A \text{ is } A$ the law does not possess any significance and is apparently nothing more than tautology. If however it is taken to express the mere identity of the

which A is included. The real subject is $A + D$ and this subject contains the contradiction made harmless by division, since A is c and D is b . This is the general principle, and I will attempt here to apply it in particular. Let us suppose the reality to be X ($a b c d e f g \dots$) and that we are able only to get partial views of this reality. Let us first take such a view of ' X ($a b$) is b '. This (rightly or wrongly) we should probably call a true view. For the content b does plainly belong to the subject and, further, the appearance also—in other words, the separation of b in the predicate—can partly be explained. For answering to this separation, we postulate now *another* adjective in the subject: let us call it β . The 'thatness' the psychical existence of the predicate which at first was neglected, has now also itself been included in the subject. We may hence write the subject as X ($a b \beta$) and in this way we seem to avoid contradiction. Let us go further on the same line, and, having dealt with a truth, pass next to an error. Take the subject once more as X ($a b c d e \dots$) and let us now say ' X ($a b$) is d '. This is false, because d is not present in the subject, and so we have a collision. But the collision is resolved if we take the subject, not as mere X ($a b$) but more widely as X ($a b c d$). In this case the predicate d becomes applicable. Thus the error consisted in the reference of d to $a b$; as it might have consisted in like manner in the reference of $a b$ to c , or again of c to d . All \therefore these exist in the subject, and the reality possesses with each both its 'what' and its 'that'. But not content with a provisional separation of these indissoluble aspects, not satisfied (as in true appearance) to have a $\alpha b \beta$ and $d \beta$ —forms which may typify distinctions that bring no discord into the qualities—we have gone on further into error. We have not only loosened 'what' from 'that' and so have made appearance but we in each case then bestowed the 'what' on a wrong quality within the real subject. We have crossed the threads of the connexion between our 'whats' and our 'thats' and have thus caused collision, a collision which disappears when things are taken as whole."—*Appearance and Reality* (Oxford, 1935) pp. 170-1

1 Cf. "We found that some knowledge was absolute and that, in contrast with this, all finite truth was but conditional. But when we examine it more closely this difference seems hard

subject and the predicate, it goes only half way towards the acquisition of meaning, because it leaves out the difference without which the identity is unmeaning. In order therefore, to invest the form A is A with full meaning and truth, we should interpret the predicate A as a characteristic a which is true of a part of the subject A . We now have the form A (a b ...) is a which is *meaningful* because it exhibits in full the identity-cum-difference between the subject and the predicate, and also *true* because the predicate belongs to the subject. In the language of the Jaina philosopher the above form can be expressed as 'In one particular aspect (स्वार्थ) A is a '. The Law of Identity thus becomes significant if interpreted in the light of स्वार्थ.

Here one important fact about judgment or proposition¹ should be clearly understood. A proposition which is once true is always true. Certain logicians have denied this dictum, and their denial appears to be due to in the words of Mr Johnson "a confusion between the time of which an assertion is made, and the time to which an assertion refers or as Mr Bosanquet has neatly put it—"between the time of predication and the time *in* predication". Thus taking as example the proposition 'The mango is green' we must say on the one hand that if the proposition is true at any time it is true at all times but on the other we must not say that if the predicate 'being green' is true of a given subject at one time, it will be true at all times. The time of predication i.e. the time at which the judgment is made is, relatively to the content of the judgment, a mere accident. The time *in* predication is the relation of the predicated characteristic to the subject. Green, in the above example is true of mango at only a particular moment or duration of time of the latter's existence, and thus the time here is an essential constituent of the subject of the judgment. With the change of this temporal context of the subject, the truth of the predicate may change. But this change has no effect on the time of the judgment and hence also on its truth. The problem however

to maintain. For how can truth be true absolutely if there remains a gulf between itself and reality? Now in any truth about Reality the word about is too significant. There remains always something outside and other than, the predicate. And, because of this which is outside, the predicate, in the end, may be called conditional. In brief the difference between subject and predicate, a difference essential to truth is not accounted for. It depends on something not included within the judgement itself an element outlying and, therefore in a sense unknown. The type and the essence in other words, can never reach the reality. The essence realized, we may say is too much to be truth and, unrealized and abstract, it is assuredly too little to be real. Even absolute truth in the end seems thus to turn out erroneous. —Ibid. p. 482.

- 1 We agree with W. E. Johnson (*Logic* Part I p. 1) in regarding a proposition as 'that of which truth and falsity can be significantly predicated' and also in refuting the view that the proposition is the verbal expression of the judgment as an error.
- 2 Johnson *Logic* Part I p. 235. Also Bosanquet *Logic* (2nd Edition) Vol. I p. 203.

concerns the nature of propositions in general and not the Laws of Thought in particular. We understand the laws as laws of the truth or falsity of predicates only and not, as some modern logicians have done in order to avoid the difficulties as laws of the truth or falsity of propositions.

The Law of Identity is also formulated as 'whatever is, is' which may ontologically be interpreted to lay stress on the static character of things. But nothing, as shown, is static according to the Jaina philosopher and so the formula is not acceptable to him.¹ The Vedantist would have no objection against this interpretation of the law because he believes in reality as static.

12 (B) The Law of Contradiction is symbolically expressed as A is not both A and not A and may be regarded as only the complement of the Law of Identity. It supplies something without which the Law of Identity is not logically complete or distinctly intelligible. If A is A, A cannot be not A. In other words, nothing can both be and not be.

The Jaina philosopher has shown being and non-being as simultaneously true of a real and hence we cannot agree to the above interpretation of the law. Absolute being and absolute non-being are certainly exclusive of each other. But this is not the case with concrete being which alone is real according to the Jaina philosopher. Concrete being is being tolerant of non-being. Absolute being and absolute non-being are only figments of abstract logic.

The field of application of the Law of Contradiction, therefore should be ascertained by the observation of concrete cases in the real world. Characteristics which cannot exist together simultaneously are contradictorily opposed, and the law can be usefully applied to the cases of such characteristics. Thus a patch of colour cannot be red and green at the same time and hence red and green can be accepted as contradictorily opposed. But a variegated linen showing patches of different colours can be red and green at the same time (though of course in different parts) and the Jaina philosopher unlike the Vedantist and the Buddhist absolutists, does not find any contradiction in this. Our experience is thus the sole determinant of contradiction and no abstract logical formulas can give an insight into the nature of the concrete things of the world.

12 (C) The Law of Excluded Middle is symbolically represented as A is either B or not-B'. Interpreted in the plain sense this law means that the negation of any predicate is an absolute alternative to it, that is, if one is false the other must be true. This means that falsehood can establish truth. But this discovery of truth is vague and practically useless because one of the terms, viz. not B is indeterminate and absolutely incapable of giving a determinate fact which alone makes the predicate significant. This is a defect which makes the law trivial and insignificant.

13 The Laws of Thought are thus found to be vitiated by serious defects—all of

¹ See JPN pp. 8 Seq

which are primarily due to their aprioristic foundations. By the idealist philosophers the laws were used for the refutation of the positions of the realists who could never be convinced of the validity of these laws as instruments of the discovery of truth. "The difference between the realist and the idealist," in the words of professor Mookerjee, "hinges upon this fundamental difference of view of the validity of the Laws of Thought—whether they are known empirically or *a priori*." It seems that the difference between them is irreconcilable, being more or less bound up with the innate difference of our predispositions and tendencies from self to self. The result is an uncompromising antagonism between our respective outlook and attitude.¹

2 (ii) Opposition

14. The fountain-head of all this logical controversy is the estimation of the relation between being and non-being. The formulations of the Laws of Thought are inspired by the belief that there is innate opposition between being and non-being—an opposition which is absolutely incapable of dissolution. But the Jaina philosopher is unable to appreciate the *raison d'être* of this belief. Opposition (*śirodha*) according to him, is exhausted by the following three types of relation, none of which can be shown to obtain between being and non-being.²

14(A) The first type of oppositional relation is represented by the relation of destruction, which obtains between the destroyable and the destroyer (*bhav-bhāṅk*) e. g. between snake and mongoose, or fire and water. The destruction in such cases is possible only when two coexistent positive facts come together into collision and the one overpowers the other. There is not such relation of destruction between being and non-being, as the two according to the opponent himself do not coexist in a common substratum even for a moment. If however the two are admitted to coexist in a common substratum, none would destroy the other because both are equally powerful on account of their independent and equally powerful origin.

14(B) The second type is represented by the relation of non-coexistence (*सहान्नत्वान्न*) which obtain between characteristics originating at different moments of time e. g. between greenness and yellowness of the selfsame mango at different moments of its existence. Yellowness in this context can only succeed greenness and can never coexist with it. This type of opposition also does not hold good between being and non-being. The characteristic of non-being cannot succeed the characteristic of "being in the same sense as yellowness succeeds greenness. Non-being cannot inherit the locus of being, because the locus of being has ceased to exist along with the cessation of being. And non-being without a locus is as ununderstandable as square-circle. The logical difficulties of pure being and pure non-being have already been discussed.³

1. JPN pp. 15-6

2. TV iv 42 (18)

3. Vide supra, section 1 (i)

14(C) The third type of oppositional relation is represented by the relation of obstruction which obtains between the obstructed and the obstructor (प्रतिवन्ध-प्रतिवन्धक) e.g. the conjunction of a fruit with its stalk obstructs the gravitation of the fruit towards the earth. This type of opposition also is not possible between being and non-being. Being is not an obstructor of non-being because the existence of being does not obstruct the existence of non-being. We have already seen how the object of our experience is a synthesis of being and non-being.¹

15 None of these three types of opposition can be discovered by pure thought unaided by empirical knowledge. The destructive opposition is observed when two positive facts actually collide the opposition of non-coexistence is witnessed when one fact vanishes in advance in order to give place to another fact, and the obstructive opposition is admitted when one fact is found to resist the occurrence of another. We cannot admit any collision between being and non-being, as one of the terms, viz. non-being, is not a positive fact. Nor do they exhibit the opposition of non-coexistence because neither being nor non-being can be conceived as vanishing in order respectively to give place to non-being and being. The obstructive opposition also does not obtain between being and non-being, because none of the two can obstruct the occurrence of the other. The opposition between being and non-being thus cannot be illustrated by any empirical example. In fact, pure being and pure non-being are themselves only imaginary creatures and consequently the question of their mutual opposition should not arise at all. Determinate being and determinate non-being alone are true. Such being and non-being are only two diverse characteristics synthesized into the unity of the real. There is not any kind of opposition between them, as there is none between the colour and the shape of the same thing. Opposition or contradiction, in fact, arises when there is mere conjunction and no real synthesis. Characteristics are not contradictory because they are diverse for the real holds diversity in unity. "Contradictions exist" says Bradley "so far only as internal distinction seems impossible only so far as diversities are attached to one unyielding point assumed, tacitly or expressly to be incapable of internal diversity or external complement. But any such fixture is abstraction, useful perhaps, but in the end appearance. And thus, where we find contradiction, there is something limited and untrue which invites us to transcend it."

3 Saptabhāgi

(The Doctrine of Seven Ways of Predication or Seven Modes of Truth)

16 The सप्तार्थी (the doctrine of seven ways of predication or the seven modes of truth) is the logical consummation of the doctrines of नानेकान्तवाद (non-absolutism) and सापेक्षता (relativism) described above. We have seen how a real is characterized by

1 Vide supra, section I (i)

2 *Appearance and Reality* p. 505

pairs of characteristics which are opposed to each other. Now if we take any one of these pairs—say the pair of the characteristics, viz. existence and non-existence (being and non-being)¹—and examine the nature of the real, revealed by these characteristics as predicates, we find that there are just seven, neither more nor less, ways in which the characteristics can be predicated of the real, each way of predication revealing a new mode of truth. We have seen² how a real is a focal unity of being and non-being (or existence and non-existence) which cannot be reached by logical thought³. Now as this unity transcends the reach of logical thought, it is also for the purpose of predication, beyond the range of speech. In other words, a real is inexpressible or unspeakable (or indefinite from the standpoint of formal logic)⁴. We thus get a third characteristic, viz. inexpressibility (which, as shown, stands for the unique synthesis of existence and non-existence) besides the two viz. existence and non-existence. These are three quite independent characteristics. Now as the total number of combinations of three things taken one, two or three at a time is seven, the total number of predicates that can be constituted by various combinations of the three characteristics is also seven. These seven predicates are—(1) existence, (2) non-existence, (3) existence and non-existence (4) inexpressibility⁵ (5) existence and inexpressibility (6) non-existence and inexpressibility and (7) existence, non-existence and inexpressibility. There cannot be any eighth combination without repeating the same characteristic twice. What is now to be examined is whether each of these seven predicates reveals a new mode of truth. This can be best done by examining the import of the seven predicates together with the significance of the propositions embodying them.

3(1) Import of the Seven Predicates

17(1) The first predicate is existence which means existence in a specific context, that is, determinate existence. A jar certainly exists in its own context (एवम् अस्ति बटः). It has its own substance (द्रव्य) space (क्षेत्र) time (काल) and mode (भाव). In one word, it has a determinate (personal) being. The determinate existence rebuts the possibility of absolute being and absolute non-being. This point has already been elaborated⁶ and

1 The Jaina philosopher does not distinguish between being and existence, which are always concrete.

2 Vide supra, section 1 (i) § 4.

3 Vide JPN, p. 115.

4 This fourth predicate is sometimes given as the third, and in that case the third is given as the fourth. See TV IV 42(15). In fact, the oldest source of these predicates viz., the मग्वदी सूत्र (X 11 10.469) assigns to it the third place and this is also the demand of the logic behind the dialectic of sevenfold predication. For the order followed by us see TV I 6(5). Both these orders of enumeration are followed by the Jaina logicians without discrimination. See also the note on this point by Professor Dalsukh Malvaniya in his Introduction (pp. 40 ff.) to his edition of the भाष्यकारावलि: वृत्ति of वासिष्ठ (Singhi Jain Series, XX).

5 Vide Supra, section 1 (i) § 5.

needs no repetition. The significance of the proposition follows from the unique import of the predicate.

It is however to be understood that none of the seven predicates denies the other predicates. Each predicate on the other hand implies the other six as equally important and true characteristics of the real. This implication is expressed by the word *सर्व* prefixed to every proposition, e.g. in *सर्व मरत्पेव वर* which means 'The jar certainly exists in its own context. This should be carefully noticed in our exposition of the import of the predicates. The implication of *एव* (certainly) in the above proposition is the exclusion of the negation of existence.

17(2) The second predicate is non-existence which means 'non-existence in a specific context, that is, determinate non-existence. The jar certainly does not exist in another context (*सर्व मरत्पेव वर*). This determinate non-existence rebuts the possibility of absolute non-being and absolute being.

The first predicate is concomitant with the second and the second is concomitant with the first. And this is the reason why both can belong to the same subject without conflict and opposition.

17(3) The third predicate is existence and non-existence which means consecutive togetherness of existence and non-existence that is distinguishable compresence of the two. The jar exists and does not exist respectively in its own context and in a different context (*सर्व मरत्पेव वर न मरत्पेव वर*). This predicate gives a richer glimpse of the real than that provided by the first and the second. It is not however a mere combination of the two, but presents a complex character of the real—a character which reveals the equipollence of existence and non-existence in the constitution of the real.

17(4) The fourth predicate is 'inexpressibility' which stands for the unique synthesis of existence and non-existence. The jar is certainly inexpressible as having both existence and non-existence as its characteristics at the same time (*सर्व अवयव एव वर*). The third predicate revealed the equipollence of existence and non-existence. But this fourth goes further and gives a glimpse of the real as a unique synthesis of existence and non-existence—a synthesis which transcends the equipollence of existence and non-existence by dissolving them into a unity. This character of a real cannot be grasped by a definite concept and so is not expressible by a definite linguistic symbol which can express only what is positive or negative but never what is 'positive and negative rolled into one'.

This inexpressible or the unspeakable that is, the indefinite is a peculiar concept of Jaina philosophy. In the words of Professor K. C. Bhattacharya, "The given indefinite—the unspeakable or *अवयव* as it has been called—as distinct from the definite content, presents something other than (the) consecutive togetherness (expressed by the third predicate): it implies *सहस्र* or co-presentation which amounts to non-distinction or

1 For further implications of *सर्व* vide supra, section 2, § 11

indeterminate distinction of being and negation. It is objective as given. It cannot be said to be *not* a particular position (expressed by the first predicate) nor to be non-existent (expressed by the second predicate). At the same time it is not the definite distinction of position and existence (expressed by the third predicate existence and non-existence¹) it represents a category by itself. The commonsense principle implied in its recognition is that what is given cannot be rejected simply because it is not expressible by a single positive concept. A truth has to be admitted if it cannot be got rid of even if it is not understood.²

One formal difficulty about the term 'inexpressible' requires elucidation. In the third predicate—viz. existence and non-existence—the two characteristics are presented consecutively (व्यापित्) while in the fourth the same two are presented simultaneously (व्यापित्) ³ No difficulty is felt in conceiving two diverse characteristics consecutively. But if the same two are to be conceived at once as one concept, the difficulty arises, because the elements of existence and non-existence that are brought together to compose the concept are driven away as fast as we assemble them. This conceptual difficulty is reflected in the incapacity of language to express the two diverse characteristics at once. But this inexpressibility should not be taken to imply the unreality of the co-presented characteristics. Inexpressibility here means mere impossibility of any adequate verbal symbol to express the situation at once. It cannot imply the unreality of the co-presentation of existence and non-existence. Inexpressibility does not prove unreality because expressibility is not the sole criterion of reality ⁴ An *ad hoc* symbol also cannot express the situation, because that would also generate its corresponding concepts consecutively ⁵ A compound word or even a full proposition also is of no avail on account of the same difficulty. It is because of this complete paralysis of speech to express at once their unique nature that the co-presented characteristics are called inexpressible. Inexpressible thus is a negative term which simply means 'not expressible in language and nothing more.' ⁶ The proposition 'The jar is inexpressible'

1 This non-existence according to Professor K. C. Bhattacharya, is 'universal existence'. Cf. JTA, p. 342, where he describes the second predicate as 'negation or universal existence'. Cf. also p. 341 where he says: ".....a determinate existent A is in one respect and is *not* in another respect. This does not simply mean that A is A and is not B. It means that existent A, as existence universal, is distinct from its particularity."

2 JTA, pp. 341-2. The bracketed portions are ours.

3 Vide AM, 16 TSV L6 (verses 50-1) SBT p 60

4 For detailed arguments see TSV p 140 ७ अर्थं न कथयाम्येवमिति अत्रापि न कथयाम्येवमिति—*Ibid.* p 140

5 अत्रापि न कथयाम्येवमिति अत्रापि न कथयाम्येवमिति—*Ibid.* p 140

6 अत्रापि न कथयाम्येवमिति अत्रापि न कथयाम्येवमिति—*Ibid.*, p. 141

See JPN pp. 122-3 where this view is ascribed to विमलविरचित the author of SBT (pp. 62—"0")

But SBT has only reproduced TSV

pressible therefore means "The jar has a complex characteristic which is not expressible in language विषयनिष्ठ has recorded a view which regarded the 'complex characteristic as expressible at least by the term inexpressible itself. But he rejects the view on the ground that if the term inexpressible be admitted as capable of expressing the 'complex characteristic any other word could be invested with that capacity by mere convention—a contingency which leads to self-contradiction in that it refutes the position that the complex characteristic is inexpressible¹. The purely negative interpretation of the term 'inexpressible however raises a serious difficulty. It has been asserted by the great Jaina logician Samantabhadra that *if things were absolutely incapable of being expressed the affirmation of the predicate inexpressible would be illogical*². This is in direct conflict with the negative interpretation. But Vidyānandi solves the problem by interpreting this assertion of Samantabhadra as follows "If things that is, reals as characterized by individual characteristics (like existence and non-existence taken one at a time) as well as the real as characterized by complex characteristics taken simultaneously (as in the fourth predicate) were all alike (admitted to be) *absolutely incapable of being expressed the affirmation of the predicate inexpressible of any real would be illogical* because the real (as admitted) is characterized by the absence of expressibility that is, is incapable of being expressed even by the term inexpressible". The implication of this interpretation is that though expressibility is absolutely negated of the fourth predicate, it is affirmed of the other predicates which take one characteristic at a time. The absolute negation of expressibility thus also does not violate the general principle of the Jaina philosopher that any significant affirmation is concomitant with negation, and any significant negation is concomitant with affirmation.³ A real is inexpressible in respect of the fourth predicate and expressible in respect of the other individual predicates. Expressibility and negation of expressibility are thus to be understood in different contexts. Admission of expressibility and 'negation of expressibility in respect of the same aspect of the real is on a par with the admission of existence and non-existence in the same respect, which is a case of self-contradiction.⁴

17(5) The fifth predicate is 'existence and inexpressibility' that is, 'inexpressibility as qualified by existence (which was the first predicate). The jar exists (in its own context) and is inexpressible (स्यात् अस्ति चाव्यक्तव्यस्य चः) The proposition asserts the

1 सत्यं न सर्ववैशाल्यव्यपेक्षं साहेतिकप्रधानव्यपेक्षं विषयमात्रम्—*Ibid.* pp. 140-1 I have given only the central theme of the arguments.

2 अवाच्यवैकल्येऽप्युक्तिर्ना वाच्यमिति युज्यते—*AM.* 32.

3 अस्तित्वं प्रतिबध्यते विनाभाव्येकमिति ।

मास्तित्वं प्रतिबध्यते विनाभाव्येकमिति । —*AM.* 17-18 For elucidation see *JPN* p. 152.

4 *TSV* pp 141 कथमिति "अवाच्यवैकल्येऽप्युक्तिर्ना वाच्यमिति युज्यते" इति उक्तं चते सर्वं स्वाभाव्याप-निष्ठेपिवाच्ये । Also see *JPN* pp. 123-4 and *SBT* pp. 70-1

the characteristics of existence and non-existence. It should, however be clearly understood in this connection that the seven predicates considered above merely exemplify the patterns which would be followed also by other heptads of predicates constituted by pairs of characteristics like permanence and impermanence, oneness and manyness, and so on. We should also here note that 'expressibility' cannot be regarded as an additional predicate, because the very act of affirmation or negation of a predicate implies it. 'Expressibility together with its opposite inexpressibility' can however give rise to another heptad of predicates after the pattern illustrated by existence and 'non-existence

19 To come to the main problem, let us see whether the triad—e. g., existence, non-existence and inexpressibility—exhausts all possible elemental predicates of a real. And for this purpose let us analyse the nature of our cognition

20 Our simplest cognition or judgment exhibits two factors, viz., subject and a predicate, that is, a substantive and an adjective qualifying it. The substantive is the determinandum and the adjective is the determinans.¹ Thus the judgment 'This is jar' may be rendered as a particular real manifests the character (indicated by the adjectival import of the word) jar.² Akalanka, in his *व्याकरणवर्णिका*³ has discussed in detail the possible meanings of the predicate jar which we shall here briefly notice. He states the proposition as

1 These terms are borrowed from W.H. Johnson who defines them as follows "We find that in every proposition we are determining *in* thought the character of an object presented *to* thought to be thus determined. In the most fundamental sense, then, we may speak of a determinandum and a determinans the determinandum is defined as what is presented *to be* determined or characterised by thought or cognition the determinans as what *determines* characterises or determines in thought that which is given to be determined. We shall regard the substantive (used in its widest grammatical sense) as the determinandum, and the adjective as the determinans. —*Logic* part I, (Cambridge. 1921) p 9

2 I am indebted to W. H. Johnson for this rendering of the judgment. The passage which has suggested the rendering is as follows "The exclamatory judgment 'Lightning may thus be rendered formally complete by taking as subject term 'a manifestation of reality' Here I do not propose to take simply as the equivalent of the exclamatory judgment 'Reality is being manifested in the lightning' but rather *A particular portion of reality* manifests the character (indicated by the adjectival import of the word) lightning —*Logic* Part I, p. 10

Johnson's view of judgment or proposition expressed here is indebted to the views of Bradley and Bosanquet, as he himself has admitted in the following words "Our conclusion, briefly expressed, is that any proposition *characterises* some fact, so that the relation of proposition to fact is the same as that of adjective to substantive. Bradley has represented a proposition as ultimately an adjective characterising Reality and Bosanquet as an adjective characterising that fragment of Reality with which we are in immediate contact. In adopting the principle that a proposition may be said, in general, to characterise a fact, I

the accredited form 'In some respect, this is jar (स्याद् बटः)'. Here the object represented by the substantive 'this has two aspects—native (स्वात्म) and alien (परात्म)—which vary according to the intention of the cognizer or speaker. Thus (1) if the intended native aspect is the aspect expressed by the concept or the word 'jar' (in its usual sense) the alien aspect is the aspect expressed by the concept or the word non-jar. In other words the object in its native aspect is jar (स्वात्मना स्याद् बटः) and in its alien aspect non-jar (परात्मना स्याद् बटः).¹ The object thus is both jar and non-jar. The principle implied is that the object is a comprehensive fact which includes in itself the opposite characteristics like jar and non-jar. The object as determined by the particular characteristic cognized, that is, as determinandum is the native aspect, and the object as not so determined, that is, the non-determinandum is the alien aspect. Corresponding to the determinandum and the non-determinandum, there are also the determinans and the non-determinans. It is thus seen that the substantive and the adjective of a proposition have two aspects each—one positive, another negative. (2) If again the intended native aspect of the object is the aspect expressed by the word jar as an *ad hoc* symbol, the corresponding alien aspect would be the aspect expressed by the word non-jar' as a symbol standing for the usual or any other conventional or attributed meaning of the word jar. The upshot is the same as in the first analysis, viz., the object in its native aspect is 'jar' and in its alien aspect non-jar. Similarly (3) if the intended native aspect of the object is the aspect expressed by the word 'jar' standing for the jar-particular the alien aspect would be the aspect expressed by the word non-jar standing for the jar-universal. Here also the object in its native aspect is jar and in its alien aspect non-jar'. Similarly (4) if the intended native aspect of the object is the aspect expressed by the word 'jar' standing for the jar-concept, the alien aspect would be the aspect expressed by the word 'non-jar' standing for the external jar-shape (बाह्यो घटाकारः). In the same way (5) if the intended native aspect of the object is the aspect expressed by the word 'jar' standing for its objective cognition (विचारः, that is, cognition *qua* contemplation to use Professor Alexander's phrase) the alien aspect would be the aspect expressed by the word 'non-jar' standing for subjective cognition (ज्ञातः, that is, cognition *qua* enjoyment, again to use Professor Alexander's phrase). Thus here also the object in its native aspect is 'jar' and in its alien aspect non-jar.

21 This analysis of a cognition has clearly demonstrated that the object of our cognition is always a fact having two aspects—(1) the aspect that is determined by the predicate of the cognition and (2) the aspect that is not so determined. The object is jar

and including with some modification what is common to these two points of view —*Logx*
Part I, p. 14.

3 TV I 6(5)

1 ठम् स्वात्मना स्याद्बटः परात्मना स्याद् बटः को वा बटस्य स्वात्मा को वा परात्मा ? बटद्वयविधानप्रवृत्तिविम्वत्वात्मा, यत्र तयोपरवृत्तिः स परात्मा पराविः। —TV I. 6 (5)

as well as non-jar existent as well as non-existent, and so on. It is determinandum as well as non-determinandum, that is determinate as well as non-determinate. This double nature of the real, obtained by analysis, is symptomatic of the fact that the real is a complex of opposites inexpressible by definite linguistic symbol. Thus the predicate 'inexpressible' is also obtained. The real, therefore is found to be possessed of the triad of predicates—viz. existence, non-existence and inexpressibility—all of which are elemental in the sense that each of them presents a unitary characteristic. The analysis does not yield any fourth predicate which is elemental, and so the triad should be regarded as exhaustive.

22. Now as the triad of elemental predicates is found to be exhaustive, it follows, on grounds already given, that there are exactly seven neither more nor less, predicates which can characterize a real in respect of pairs of opposite characteristics. Let us now see whether each of these seven predicates is a unique mode of truth.

3 (ii) (B) The Predicates are Unique Modes

23. While discussing the import of the seven predicates in section 3(i) we showed also the significance of each one of them. And as uniqueness, in the ultimate analysis, is nothing but significantness, the unique character of each of the predicates is self-evident. What, therefore needs a critical estimate here is whether the predicates are modes of truth. By a mode of truth we understand a true mode of the real. The Jaina philosopher as a realist, believes in the direct cognition of the real and for him, therefore, the judgment 'This is jar' is a judgment about the real. Consequently he accepts a significant predicate which is not vitiated by any error as a true mode of the real. And as such the seven predicates stand for seven unique modes of truth.

3(iii) The Seven Propositions—Their Forms Significance and Mutual Relation.

24. There are as shown, seven significant predicates or modes of truth (वस्तु) and as each mode—though obtained by an analysis of any simple cognition or judgment and established by reflective thought—is *prima facie* subject to doubt because of its dialectical nature there can be seven kinds of doubts (संशय) about them. The seven doubts give rise to seven forms of curiosity (विश्वासा) which, in their turn, give rise to seven questions (प्रश्ना) The seven questions require seven answers (उत्तराणि) and the seven propositions, therefore are asserted to meet the requirement.¹

25. The accredited forms of the seven propositions—e. g. स्याद् नस्तरेव नटः, and the like—have been given while discussing the import of the predicates in section 3(i), and need no repetition. Their individual significance has also been discussed in the same

1 मया सर्वत्राय सप्त संशयाः सप्त संशयता । विश्वासा सप्त सप्त स्युः प्रश्ना सप्तोत्तराणि ।

—Quoted in SBT p.8 See TV iv 42 (15) and TSV II 132 where all the five heptads of वद ? (वस्तुत्व नास्तित्व etc) विप्रतिपत्ति (संशय) विश्वासा प्रश्न and वचन (उत्तर) are given.

section. The only important problem, therefore, that remains to be examined is the significance of the seven propositions in general and their interrelation.

26. A proposition is a sentence which expresses what is either true or false,¹ and what is expressed is its significance. True and false propositions are equally significant if true, they express facts if false they fail to do so. The seven propositions are significant because expressive, and true because what they express are, on reflection found to be facts. They are also not mere truisms, because they express truths which are not ordinarily recognized as such. These truths again are necessary universal and constructive-necessary because neither experience nor logic contradicts them universal because they are true of all reals constructive because they give a synthetic view of reality. The propositions are also interrelated, and make a system. Existence and non-existence are mutually concomitant and they together qualify the same object.² All the seven propositions follow logically from this dictum. In fact, the very first proposition, when logically unfolded, leads to the other six as a matter of necessity. Each proposition taken singly is also significant in that it "constitutes" in the words of Professor Mookerjee "an estimation of reality which has been either advocated by a school of philosophers as a matter of historical fact or is capable of being entertained as a possible evaluation."³ But an isolated proposition, according to the Jaina philosopher does not give the whole truth. It may on the contrary give an untruth if taken as negation of other truths and it can at best, provided it only asserts itself without negating others, give a partial truth that is, *syas* which is described as neither truth nor untruth.⁴ The Jaina philosopher therefore, rejects the validity of the isolated propositions because they stand for extremisms, and knits them together into a system which is known as non-extremism or non-absolutism (*anekantavada*).

3(iv) Pramana-saptabhangi and Naya-saptabhangi.

27 प्रमाण stands for the 'whole truth' and नय as just stated, is 'neither truth nor untruth, but only a partial truth' in other words, if the प्रमाण is a comprehensive

1 Cf Aristotle "Every sentence has meaning not as being the natural means by which a physical faculty is realized, but, as we have said, by convention. Yet every sentence is not a proposition only such are propositions as have in them either truth or falsity. Thus a prayer is a sentence, but is neither true nor false."—*De Interpretation* 17a.

2 वस्तुत्वं प्रतिषेध्येनाऽ किनामाभ्येकव्यतिथिः ।
विधेयवत्त्वाद् साधर्म्यं यथा मेदविषयत्वा ॥
नास्तिद्वयं प्रतिषेध्येनाऽ किनामाभ्येकव्यतिथिः ।
विधेयवत्त्वाद् वैधर्म्यं यथावेध विषयत्वा ॥ —AM, 17-8.

3 For further details, see JPN pp 166 seq.

4 Cf. माध्यमात् प्रमाणं वा नयो ज्ञानरूपको यतः ।
स्याद् प्रमावैक्येयस्य सवपाऽप्यविरोधतः ॥ TSV p. 123.

(सकलवेदिन) view of reality the *nyaya* is only a partial (विकलवेदिन) view of it¹ in the sense that it takes into consideration only a particular aspect of the whole situation. In its widest sense, the term *pramāṇa* means 'valid knowledge sensuous (consisting of *यति* and *भूत*) as well as supersensuous (consisting of *अवधि मनःपर्याय* and *केवल*)'. But the concept of validity when analysed, is found to include comprehensiveness without which knowledge is not completely valid. A *pramāṇa* thus turns out to be a comprehensive knowledge, though there are admittedly different grades of such comprehensiveness, ranging from the most perfect in the *केवलज्ञान* (omniscience) to the most imperfect in the lowest type of *यति-ज्ञान* (sense-perception). Knowledge as a natural function of the self is inherently comprehensive. This comprehensiveness however lapses as soon as the knowledge is influenced by the abstractionist tendencies of logical thought and language. The lapse in its turn may either halt at the assertion of a particular position without negating (but only implicitly recognising) the truth of other plausible views, and thus give rise to what has been called *nyaya* (or more accurately *nyayavada*) or it may lose the balance and climb down further by asserting a particular position as the only truth intolerant of other truths and thus give rise to what is known as *durvaya* (wrong view)². The contingencies

In this connection one may read with interest the following note of Bradley. And hence it follows also that every 'part of this whole must be internally defective and (when thought) contradictory. For otherwise how from one to others and the rest could there be any internal passage? And without such a passage and with but an external junction or bond, could there be any system or whole at all which would satisfy the intellect, and could be taken as real or possible? I at least have given my reason for answering this question in the negative. We may even, forgetting other points of view say of the world,

Thus every part is full of vice,

Yet the whole mass a paradise."³

Appearance and Reality p. 510.

- 1 See TSV p. 118 (verse 3)
- 2 For an idea of *यति भूत अवधि मनःपर्याय* and *केवलज्ञान* see my *Stu dices Jaina Philosophy* Ch. II
- 3 Cf. *ब्रह्मसूत्रप्रकरणभाष्य* प्रमाणनय-दुर्वयानाम्—AS p. 290 (The passage belongs to *ब्रह्मसूत्र*.) Also see *संनिरुद्ध* I. 21c sq. Also cf. *सम्प्रयोगव्याख्येय* 28

सर्वे च सत्त्वास्तद्विधि विधानाः ।

मीमेव दुर्नीति-नय-प्रवाही ॥

According to the last quotation, the propositional forms of *durvaya nyaya* and *pramāṇa* are respectively *सत् एव* (a real is existent only) *सत्* (a real is existent) and *स्यात् एव* (a real is existent in some respect)

In this connection, the views of *वीरसेन* are worth mention. According to him, a *nyaya* (as in the above quotations) gives prominence to a particular aspect and must

of नय (naya) and दुर्नय arise only when a knowledge situation is sought to be expressed in or understood through inadequate logical categories and linguistic symbols, which fail to express the knowledge in its pristine comprehensiveness unless their significance is rightly analysed. A right analysis leading to a comprehensive logical understanding and linguistic expression is called स्वाक्षर¹ and what leads to only a partial apprehension and expression is नय. In other words, while the स्वाक्षर² is a complete logical estimate and linguistic expres-

have स्वाक्षर—it does not matter whether it is expressly stated or taken as understood—in its propositional form, while a दुर्नय is a proposition which asserts the exclusive truth of a particular aspect as in the proposition सद्वय (पञ्चक Vol. IX, p. 183). Both नय and दुर्नय however give rise to a comprehensive knowledge inasmuch as the knowledge is ipso facto comprehensive and cannot be fragmentary (नयपञ्चक Vol. I, p. 204). दुर्नय-वाक्याद् अणि सुनयवाक्यादिभिर्भोगु प्रमाणैर्नेवेत्यस्यैव विषयीकृतकान्तनोवाचानात् । A sunaya expresses the real in its entirety through a particular aspect. This expression of the real in its entirety is known as एककारण which is प्रमाणाधीन that is, under the dominance of प्रमाण. The fragmentary expression of the real, on the other hand, is known as विकारण and is embodied in propositions like वस्तव्य नास्त्येव and so on, which are दुरनय. The विकारण is नयाधीन that is, under the dominance of नय. (नयपञ्चक Vol. I, pp. 201-4). These observations of बीरसेन leaves us in darkness regarding the line of demarcation between a sunaya and a प्रमाण inasmuch as both of them are found to be एककारण. The problem of विकारण has also been left obscure by बीरसेन. Akalanka has proscribed the use of the expression स्वाक्षर even in the case of विकारण (IV IV 42, 17) and therefore he regards it as sunaya. But according to बीरसेन the विकारण though giving rise to प्रमाण is never the less, in its propositional form, a durnaya.

The distinction between sunaya and प्रमाण is of course very meagre. A sunaya must recognise the reality of aspects other than the one expressed by itself, and in this respect its distinction from प्रमाण is nothing but formal. The element of neutrality or indifference (उपेक्षा) towards other plausible aspects as the distinctive feature of a sunaya is also not very important, because ultimately the indifference in the present context must be taken as conscious of other plausible aspects, and this consciousness is tantamount to an assertion of those aspects. The distinction thus, if any is only quantitative and not qualitative. The problem of विकारण may also be viewed from a different angle. विकारण is of course an imperfect way of expression and as such it may be viewed as erroneous. The error must find place in its propositional expression and hence the propositions like वस्तव्य नास्त्येव and so on, as vehicles of its expression may be justified. The observations of बीरसेन might have been influenced by these weighty considerations, and probably he did not think it necessary to dilate on these details which obviously follow from his above statements.

1 For further information about syadvada and the meaning of the term syai, see section 2 above.

2 Cf. स्वाक्षर-नेवकाले सर्ववत्त्व प्रकाशने AM, 105.

tic symbols do not play any significant part in their case. Their intuitional comprehensiveness is not disturbed by the vagaries of conceptual thought and the defects of abstract linguistic symbols. Of these four the **मनुष्य-ज्ञान** is the most perfect inasmuch as it knows its object completely in all its details. The other three are imperfect in that they are capable of knowing only a limited number of objects with a limited number of attributes and modes. But, in spite of this, they are regarded as comprehensive because of their direct touch with the object and freedom from the association of false opinions and doctrines which destroy their natural freshness and purity. The case of **सुत-ज्ञान** however is quite different. It is knowledge derived from verbal expressions and artificial concepts engendered by them, which, on account of their inherent limitations, present a hazy or even a distorted view of the object, and an intellectual effort is needed to clear the haziness or rectify the distortion. The recapture of the full original intuition hidden under logical categories and linguistic symbols is the function of **सुत-ज्ञान** प्रमाण (also called **स्वाहावा**) to understand the standpoint and intention which inspire a particular statement of facts is the function of **सुत-ज्ञान**¹ and the blind insistence on the distorted view is **गुरुय**.

29 But how can our language overcome its inherent limitations and express the original comprehensive intuition in full? A word (predicate) can express only one characteristic (attribute or mode) at a time and a number of characteristics can be expressed only collectively (**अनेक**) by a number of words. The simultaneous (**सौम्यपदान**) expression of all the characteristics of a real in its entirety (**सकलवस्तु**) is beyond the capacity of language, and hence the problem of the expression in language of the original comprehensive intuition arises. The Jaina philosopher has tried to solve the problem by a device which is symptomatic of his non-absolutistic position. From the substantial (**द्रव्यात्मिक**) standpoint, a word expresses a characteristic in its aspect of identity with the other coordinate characteristics, and this ontological identity (**अनेकवृत्ति**) among the characteristics of a real is taken as the basis for the extension of the import of a word to all the other coordinate characteristics from the modal (**पर्यायात्मिक**) standpoint, on the other hand, a word expresses a characteristic in its aspect of difference (individuality) from the other coordinate characteristics, and here the basis of a similar extension of the import of the word is metaphorical identity (**अनेकवृत्ति**) among the characteristics of the real. The

1 Cf. **नपोज्ञानमुपनिषास**—**कवीयस्वय**, ५२

बाह्यस्या बन्धनवद्वा तावद्वया होन्ति नयनाया—**सम्प्रतिदर्क** III, 47

स्वाहावाप्रतिपत्तार्विधियेयव्यवकीर्तन—AM, 106.

2 Cf. **यथा बन्धनमेकं वस्तु एकमुक्तमेव ज्ञायते बुद्धिना** **गुणरूपम्** **अन्तरेण** **विद्यमानप्रतिपत्तरसम्भवात्**, **एकोद्बोद्बोधोऽस्तिस्वादिष्येकस्य गुणस्य कथेनाप्येकवृत्त्या अनेकवृत्तितरेण वा निरूप्य समस्तोपपत्तुमिष्यते** **विभागा** **मिथितस्य** **प्रतिपत्तिरिक्तो** **गुणान्तरस्य** **तदनाशमयत्वात्**, **तदा सकलवृत्तयः** **कथमनेकवृत्ति** **वर्ण** **वा अनेकवृत्तयः** **द्रव्यात्मिकव्यवस्थायामप्येव तद्व्यवस्थितेकाद् अनेकवृत्तिः**, **पर्यायात्मिकव्यवस्थायामप्येव तद्व्यवस्थितेकाद् एकवृत्तिरप्येव** **तद्व्यवस्थितेकाद्**—TV iv 42 (14)

extension of the import of a word is thus found to be possible on the basis of identity either ontological or metaphorical according to the standpoint of the speaker. And the expression *सार्थ* is used to manifest the intended extension of the import of the predicates of the propositions.¹ Each of the seven propositions of the *सप्तमयी* can thus, if so intended, be made to mean the whole truth in its own peculiar way through the individual characteristic (e.g. existence, nonexistence and the like) directly expressed by its predicate.

30 It may be mentioned in this connection that the Jaina philosophers have enumerated eight distinct factors—viz., time (काल) and the like—which are conceived as differentiating limits as well as integrating bonds of the characteristics of a real and as such respectively conditions of the consecutive and simultaneous expression of these characteristics. Thus (1) time (काल) is a differentiating limit, because a unitary entity cannot *prima facie* possess a number of different characteristics at one and the same time and if it is found to do so its unity is dissolved into plurality there being as many entities as there are characteristics. This is the finding of the analytic (पर्यायान्वित) standpoint. In the synthetic (सम्बन्धित) standpoint, on the other hand, time is an integrating bond. The plurality of characteristics is found to be somehow bound into a unity by means of simultaneity. Similarly (2) self identity (व्यवस्थ) of a characteristic is a differentiating limit, because it differentiates one characteristic from another. It is a uniting bond as well in view of its reference to an entity which is the common referend of all other coordinate characteristics. (3) The substratum (वर्ण) likewise, is regarded as a differentiating limit in respect of its aspect that varies with each of its characteristics and as an integrating bond in respect of its aspect that is the constant reference of all those characteristics. In the same way (4) the relation (सम्बन्ध) of identity-cum-difference that obtains between an entity and its characteristics functions as a differentiating limit when taken as a relation of difference and as an integrating bond when taken as a relation of identity. Similarly (5) the influence (उपकार) exerted by each characteristic upon an entity viewed as an isolated event, is the differentiating limit and the same influence *qua* a common function of all characteristics is the integrating bond. (6) The substance-space (वृत्ति-देश) likewise viewed as an inelastic space-point of a particular characteristic is a differentiating limit but, viewed as a common locus of the coordinate characteristics, it is an integrating bond of those characteristics. In the same manner (7) the association (सम्पर्क)

1 Cf. *अथवा स्याच्छब्दोऽयं सनेकाकार्थस्य श्रोतव्यः । श्रोतव्यश्च वाचकप्रयोग-उद्दिष्टिमस्तरेवाप्रतिप्रेषणाधिकोद्योगात् नाकमिति तत्प्रयोगसमर्थात्तद्विधानात् इतरव्यवस्थोपपत्तिरिति । अथ केनोपास्योऽनेकाकार्थोऽयं श्रोतव्यः ? उत्तर-मेतदुच्यते तदुत्तरात् सनेकोपपत्तये वा प्रयुक्तसम्बन्धवाक्यस्य एवास्त्वन्वित इतरे वर्ण इति—TV iv 42 (15)*

2 तस्य शब्दोपाधिर्वाचनं नम-जीमस्यवाक्यात् । ते च कावादिभिर्मोक्षोपाधौ वाच्यम्—TV 42 (Varttikas 12 and 13)

3 This *सप्तमयी* is different from *सम्बन्ध* (the fourth factor mentioned above) in that the former stands for difference qualified by identity while the latter for identity qualified by difference. In other words, in *samsarga* the element of difference is prominent while in *sambandha* the element of identity is salient.—SBT pp. 33-4.

between an entity and its characteristics can be viewed as a differentiating limit as well as an integrating bond. Lastly (8) the verbal symbol (वच) standing for a characteristic is a differentiating limit in so far as it is expressive of that particular characteristic, but, in so far as it is an expression for the thing possessed of similar characteristics, it is an integrating bond.¹

31 The possibility of the simultaneous expression of all the characteristics of a real in its entirety being thus established, the concepts of प्रमाण-सप्तमंगी and नय-सप्तमंगी can be easily understood. Each of the seven propositions of the प्रमाणसप्तमंगी for stands for the whole truth. As a member (मंग) of the प्रमाणसप्तमंगी the proposition 'A jar certainly exists in its own context (स्वास्त्येव वतः)' is intended to be expressive of all the characteristics of the jar in its entirety (सकलत्वेन). And this is the case with each of the other six propositions also. Each of these seven propositions expresses the whole subject by means of the particular characteristic predicated in it. The comprehensive character of each of the seven propositions does not make the six propositions other than itself redundant, because each stands for the whole truth in its own peculiar way through a particular characteristic which is directly expressed by the predicate—the remaining characteristics being indirectly implied (by the predicate).² Thus, for instance, if in the first proposition 'A jar certainly exists in its own context' the predicate existence directly (प्राज्ञात्वेन) expresses the substantial continuity of the jar it indirectly (बुद्धमात्रेण) implies the modal discontinuity of the something.³ In the second proposition the position is reversed, that is, the modal aspect is directly expressed and the substantial aspect is indirectly implied. The meanings of the other five propositions are to be expounded on similar lines.

32. The same septad of propositions (सप्तमंगी) can be viewed as नय-सप्तमंगी if the predicate of each of the propositions is intended to stand for the characteristic which is directly expressed by it without any intention of affirming or denying the indirectly implied characteristics other than the one directly expressed. The intention of affirming the other characteristics indirectly implied would make the proposition a member of the (प्रमाण-सप्तमंगी) while the intention of denying the same would make it a case of दुर्नय (untrue proposition) and thus is why a proposition, in order to be a member of the नय-सप्तमंगी must be inspired by the intention of asserting the particular characteristic only without any further implication, positive or negative.

33 The use of the expression स्यात् (e. g. in स्वास्त्येव वतः) is to be made both

1 See TSV p. 136.

2 Cf. यदेष स्यात् अस्त्येव जीव इत्यनेनैव सकलत्वेन जीवव्यप्यतायां सर्वेषां वर्माणां संहरात् इत्येतां संवाता-
मानयस्य मासजति नैव दोषः, बुद्धप्राज्ञाव्यप्यवस्था-विधाय-प्रतिपादनायैत्याह सर्वेषां संवाता प्रयोगोऽर्थाह
—TV iv 42 (15)

3 Cf. अज्ञाया इत्यादिभिरप्यप्राधान्ये फलियुक्तमात्रे च प्रथम—Ibid.

in the propositions of the प्रमाव-सप्तमयी and those of the नय-सप्तमयी. It may however be dropped if its meaning is otherwise apparent. In the case of the propositions of the प्रमाव-सप्तमयी the expression स्यात् does the positive function of implying simultaneously (सोपपत्तेन) all other possible characteristics that are true of the subject, while in the case of the propositions of the नय-सप्तमयी the same expression does the negative function of prohibiting the denial of these characteristics. The cognitive attitude in the first case is indefinite that is, without any artificial definiteness, while the cognitive attitude in the second case is definite that is, with a definiteness which tends to define the object without denying its indefinite character.¹

34. विद्यालक्ष्मि who agrees with the above distinction between a प्रमाववाक्य (i.e. a सङ्काशेदित्वा proposition of the प्रमाव-सप्तमयी (and) नयवाक्य i.e. a विकलारेदित्वा proposition of the नय-सप्तमयी) records a number of views on the subject and rejects them as untenable.² Thus there were thinkers who regarded the proposition which predicated more than one characteristics of the subject, as a प्रमाववाक्य and the proposition which predicated only one characteristic as a नयवाक्य. But, according to this view the first, the second and the fourth propositions of the सप्तमयी would be cases of नयवाक्य and the remaining four propositions only would be cases of प्रमाववाक्य and this is obviously a consequence which no Jaina philosopher would admit as acceptable. There was again the view that a proposition about pure substratum (वर्तिमान्) is प्रमाववाक्य and that about a characteristic (वर्णमान्) is नयवाक्य. But this is also untenable, because a pure substratum or a pure characteristic is incapable of being expressed by a proposition. There was a third view which regarded the seven propositions, when taken severally as so many नयवाक्य and the same, when taken jointly as a प्रमाववाक्य. But this also is absurd, because a number of partial truths cannot together make up the whole truth. Truth is a unitary whole and cannot be taken as composite of discrete parts. The part of a whole must itself be a whole. जयसिद्धिचरित, in his commentary on the सम्प्रतिपक्ष-प्रकरण of सिद्धसेन-विवाकर, mentions a view which regarded the first, the second and the fourth propositions of the सप्तमयी as सङ्काशेदित्वा (i.e. प्रमाववाक्य) on account of their reference to the whole subject by virtue of the unitary character of their predicates, and the remaining four as विकलारेदित्वा (i.e., नयवाक्य) on account of their reference to the individual aspects of the subject by virtue of the multiple character of their predicates.³ This is also untenable because of the unnecessary distinctions it makes between the identical subjects of the seven propositions.

1 For further elucidation of the problem see fn. 3 § 20. Cf. सङ्काशेदित्वा योपपत्तेनापवर्णनं पदादिकमप्यं वातावरितमेववृत्त्याभ्युपगारेण वा प्रतिपादयति सङ्काशेदित्वा प्रमाववाक्यात् विकलारेदित्वा नयवाक्यात् भेदप्राप्तयेन भेदोपचारेण वा सुनयनकाम्यत्वं पदादिकमप्यं प्रतिपादयति विकलारेदित्वा नयवाक्यात्। SBT p. 32.

2 See TSV pp. 137 ff. also SBT pp. 16-19

3 See सङ्काशेदित्वा-प्रकरण Vol. 3 pp. 445-6 (Ahmedabad, samvat, 1934)

ABBREVIATIONS

AJP	अनेकान्तव्यवहारा of Haribhadra.
AM	.. आत्ममीमांसा
AS	अष्टसहस्री of विद्यानन्दि
JPN	The Jaina Philosophy of Non absolutism by Dr Satkari Mookherjee.
JTA	The Jain Theory of अनेकान्त in 'Studies in Philosophy' Vo 1 —By K. C. Bhattacharya, Calcutta 1956.
SBT	सप्तमंतीतरंगिणी of विमलदास
SKH	.. पट्टव्याख्यान
TSV	.. सत्त्वापस्तोत्रवार्तिक
T	सत्त्वापस्तोत्रवार्तिक (ed. by Pt. Mahendrakumar न्यायाचार्य)

The Problem of Time

J. S. ZAVERI

The riddle of time is among the oldest and most perplexing of all the problems which confront the philosopher as well as the scientist. Every body be he a common man, a scientist, an engineer or a philosopher acknowledges not only the existence but also the usefulness of time. Its tremendous influence on the most common as well as most unusual events is universally recognised. Whenever we talk of any kind of happening, from a casual meeting of two friends to the explosion of a distant star one of the first questions would be: "when did it happen?" Time is the immediate and inevitable condition of the modification of every substance. It is an important factor in the movement and other activities of the animate and inanimate things. The velocity of their motions, acceleration etc. can only be known and made useful by the application of time. Similarly freshness and staleness, oldness and youngness, before and after are all results of the influence of time.

But, if we ask a simple question "What is time?" each of these people will probably give a different answer. For most of us common men time is an abstraction marked by events and harnessed by means of clocks and calendars. In mathematical Sciences it is a postulate necessary to explain the laws of Dynamics and useful for the construction of equations of velocities etc. In experimental Sciences (and engineering) it is a continuum which is very useful for calculations of experimental results, making formulae and depicting them by graphs or vector diagrams. For the followers of Einstein's theory of relativity time is the fourth dimension of the four dimensional space—Time continuum. None of these people—common man, Scientist, Mathematician or Engineer—however care whether time is an ultimate reality or not. It is the business of the metaphysician i.e. the philosopher to be directly concerned with the question of the reality of time.

For the metaphysician the fundamental problem is whether time is subjective or objective. Expressed in a different (and perhaps a better) way the question becomes: Is time ultimately real or merely phenomenal? Do things wear the modes of succession in time merely as a consequence of our own finite imperfect knowledge? Is the entire Reality when directly apprehended by an absolute all-embracing experience (as that of a *havalin* i.e. omniscient) non-temporal? Is time limited? Continuous? Is there a quantitative element in it? Is it indivisible or infinitely divisible? The questions are posed more with a view to indicate the nature of the problem rather than provide definite answers to them which will be far beyond the scope of the present article. All that we intend to do here is to deal very superficially with some of them by putting the modern conceptions side by side with the ancient ones.

Classical Philosophical Conceptions

The word *Kala* meaning time is very ancient one in Indian philosophical literature. It is used to express many different meanings. In *Rigveda* *Kala* is said to be the Destroyer of the Universe. It is also used there to mean an Era or Age. In *Atharva Veda*, *Kala* is accepted as an eternal reality and the determinant factor of all creation. In *Upanishads* such as *Brahadaranyaka*, *Maltrayana* etc. the word *Kala* is used in many different senses. In *Mahabharat* there is an elaborate commentary on *Kala*. It has been used to mean Creator, Future, 'That which is bound to happen', 'Destiny' etc etc. In *Jain scriptures*, we come across two words—*Kala* and *Samaya*—both meaning time.¹ The latter is also used to mean the smallest ultimate unit of time which is further indivisible and which therefore can be called a time point.

According to *Jains* Time is the necessary condition of duration (continuity), change (modification), motion, newness and oldness of substances.² Though time alone cannot cause a thing to have continuity of existence, duration necessarily implies moments of time in which existence is prolonged. Modification or change of states also cannot be conceived without time. Similarly motion which implies the assumption of successive positions in space by an object can be conceived only with the existence of time. Lastly the distinction between the old and new, the before and the after cannot be explained without time.

Jain writers (sometimes) distinguish between (i) *Parmarthika Kala* i.e. absolute or transcendental time and (ii) *Vyavaharika Kala* (also called *Samaya*) i.e. empirical or conventional time. Absolute time is real and infinite (eternal) but it is formless and not perceptual. It is the determinant factor of continuity or duration (*Vartana*) of substances. The empirical time on the other hand, is conventionally divided into instants, minutes, hours etc. and is limited by a beginning and an end.

Jains hold that every object known by us possesses innumerable characters. As in common conversation so also in philosophy a distinction is made between the qualities (*dharm*) and that which possesses them (*dharma*). The latter which is thus an ultimate substratum in which the qualities inhere is called a substance (*dravya*). A substance is ultimately real. Ultimate reality according to *Jains* consists of three factors: permanence, origination and decay. They believe that things change, that within the unity of the one thing there is a succession of different states. The old state is destroyed and is succeeded by a new one. But there is an eternal essence in every substance which enables its possessor to persist through transformations i.e. unceasing succession of its changing modes. Only what is identical and permanent can change. The self which changes with the flux of time is still the same old self.³ There are six such ultimate substances which compose the entire universe viz. (1) *Dharmastikaya* (2) *Adharmastikaya* (3) *Akasastikaya* (4) *Podgalastikaya* (5) *Jivatikaya* and (6) *Kala*.

1 *Kalaha Samyadhi*.

2 *Vartana-parinama-Kriyah-partvapartvadibhih lakshyah* (*Jain Siddhant Deepika*, Chapter I Aph. 19 and 20).

3 Cf. *Tempora mutantur, nos. et. mutamur in illis*.

While there is unanimity of opinion about the ultimate reality of the first five, there is considerable disagreement amongst the Jains themselves regarding Kala. One section does not accept Kala as an ultimate reality but maintains that the unceasing mutability (*pariyaya*) of other substances like *Jiva* and *Pudgala* etc. is itself symbolised into an 'existent' called Kala. It is merely a postulate required by our practical needs for expressing their modifications in terms of instants, minutes, hours etc. But transcendentially they (instants etc.) have no existence independent of soul, matter etc. Thus according to this school of thought, time is a phenomenal appearance of higher reality like soul, matter etc. which, of course, are themselves ultimately real.

According to another traditional school empirical time is considered a mode or state of transcendental time (which itself is accorded the status of a reality). In its turn the empirical time (hour minute etc.) is the modification of the soul, matter etc. A third school accords the status of reality to time without differentiating between empirical and transcendental time. This belief is again subdivided into atleast four viz. (1) Time exists as innumerable unconnected points, (2) It exists as a continuous unity composed of connected points and pervades the whole inhabited Universe (*Loka*), (3) it is a continuous unity but is confined to a limited space inhabited by human beings, and (4) it exists as a single point.

It will be out of place to enter into a detailed discussion of the various opinions. Suffice it to say that if Time is accepted as a continuous unity composed of mutually connected points, it becomes an *Astikaya*¹ and the contention will be in opposition to the Agamic belief according to which the number of *Astikayas* is five and not six. On the other hand the number of real existents (*Dravya*) is six and hence there is no contradiction to Agamic opinion if Time is accorded this status at least empirically.

The difference of opinion regarding Time is not confined to Jain schools alone. It is also to be found in the Vedic and Buddhist schools of philosophy. *Naiyayika* and *Vaisheshika* accept Time as an all pervading indivisible, continuous unity and ultimate reality. Its empirical divisions into hours, minutes, etc. are only symbolical. *Purvamimamsa* also accept the independent real existence of Time. One Buddhist School (*Sarvastivadins*) also accept the existence of present, past and future Time. In direct opposition to the above, *Samkhya*, *Yoga*, *Vedanta*, *Vijnanavadins* and *Shunyavadins* do not accept the existence of time as an independent reality. The *Samkhya* thinker *Vijnanabikahu* says that eternal Time is an attribute of *Prakriti* and divisible time (hour etc.) is produced by the space. In *Yogashastra* it is stated that Time is not an ultimate reality. Days and nights have symbolic existence for the sake of popular convenience. Here the Time is defined as a Time-point. A time-point is destroyed as soon as it is produced and another point is produced. The points cannot possibly be integrated into a unity and so at the best the existence of Time

1 *Astikaya* means a substratum extended in space of a homogenous body (*Kaya*) composed of a number of units called *pradesa* (or *astis*). According to another definition, it means that which exists (*asti*) like a body (*Kaya*) possessing extension,

can only be ideal and not real. Vedantists are notorious monists and do not accept the real existences of anything except Brahman. Like Shankaracharya, Ramanuja, Nimbarka, Madhava and Vallabha also reject the real existence of Time. Buddhist thinkers like Shantrakshita etc. also do not accept the existence of Time as an ultimate reality.

Division of Time

Empirical or conventional time is limited by a beginning and an end and is divisible into small and big intervals, but it is not infinitely divisible.

Samaya is the smallest unit of time or time point. It cannot be sub-divided further into smaller intervals. The time-point (Samaya) is beyond human comprehension and can be intuited only by the omniscient. Countless samayas flow away in the twinkling of the eye. To explain the subtlety of the time-point two illustrations are commonly given in the Jain scriptures.

(1) When a strong man pierces a Thousand lotus petals put together by a pointed sharp needle, it would appear as if the piercing of all the petals occurred instantaneously but actually that cannot be the case. The second petal can be pierced only after the first one and the third after the second is pierced and so on. Innumerable time-points must elapse in piercing each of the petals.

Again (2) When a strong youth quickly tears an old worn out fine piece of cloth it would appear that the whole action was instantaneous. But the cloth is made up of many yarns and each yarn is made up of many cotton fibres. Each fibre is again made up of infinite Samitis. Each Samiti contains infinite Samudays each of which is composed of infinite Sanghats and infinite Paramanus one integrated to make a Sanghata. Now the tearing process accounts for the division of each component in turn. The time interval taken to tear a single fibre contains countless Samayas.

A table for time according to Jain system of units is given in the Appendix.

The Modern (Western) Metaphysical Views

The modern metaphysical treatment of the subject insist upon distinguishing between what they call (1) perceptual time and (2) conceptual time. The former is the time as directly known to us in sense perception while the latter is a concept elaborated by the process of synthesis and analysis of the essential features of the former.

Perceptual time consists of a quantitative element as well as a qualitative character. Different times can be quantitatively compared in respect of the duration comprised in them. On the other hand lapses of duration also have their special direction i.e. transition from before to after.

The most important peculiarity of the perceptual time is that it has an unique relation to the perceiving subject. Its directions are irreversibly and unambiguously determined by reference to the "now" or the focus of consciousness" of the perceiver. What is actually focal is "now" what is ceasing to be focal is past what is just coming to be focal is "future".

Conceptual Time :

It is easily seen from the above that every individual has its own special perceptual time-system. For the purposes of the practical life it is essential to establish equations between these different individual time systems. It is imperative that one should be able to reconstruct mentally the temporal aspect of experience in a form independent of reference to the individual 'now'. Thus the establishment of a single conceptual time-system is ultimately required by our practical needs. This system could be constructed by a combined process of synthesis, analysis and abstraction of the perceptual data. The indefinite repetition of the conceptual synthesis of individual "now" leads to the thought of a duration reaching out endless by into past and future and this gives us the familiar concept of the infinity of time. The conceptual time is therefore unlimited. It can be easily seen that by a similar indefinite repetition of the process of analysis, it is indefinitely divisible or possessed of no ultimately indivisible last part.

Similarly there is enough valid ground for regarding it as mathematically continuous. All moments time are alike i.e. conceptual time is homogeneous throughout. This is an inevitable consequence of the abstraction from all reference to the "now" of immediate feeling. There is absolutely no means of distinguishing before from after, past from future. And lastly it is commonly thought of as a unity of some kind.

Time is held to be merely phenomenal and not ultimately real. It is argued that perceptual time cannot be ultimately real because it involves reference to the 'now' of a finite and imperfect experience of an individual. Conceptual time, again, cannot be real because it is a mere postulate. It contains no principle of internal distinction and is thus not individual. It represents mere abstract possibility of a finite point of view. Neither it gives a point of view both individual and infinite and nor therefore can be the point of view of an absolute experience. The contention that time is phenomenal, the result of a process of construction forced on us by our practical needs is further supported by the arguments that by the recognition of this both sides of the antinomy founded upon the concept of temporal infinity become relatively true. Time, then, must be the phenomenal appearance of a high reality which itself must be timeless.

Time in Scientific Principles

We shall conclude the discussion after briefly examining the development of the conception of time in scientific literature from Sir Isaac Newton to Dr. Albert Einstein.

"Absolute, true and mathematical time of itself and from its own nature, flows equally without relation to anything external", wrote Sir Isaac Newton two and a half centuries ago. The entire structure of Newtonian laws of mechanics was based on the existence of time absolute and relative. Incidentally the ancient division of time into transcendental (absolute) and empirical may be compared to the absolute and relative time of Newtonian principles.

The concept of absolute time—of a steady unvarying inexorable universal time flow streaming from the infinite past to the infinite future—was discarded by Dr. Albert Einstein,

According to him, time has no objective reality no independent existence apart from the order of events by which we measure it. An instant, an hour or a day is nothing without an event to mark it. The subjectivity of time is best explained in Einstein's own words thus "The experiences of an individual appear to us arranged in a series of events in this series the single event which we remember appear to be ordered according to the criterion of 'earlier' and 'later' There exists therefore for the individual an I—time or subjective time. This in itself is not measurable. I can, indeed, define it by means of a clock by comparing the order of events furnished by the clock with the order of the given series of events. Thus according to Einstein we make time an objective concept by referring our own experience to a clock. Yet the time intervals provided by a clock are by no means absolute quantities imposed on the entire Universe. In fact there is no such thing as fixed interval of time, no such thing as simultaneously and no such thing as 'now' independent of a system of reference. If we try to ascertain for example, what is happening on the star Arcturus "right now" a very complicated situation arises because this star is 38 light years away. If we were to send a radio message to Arcturus 'right now' it would take 76 years for us to receive a reply ¹. And when we see Arcturus now in 1960, we are actually seeing a ghost light rays that left their source in 1923.

The space of our world is a three dimensional continuum. To describe any physical event involving motion, however it is not enough simply to indicate position in space. It is necessary to state also how position changes in time. For instance, the fact that an air liner is at latitude X, longitude Y and altitude Z means nothing to the traffic manager of airline unless the time co-ordinate is also given. So time is the fourth dimension and if one wishes to envisage the light as a whole as a physical reality it must be envisaged as a continuous curve in a four dimension space-time continuum.

Thus Einstein has elevated time to the status of a fourth dimension in the space-time continuum and equated it with the space. Today it has become common place to use the expression 'light years'. Space and time has been expressed in comparable units by using the velocity of light as the factor of conversion. Thus a distance of 186,000 miles is one light second and one-light year corresponds to 5 879 000 000 000 miles (roughly six trillion miles). Similarly the time interval of 15 minutes becomes 800 000 000,000 light feet and one light foot is .000000011 second. Thus by ordinary life standards the rational unit of time is very small indeed.

Conclusion.

We have now put down the various conceptions regarding time. The reader has already been warned in the beginning that it will not be easy to give specific answers to the various questions. Even to draw definite conclusions, it would be necessary to make a systematic inquiry into the meaning of the distinction between the real and the apparent and the general character of reality as such.

1 (Radio-waves travel at the same speed as light waves viz. 186,000 miles per second.)

Jains present a non-absolutistic attitude towards reality. There is no such thing as an absolute existence. They do not accept absolute permanence or total cessation. Change is as much real as permanence, and not a mere illusion of our senses. The distinction between Paramarthika and Vyavaharika Kala is a typical instance of their non-absolutist comprehension of the problem of reality. Time, therefore, is an ultimate reality (Dravya) but is not as Astikaya. To say that the existence of time is only subjective and it has no objective existence is an absolutist statement and is to be rejected by Jains. Again the statement that time must be merely an appearance, an imperfect phenomenal manifestation of some higher reality raises the question 'of what is it the appearance?' The answer by the Western metaphysicians could obviously be "of the Absolute." But if the Absolute is held to be absolutely timeless how can time be its phenomenal manifestation? Moreover to the question 'how then is time transcended in the absolute all embracing experience?' the Western metaphysician's answer is bound to be "we cannot say."

We would just add a short paragraph on the conception of space-time equation. We have seen that micro-space can be very conveniently measured and stated in terms of light years. We are not aware of a similar equation for micro-space. The Jain Agamas give some idea of the relative subtlety of time and space. As stated before, Samaya is indivisible unit constituent of time or time-point. Similarly a space-point which is the ultimate indivisible unit of space is called Pradesa. Now it is conceived (by Jains) that a number of space points of a small space of one angula is more than the number of time-points of a countless number of cycles of time. Thus a space point is subtler than a time-point. The equation, unfortunately has little practical utility but at least proves that the idea of equating time with space is an ancient one.

APPENDIX

Division of time

Micro Time

Samaya	---	Indivisible unit of time, i.e. a time point.
Countless Samayas		One Avalika.
4446 ²⁴⁵⁸ 3773 Avalika	---	One normal pulse-beat

Measurable normal Time

7 Normal breaths		One Stoka
7 Stokas	--	One Lava
38 } Lavas		One Ghadi = 4 minutes
77 Lavas		Two Ghadis = One Muhurt.

Section J

The Problem of Time

16777216 Avalikas or 3773 Breaths	made one Muhurt = 48 minutes
30 Muhurt	.. one day and night
15 days	.. One paksa (fortnight)
30 days	.. One month.
12 months	One year
7096 \approx 1012 years	One Purva

Macro Time

Countless years	.. One Palyopama.
10×10^{14}	.. One Sagropama.
20×10 Sagropamas	.. One Time-cycle
Infinite Time cycles	One Pudgala Parvata.



Jaina Monachism

S. B. DEO M. A. Ph. D. Deccan College, Poona.

It is an often-stated fact that whereas Buddhism, a junior contemporary of Jainism, has been wiped off its face from the region of its origin, Jainism has been still a thriving culture. Several reasons have been put forth by scholars for this phenomenon. However, the best method of understanding this long and chequered history of Jainism, is to know in all its aspects the nature of Jain (Jaina) monachism, its beginning, development and culmination its relations with the laity its conservatism, its peaceful role and its ethical nature. These will reveal the secret of the survival of Jainism in India. Such a study will also help the reader to compare the nature of Jaina monachism with that of Buddhist monachism.

Antiquity

Let us therefore begin at the very beginning. It is well known that the antiquity of Jaina monachism can be now traced back to at least the 8th Century B. C. from the point of view of historical treatment, though its adherents claim it a hoary antiquity on the basis of its mythology. Gone also are the days when Jain monachism was taken to be an offshoot of other Indian monachisms, as some scholars advocated it. Equally disproved is the opinion that Jainism started with twenty-four Tirthankaras.

Origins.

The origin of Jain monastic institution has to be linked up with the origin of Sramanism. It is well known that both the Jaina and Buddhist texts frequently refer to numerous communities of wandering Sramanas and Nigghanthas. The Sutrakritaya, Sthananga and the Anupatisika Suttas refer to a host of these. This is also corroborated by a number of Buddhist texts like the Anguttara—Nikaya, Samyutta—Nikaya and the Milindapanho. A detailed study of the discipline of these reveals that there were a number of basic features which were common to several of these wandering ascetics. The wandering mode of life, adhering to celibacy and acknowledging no caste barriers are the chief attributes which were common to all the various groups of Sramanas.

How did these Sramanas and Nigghanthas originate? Several theories have been put forth by various scholars in possible explanation of this. Garbe holds that the origin of Sramana monachism has to be linked up with the Kshatriya protest against Brahmin priesthood and their emphatic caste—superiority. This does not seem to be perfectly correct as Jainism and Buddhism were not against ideal priests but against the degenerate priesthood and the degenerate ideas that they propounded for sticking to their social

superiority In this connection It may be noted that the Uttaradhyayana uses the epithet *Mahana* in the sense of one who was the symbol of purity and equanimity

Another theory advocated by Ken and Hardy is that the Sramanas adopted their mode of life and discipline from the Brahmacasim. Some hold that the Brahmacasim and the Brahnavadin jointly contributed to the theoretical and practical make up of the Sramana Institute There is yet some other who see in the Sramana discipline either a mere copy of or a degeneration of the Brahmanical rules for Sannyas All these theories, though apparently seem to hint at the possible solution of the problem, do not take into consideration the comprehensive historical and social background of the problem. Each seems to emphasise on a single aspect. The origin of the Sramana school of ascetics can not be the outcome of only one or two reasons, but must have been a process of slow amalgamation of indigenous elements prevalent prior to Lord Mahavira Dr Upadhye rightly designates these elements as Magadhan religion and holds that the Samkhya, Jain Buddhist and Ajivika tenets are no more perversions of the Aryan thought current but are the outcome of an indigenous stream of thought current in Magadha prevalent much before the Aryan advent in the Gangetic valley

Jaina monachism, thus, can legitimately be taken to be an indigenous discipline independent of Brahmanism. And this quality of being indigenous, being the upholder of the rights and claims of the masses, being the denouncer of costly ritual of the privileged classes, is the secret of the survival of Jaina monachism to this day

The Tenets.

What then are the principles that were adopted and enunciated by the Jaina Sramanas that have such an everlasting value

The entire structure of Jaina monastic discipline is based on, if we may say so, on the three *Guptis* and the five great *Vratas*. The three *Guptis* comprise mental, verbal and physical control in the thrice threefold way in the sense that one is not to do anything evil nor get it done through somebody else, nor consent to somebody else doing it. Through this ninefold control over mental verbal and physical channels of action the monks were expected to follow the five great vows—Ahimsa Satya, Asteya Brahmacharya and abstinence from night meal.

The Practice.

The compulsion of following the three *Guptis* and the five great vows gave rise to a framework of several rules and subrules which controlled the behaviour of a monk as a member of group. As we shall see later on, the spread of Jainism to different regions having different climatic conditions and social practices gave rise to quite a numerous exceptions so as to meet the emergency Let us, therefore, see under different heads of monastic conduct, the rules which guided the discipline of a Jaina monk. It may be made clear here that this article expects the readers to have a broad knowledge of the basic

rules of Jaina monachism, so that unnecessary repetition and consequent increase in bulk can be avoided.

Church Affairs.

The early texts like the *Sthananga Sutra* give a list of twenty persons who were not allowed entry to the church. A mere glance at the list would show that persons who could normally not be expected to fulfil the high standard of the discipline of monk life were set aside. These included persons of unaccommodative nature, persons having physical defects and persons whose entry to the order was expected to be a nuisance rather than help to monastic life. The last included children under eight, pregnant woman, eunuchs, persons in debt, so on and so forth. However cases are on record in later texts, when we find certain exceptions being allowed to the general rule. For instance, children even below eight years were initiated, eunuch who were supposed to be favourites of kings and who were expected to be helpful in warding off royal displeasure were temporarily admitted to the order.

The ceremony of renunciation in the beginning was a simple but impressive ceremony. The *Nayadhammakahao* gives a graphic description of the renunciation and initiation of the prince Megha. By the time, however we come to the *Prakennakas*, we have a formidable list of *Muhurtas*, *Nakshatras*, *Karanas*, *Sakunas* and *Lagnas* which should be looked into for proper time of renunciation. As Jainism spread to different regions and as it came to encompass within its fold persons from different economic strata of the society there were regular shops dealing with monastic apparatus and the cost of the ceremony of renunciation varied between five to a lakh of rupees.

Similar is the case of the officers of the Church. Whereas, we meet with the principal officers of the Church in the early texts like the *Sthananga* and others these texts do not give us any idea about the academic and other qualifications of these. It is to be noted that what is emphasised in these early texts is the ethical aspect as revealed in the *Samyak-sampad* or the *Gantampad*. This is as it should be. For prior to consolidation of church on a systematic basis what needs an emphasis is the aspect of mental and moral purity. But as Jainism made wider strides, a systematic plan and a curriculum of studies was laid down. Thus we find in the *Chedasutras*, or to be more precise, the *Vyavahara Sutra*, where after a study of twenty years, a monk could be the master of the canon.

The *Anga* texts often refer to the principal officers like the *Acharya*, *Upadhyaya*, *Gasin*, *Shavira* etc. But as the necessity arose with the creation of smaller units, we came across new designatories. The *Gana Kula* and *Samgh* of the *Anga* texts, are further augmented by *Sakha*, *Phaddiga*, *Guruna* and *Gaccha* in the *Uparigs* and the *Niryuktis*. However with further spread over wider regions, there seems to have grown up a tendency for marked groupism as is evidenced by the innumerable *Gacchas* in early medieval period. These were formed on regional incidental or personal basis as is well known. However in spite of minor variations in monastic practices, the main fabric of Jaina discipline remained intact.

That inspite of such an inevitable expansion the masters of Jaina church were keenly awake to realities is evident in the rules regarding seniority and succession. In these due respect was shown both to age and learning. No person who lost the confidence of the majority of his followers could continue in office. Due consideration was shown to physical incapacities—like sickness etc.—when question of seniority arose. Thus this democratic set up was practically the life-breath of Jaina monastic organisation which has contributed enormously for its survival.

The rules for Jaina monastic life pertaining to other fields such as food clothing, study etc. reveal a keen foresight in the working of human mind in relation to the social environment.

Take for instance, the rules regarding food. The basic list of the forty two faults pertaining to food and begging alms remain the same in early as well as in later texts. However in later texts like the *Bṛhatkalpasutrabhasya* we come across a number of exceptions to the general rule. It is as it should be. For with the spread of Jainism to diverse regions, the monks and nuns came across peculiar social customs and habits to which they had to adjust without marring the core of their monastic discipline. For instance, in regions like the Konkan or Sindhu-Sovra, people had diverse food habits. Or in the country of Thuna people used garments with their ends (*sadasa*) which was not the practice elsewhere always. Naturally the monks could not overlook the society and its customs as they led a wandering life throughout the year except the four months of the rainy season. Besides this awareness of social customs the rules regarding begging of food show at their basis a keen commonsense and the utmost regard to Ahimsa. For instance the rules forbidding a monk from accepting food from a pregnant lady or a lady feeding her child or from a person who has to take out that food from a high place show nothing but commonsense which shows a foresight of avoiding any likely physical trouble that such a donor might have to undergo. Similarly the non acceptance of food which was specially prepared for the monk reveals the precaution against developing an attachment for the food as also between the monk and the donor. From the physical point of view spicy food was no good and as such was not acceptable to the monk. The stories given in the *Pindaniryukti* in justification of and in explanation of the spirit of the rule may appear to many as far fetched and cooked. But to an impartial sympathiser these stories show the keen knowledge of human mind on the part of the framers of these rules.

There is not much difference between the rules regarding the acceptance of proper and pure food from those regarding a residence. The texts and the commentaries go eloquent in citing stories in explanation of these rules. Too much extensive residences, too small ones, too lonely and deserted, situated too much in the bazar—all such were not to be accepted. However whereas the earlier Anga texts give us all these basic rules, it is not till we come to the *Bṛhatkalpabhasya* that we have an elaborate description of the guarding of the nunnery the covering of the door by a curtain, the system of defence in case of attack, so on and so

forth. It will thus be apparent, that Jaina monachism was elastic enough to adjust itself to the circumstances of diverse nature without, at the same time affecting the core of monastic discipline. Even the monks were allowed to go to the rescue of such nuns. It may not be wrong to hold that such an awareness of circumstances on the part of Jaina church has led to the survival of Jaina monachism.

We had an occasion to refer to the laying down of a regular curriculum of studies over a period of twenty years. This we find only in the *Chedasutras* and not in the still earlier texts of *Angas*. Study formed the most important item of monastic life and the daily routine of monks and nuns. Even then occasions indicative of bad omens and accepted as such by the people at large, were to be avoided. Apart from the natural phenomena like the eclipses of the sun and the moon, it is significant to note that monks and nuns were not allowed to study in the event of the death of great personalities like the king and others. Study on such an occasion was likely to be interpreted as a sign of indifference to the departed for whom the people at large were sorry. It was therefore in the fitness of things that such an occasion was taken to be unfit for the study.

The learning which a monk acquired out of such a study and the actual practice of the rules imbedded in the texts was deemed a greater qualification for a higher post in the hierarchy than a mere long standing as a monk. However provision was also made in the case of older monks who could not master an essential text due to illness. In such a case, even though a younger monk had mastered it, he was not on that account given the higher post. On the contrary the older monk of longer standing was asked to master it within a specific period after which he was given the higher post in preference to the younger monks of less standing who had mastered the texts. It is these major and minor aspects of human relations which were taken note of by the Jaina masters. It is, therefore, no wonder if these human touches have contributed to the growth spread and survival of Jaina monachism.

More or less same basic rules as in the case of food and residence were made applicable in respect of clothing and other apparatus. The elaboration increases when we come to the *Niryuktis* which gave innumerable rules regarding the type of clothing, the proper type of other equipment such as begging bowl, stick, bedding so on and so forth. Even proper *Nakshatras* for colouring the pot the process for getting oil for it, the number of coatings to be given etc. are minutely and metaculously detailed down. This elaboration is characteristic of the mid-phases of the development and spread of Jainism to different regions. These sundry rules reflected the minute care the monks took in avoiding being found fault with by the people even in minor items of monastic discipline. For it was by their actual behaviour rather than the theory of monastic discipline that they could impress the society bring to their notice the rigours of monastic purity and then add to their ranks.

Equipped with these rules and their proper understanding and practice the Jaina monks and nuns led a wandering life staying for a night in the village and five nights in a town, save in the rainy season. The canonical texts give elaborate rules for such a touring

life and for study at one place in the rainy season. However as in the case of other items of monastic discipline quite a formidable list of rules arose when the monks spread out in the newer and newer regions. These are evidenced by the *Niryuktis* and the *Bṛhatkalpa bhāṣya*, which not only give details about the omens and *Nakshatras* etc. associated with the proper time for starting on tour after the *Vassavasa* but many other details regarding the method of asking of proper road, protecting the *Acharya* from robbers in case of attacks, writing signs on the road in the event of kidnapping etc. are given for the first time. Thus the monks were trained not only in monastic discipline but even in the practical ways of getting over the emergencies. And all this, without affecting the core of ideal monastic behaviour.

The most notable aspect of Jaina monachism is that its gates lay open to all, irrespective of caste or social status or creed. This spiritual democracy was the backbone of Jaina monachism. And this democratic method was worked out without getting the order or any member of it involved in political turmoil of any nature. The monks were not to visit anarchical regions, not to participate in political tangle in any country not to visit regions where rebellions were current and not to take sides in case there were more than one claimants for the throne. In case of a blockade, they were not to go out of the city for begging alms in order to avoid being suspected as spies. It is indeed a tribute to the framers of Jaina monastic rules that they could think of such minute possibilities and frame rules in awareness of these.

The internal discipline of the order was rigorously adhered to and the defaulters were adequately punished according to the severity of the transgression committed. The democratic set up, which we have emphasised earlier is revealed in this aspect of monastic discipline also. Nobody by virtue of his position in the church hierarchy could evade punishment for faults and transgressions committed knowingly or unknowingly. Right from the *Acharya* to a newly initiated novice all had to face punishments which involved either the undergoing of fasting or the cutting of standing (*Panyaya*) in the order. This levelling of all before discipline had a nice effect as it afforded solace to juniors against the lax behaviour of the elders.

The most significant aspect of Jaina monachism is its relations with the laity. These relations were neither so cordial as to degenerate into attachment, nor so formal as to develop into indifference. The laity always had a keen eye on the proper behaviour of the monks whereas the monks acted as the ideals of proper conduct before the laity. This balance is peculiar only to Jain monachism, and has acted so far as one of the most important factor in the upkeep of Jaina monastic discipline.

The survey of the remarkable aspects of Jaina monachism brings out the factor that contributed to the survival and growth of Jain monachism. The marked conservatism and yet the elasticity to adjust the democratic set up and yet the stern discipline, the harmony between standing and learning, the awareness of the working of human mind in relation to the social environment and the last but not the least, the mutual control between the laity and the monk order all these stand out remarkably when one studies the structure of Jaina monachism. And it is these factors that have contributed to its uniqueness and survival.

Asrava

(Contamination of Soul According to Jain Philosophy)

Harisatya Bhattacharyya, M.A. B.L. Ph. D

Those who are even cursorily acquainted with the Jain moral philosophy are sure to be impressed with its fundamental doctrine viz. the Asrava or the doctrine of the soul being vitiated by the non-physical Karma matters flowing into it. The Asrava is a doctrine, peculiar to the Jain philosophy and it has been emphasised by all the Jain Omniscients and sages, from the Adisvara to the Viras. The great saint of the modern age, Bhiksu-Swami also laid considerable stress on this doctrine of the Asrava and all his moral teachings and exhortations to his followers may be summarised—"Stop the inflow of the dilating Karma-matters into the essentially pure Soul. In the following lines, we shall shortly describe the Asrava-operations, described in the Jain Philosophical works

The Asrava paves the way for the inflow of the various forms of the Karma into the Self and the Jainas describe the particular states and activities of the Self which induce the inflow of a particular mode of the Karma in each case. Thus it is said that the Jnavarana and the Darshanavarana Karmas i. e. the Karmas which suppress the perfect knowledge and apprehension, inherent in the Soul are introduced by the Pradosa or a tendency to under-appreciate the people who are well versed in the Scriptures, the Nihuvava or a tendency to conceal knowledge the Matsarya or a tendency to refuse the imparting of knowledge out of envy the Antaraya or a tendency to hinder the progress of knowledge, the Asadana or a tendency to deny the truth, proclaimed by another openly by speech or by bodily gestures or postures, or the Upaghata or a tendency to refuse the truth, inspite of knowing it to be nothing but the truth. The Mohaniya Karmas are either the Daršana moha which stupefy one's right faith or the Cantra moha which delude his right conduct. The former mode of the Mohaniya is introduced by the Avarnavada which consists in denouncing the Arhat i. e. the Omniscient Being, the Sruta or the true Scripture the Sangha or the Assembly of Saints, the Dharma or the true religion or in having a wrong idea about the gods e.g. thinking them to be fond of animal sacrifices, wine, etc. The Cantra-mohaniya or the karmas that are responsible for a wrong conception about the right conduct are said to be caused by the intense internal state, resulting from the activity of the kassayas or passions (as well as of the No-kassayas or lesser passions viz., for joking, liking bad companies etc.). The Antaraya karmas are what obstruct one's natural powers of gaining (Labha) giving (Dana) enjoying consumable things (Bhoga) enjoying non-consumable things

(Upabhoga) and of exercising powers (Virya) The influx of the Antaraya Karma is caused by ones interfering with another exercise of his powers for Labha Dana 'Bhoga Upabhoga' and Virya

The above are the four forms of the Ghatiya Karma or Karma's which in some sense, are destructive (for the time being) of the fundamental nature of the Soul.

The next mode of the Karma, affecting the Soul, is the Aghatiya or the non-destructive,—the first form of which is the Vedaniya. It is again is of two sorts viz., the Sata—Vedaniya and the Asata—Vedaniya. The former mode of the Vedaniya Karma—the Sata yields pleasure to the self and their inflow into the Soul is induced by Bhutanukampa (or a feeling of compassion for all living beings) Vrayanukampa, a feeling of compassion for all persons who have adopted the Vratas or vows Dana acts of charity Saragasamyama practice of self-control, though attended with an apparent feeling of attachment still, Samyamassamyama, self control with respect to some of the passions—not of all (through the the practice of vows) Akama-niraya ungrudging surrender to the fruition of Karma Bala tapa, penances, unattended with correct knowledge Yoga contemplation Kshanti a spirit of forgiveness and 'Sauca' a spirit of contentment consisting in want of all forms of greed. The other form of the Vedaniya in the Asata, which yield feelings of unpleasantness and is introduced by Dukkha feelings of pain Soka feelings of sorrow Tapa feelings of repentance Akrandana shedding tears Vadha injury to or loss of life Paridevana pathetic moaning in order to attract others compassion These six sources of the unpleasant Karma's may be subdivided into eighteen—in consideration of the fact that these feelings may be aroused in one's own self or in others or both in one's own self as well as in others

The influx of the Gotra (lineage) Karma's causes one's birth in a high or a low family. The Uchh-gotra karma which accounts for one's birth in a high family is introduced by Para-prasamsa praising others Atma ninda condemning one's own self 'Sad-gunodbhavana' discovering goodness in others Asadguna-ccadana, not publishing the goodness of one's own self Nicalrvrti, (humility towards superiors) and Anutseka, want of pride for what one has got or achieved, The opposites of the first four of these six introduce the Niba-gotra karma i.e. Karmas which results in one's being born in a low family viz — the Para-ninda—vilifying others Atma-prasamsa extolling one's own self Sad-gunaccha dana not publishing the good qualities of others and Asad-gunodbhavana, giving publicity to the fact of one's own possession of some good qualities which he really does not possess. The Ayu is the period for which a being is confined within a particular body and is of four spans in accordance with whether it is the life-duration for the celestial beings or for the human beings or for the subhuman beings or for the infernal beings. Taking active interest in the affairs of the world, however slight the activity or the taking of interest may be together with the non-practice of the Vratas or vows and the Silas or sub-vows, is the general cause of the influx of the Ayu-Karmas. The 'Deva-ayu' or the Karma ensuring a life-period fixed for the gods is introduced by Bala-tapa' i.e. penances not backed by

right knowledge Akamanigara or calm surrender to the fruition of one's own acts Samyamamyama self-control with respect to some of the passions only not of all (when found in a layman) Saraga samyama self-control, though attended with a feeling of attachment still (when found in a monk) and Samyaktva' or right belief (when developed in a human or a sub-human being. The Manusya ayu or the life period for a human being is also the result of the inflow of a corresponding group of Karmas and these Karmas are introduced by Alparambha one's putting in a comparatively small amount of worldly activity Alparigraha' one's interest in worldly affairs being comparatively small as well as by Svabhava mardava or a natural humble disposition. The Tiryakayu-Karma is the karma which secures for one, the life span fixed for a sub-human being and its inflow is caused by one's Maya or deceitful attitude and acts. Finally the Naraka ayu-karma or the Karma which gives one the life-duration fixed for an infernal being is introduced by one's Vahvarambha one's putting forth the greatest amount of worldly activities and Vahu parigraha or taking considerable interest in the affairs of the world. The Nama or the body-building karma is either Subha i.e. good, or Asubha i.e. bad. The latter is introduced by the Yoga Vakraata or crooked or deceitful operations of the mind, body and speech and by Visamvada or continuous wrangling, and vilification of others, self-applauding etc. while the Subha nama karma which secures a goodbody is brought into the Soul by the opposites of the foregoing two Tirthamkara or the Arhat is the exalted Being who attains Omniscience and other perfections while still in a body and as such it is the effect of an influx of some karmas—called the 'Tirthamkara karma'. The Tirthamara karmas are certainly the best of all the Karmas and are introduced into the Soul by the following sixteen Bhavanas or subjective activities. 1 The first of these sixteen Bhavanas is the Daršana visuddhi' i.e. the right faith with its excellent marks, viz. the Nihamsikta the Nihkamksita etc. etc. The rest of these attitudes are—2, the Vinaya sampannata' or reverence for the path of liberation or for those who are on it 3 the Sila vrateśvanutara observance of the Silas and the Vratas 4 the Abhikāṣa janopayoga' continuous pursuit of right knowledge 5 the Somvega not for a moment forgetting the miseries of the worldly existence 6 the Sakutasthyaga charity according to one's capacity 7 the Sakutastapah practice of penances according to one's capacity 8 the Sadhu-samādhi helping the saints in every way 9 the Vajya vṛtyakarana serving those who are really good 10 the Arhat bhakti reverence for the Omniscient Lord 11 the Acharya-bhakti reverence for the leader of the religious assembly 12, the Vahu srutabhakti reverence for the learned religious teachers 13 the Pravachana-bhakti reverence for the religious discourses 14 the Avasyaka panham attending to the six prescribed duties daily without fail 15 the Marga prabhavana propagation of the path of Liberation 16, the Pravachana vatsalya affection for the brothers-in faith.

This finishes our rapid survey of the nature and the course of the Aśrava. The inflow of the foreign elements into the Soul causes its bondage. It is Aśrava which serves as

the channel for the in-flow of those foreign elements. It should be noted that the Soul cannot be subjected to bondage even if it comes in closest contact with things of sense unless it is already in a weakened state. This weakness in the Soul which is preparatory for its Bandha or bondage consists in the following five subjective conditions. First of all there is the *Mithya darsana* or wrong belief. The wrong belief may take the form of the *Ekanta darsana* or laying exclusive stress on only one aspect of a thing or phenomena or it may be an entirely perverse faith i.e. the *Viparita-darsana*. The *Samsaya* or sceptic attitude towards a matter of truth is another form of wrong belief. The ultra-obliging tendency called the *Vinaya* which considers all forms of faith divinities and all practices involved in all the religions, to be of equal merit is a mode of the *Mithya-darsana*. The last form of wrong belief is *Ajnana* or utter ignorance, consisting in an inability to distinguish right from wrong.

The second subjective ground for the psychical bondage is *Avirati*. It consists in non-restraint of the five senses and of the internal organ of mind and in want of a compassionate attitude towards all classes of animals.

Pramada or carelessness is another phenomena which weakens the Soul and prepares it for its bondage. Sleep (*nidra*) affection (*sneha*) and the careless permissions to the five senses as well as to the four passions to have their full play are forms of the *Pramada*. Another mode of the *Pramada* consists in *Kathas* or careless talks about food women, politics and scandalous matters. These also make one's self weak.

It is the *Kasayas* or the four fold passions of anger greed, deceitfulness and conceit which are important *Bandha hetus* or causes of psychical bondage.

The last but not the least of the Soul's infirmities which bring about its bondage is of course the *Yoga* which is a proneness on the part of the self to welcome foreign elements into it—a psychical inclinatory vibration in correspondence with peculiar activities of one's mind, body and speech.

Thus the *Asrava* introduces foreign elements into the Soul and if the Soul is already affected and weakened by its own subjective states of wrong belief passions non-restraint etc., those foreign elements find a fruitful soil and take deep roots in the nature of the Self and get the mastery of it—bringing about its bondage.

We have considered the act and attitudes which bring about the inflow of foreign forces and activities into the self as well as those which complete its bondage. These *Asrava* inducing and *Bandha*-causing actions are the negative aspect of morality—indicating, as they do the thoughts and practices which one wishing to tread the moral path, is to begin by avoiding. There can be no question about this that those acts which invite in one's self knowledge-obscuring, faith-suppressing deluding and enervating influences must be avoided. There is further no doubting that acts, which cause unpleasant feelings birth in a low family a bad bodily structure parts constituents or a miserable status, would be avoided by all, more or less automatically. But if the state of one's ordinary existence is felt to be far

from the desirable and if the quest for the Moksa or the escape from the miseries of the empirical life is real, it can be said that the connection with this experiential world is to be progressively cut up. This implies that not only are the acts which introduce the evil karmas into the Self with their unpleasant results to be avoided but also those activities which cause the inflow of even the Subha karma's with their results, all desirable for the time being, or for some duration are also to be given up. The Jaina Philosophers maintain that even the Arhat so long as he is embodied in a frame admittedly the most brilliant and auspicious one, has not the final liberation. His Moksa is complete only when He is 'Videha' i.e. only when the Arhat gives up the body and completely separates his self from it. Even the Tirthamkara karma and the Tirthamkara body stand in the way of the Arhat's complete emancipation which becomes real only when that Karma and the body resulting from it are finally shaken off. Karma, in all its forms, is an obstacle to the attainment of the final bliss and all acts described in the foregoing lines which cause the Asrava of the Karma, are to be scrupulously avoided by a person who wants to be on the path of beatitude.

Jaina Moksa in the Perspective of Indian Philosophy

RAM JEE SINGH Principal, P B S. College Banka (Bihar).

Introductory :

The concept of Moksa is perhaps the biggest invention of human ingenuity in its quest of happiness. Sri Ramashankar Bhattacharya says that the science of Moksa is an experimental science of mental power¹. The history of human existence is a history of endless effort to eliminate sorrow and attain happiness. This is human nature. But we do not get what we aspire after. We are a miserable lot. Death alone is the full-stop to our sufferings. But if we accept this idea of death it would mean a tragic blow to the sense of human adventure, freedom and effort. Thus our ingenuity came across with the idea of Soul an eternal entity. Let the body perish soul is immortal. We are children of immortality. The immortal in man imparts to it its own quality of happiness. This state of eternal joy bereft of all sufferings is regarded as Moksa or liberation. This liberation in itself seems to be a purely negative idea but since the search for absolute freedom involves the search for ultimate purpose of the life of the individual (Parama Purusartha)² there is a positive aspect also.

The concept of Mukti roughly distinguishes Indian from Western thought. The reason is to be found in the concept of Soul in Indian Philosophy the basis of bondage and liberation. With the exceptions of Plato and Plotinus the Western philosophy is quite unaware of a philosophy of Self on other hand all Indian systems, both orthodox and heterodox, recognise the idea as the first requisite for any philosophical adventure³. This is the spiritual basis of our ethical life. All the three pursuits of human life such as Dharma (virtue) Artha (wealth) and Kama (enjoyment) are regarded as simply subservient to it. Moksa is the highest pursuit (moksa eva paramapurusartha). The genesis of the idea of Moksa is traced in 'the endeavour of man to find out ways and means by which he could become happy or at least be free from misery'⁴ or in the state of 'sound sleep'⁵. Common people in India however very little bother whether this state of Mukti is logical or not, or actual or unreal. They accept it as an article of faith in the nature of religious dogma.

1. Darsanika, July 1955 article on "Moksa-Darsana"—p. 63

2. Deshmukh, C D, The Concept of Liberation in the Philosophical Quarterly July, 1937 p. 135

3. Udyotakara Nyaya Vartika—p. 366.

4. Ramchandranam N "Concept of Mukti in Indian Philosophy"

5. Shamastry R. (Dr.), "The Concept of Mukti in India, Proceedings of Indian Philosophical congress 1944 p. 243

Concept of Moka in Indian Philosophy

Just as no school of Indian philosophy not even the Carvakas, deny the concept of Self, similarly there is absolute unanimity regarding the central conception of Moka as the highest goal of life,¹ although they differ with regard to the nature of Mukti and the means for its realisation, according to their different metaphysical positions and attitudes.

For example in consonance with their materialistic conception of Soul (*Chakrasa-vistita-deha eva-atma*) the Carvakas come to materialistic conception of liberation (*dehachchedo mokshah* or *Mokshastu marana ch pranyayu nrvartanam*). Similarly in consonance with the doctrine of Middle Path and Dependent Origination the Buddhists reject both Eternalism (*Sasvatavada*) of the Upanishads and Nihilism (*Uccedavada*) of the Carvakas. They deny the continuity of an identical substance in man, but not the continuity of the stream of unbroken successive states of the five aggregates (*Panca-skandhas*). The Soul or ego is nothing more than the collection of the five-aggregates and hence Nirvana must be the destruction of the mental continuum (*Cittam Vimucyate*) or at least the 'arrest of the stream of consciousness (*Santati-anupada*) leading to the cessation of the possibilities of future experience (*Anagatanupada*)".

In Nyaya, the destiny of the individual Self is determined by the concept of Self and its relation to consciousness which has not been regarded as an essential and inseparable attribute of the soul. Consciousness arises when the soul is related to the mind which in turn is related to the senses, and the senses are related to the external objects. So in the disembodied condition self will be devoid of consciousness. Release is freedom from pain.²

So long as the soul is related to the body pain is inevitable and pleasure and pain are produced by undesirable contacts with objects. Thus the state of freedom is like the state of deep dreamless sleep devoid of consciousness,³ stone—like existence⁴ so much so that people would prefer to be jackal than to attain this lifeless brand of Mukti. Pleasure and pain go together like light and shade. So absolute cessation of suffering (*atyantika-duhkha-nivrtti*) must by implication mean cessation of pleasure too. Now to escape from this dilemma, faced by the majority of the Nyaya-thinkers like Vatsyayana, Sridhara, Udyana, Raghunath, Suromani, there is the opposite thesis of the Nyayaikadevins and other Naiyayikas like Bhasarvajna and Bhusana that freedom is bliss⁵ instead of a state of painless, passionless unconscious existence free from the spatio temporal conditions. However they cannot do it unless they revise their conception of self and its adventitious relation with soul.

Like Nyaya the Self of the Vaisesikas has cognitions of things when it is connected with body⁶. So it is only when the Soul is free from the qualities (either pleasure or pain)

1. Hanbhadra, *Yoga-dviti-samuccaya*, pp. 129 O. Bhava Prabhrta of Kundakunda.

2. Nyaya bhasya—III. 2.67

3. Nyaya-Sutra—IV 1 1 163

4. Naisadha—17 75

5. Nyaya sara pp. 39-41 Nyaya Bhasya. 1 1 22

6. Nyaya kandal— p.57

produced by contact with name and form (Atmavissesa-gunanam Atyantocchedah) or as Sridhara would say Navanam Atmavissesa-Gunanam-Atyantocched Mosca, that is moksa is the absolute destruction of the nine specific qualities of the self. To save itself from the charge that this kind of Moksa comes perilously near the unconscious condition of a pebble or a piece of stone, the Vaisvikas propound a doctrine of Inherent Felicity in the State of Moksa. But they have yet to say how Felicity is Unconscious ?

The Mimamsakas like the Nyaya Vaisvikas, regard the soul as eternal and infinite, with consciousness as its adventitious attribute, related to the body. It survives death to reap the consequences of action. Since the Mimamsaka school is the outcome of the ritualistic period of the Vedic culture, the final destiny of an individual is regarded as the attainment of heaven the usual end of rituals (svarga kamo yaleta). But later on the idea of heaven is replaced by the idea of liberation, for they realised that we have to fall back on the earth as soon as we exhaust our merit. The concept of heaven was indeed a state of unalloyed bliss (at least temporary). But the state of liberation is free from pleasure and pain, since consciousness is an adventitious quality of the soul. To the Prabhakaras Moksa is the realisation of the Moral Imperative as duty (Niyoga sidhi). To Kumarila, it is the 'Soul's experience of its own intrinsic happiness with complete cessation of all kinds of misery'¹ which is very much like the Advaitic conception. However the general conception of the Bhettas is the realisation of the intrinsic happiness (Atmasan-khyantibhuti) Parthasarathi Misra² and Gagabhatta deny this. Narayanabhatta, Bhattasarvajna and Sucaritra Misra clearly admit the element of happiness in the state of Mukti, since to them soul is consciousness associated with ignorance (Ajnanaphutacaitanya).

According to Sankhya consciousness is not a mere quality but its very essence. It is pure eternal and immutable. Hence it is not blissful consciousness (Ananda-svarupa) or stream of consciousness (Caitanya-pravaha) or material consciousness (Caitanya-dharmavista). So Self (Parusa) of Sankhya remains untouched either by joy or sorrow, migration, bondage and liberation³. Bondage and liberation are phenomenal, which requires the formal and final cessation of all the three kinds of sufferings without a possibility of return.⁴ This neutral and colourless state of Kaivalya is again an unattractive picture with no appeal to the aspirant. Similarly in Yoga, freedom is absolute isolation of Matter from Self. It is only that we can effect a cessation of the highest principle of matter (Citta-mahat-bodhi) that the state of absolute isolation and redirection of our consciousness is possible which requires an abstruse practical discipline. However there is clear ambivalence in Sankhya doctrine of release so far as it says that that it is the spirit (Parusa) that is to obtain release, yet the

12 Manameyodaya., v. 26.

13 Sastra-dipika., 125-31

14 Sankhya-kanka of Isvara Krishna. 62.

15 Sankhya Kanka & Sankhya Tatva Kaumudi K. 64-68 Sankhya Pravachana Bhasya., 3.65-84)

apparently predominant characterization of spirit is such that it is impossible that it should either be bound or released.¹

Unlike Sankhya yoga, the Self in Sankara is not only consciousness but also blissful consciousness, which is the produce of a sense of identification between the soul and Brahman. Hence unlike Sankhya-Yoga and Nyaya vaisika, there is an *intuition of identity* instead of an *intuition of difference*. Unlike Purva Mimamsa, Moksa, in Advaita Vedanta is not only destruction of individual's relation with the world, (Prapanch sambandha vilaya) but dissolution of the world itself (Prapancha vilaya). Identity and difference between God and Man. Man's body and soul are real. Then Soul is not pure and impersonal consciousness but a thinking substance with consciousness as its essential attribute. Hence Moksa is not the self annulment in the absolute but a self realisation through self-surrender and self effacement, the supreme satisfaction of religious emotion. The liberation soul is not God but neither is he separated from his all-comprehensive existence,² even in the Kingdom of God (Vaikuntha). This is Sayujya-bhakti (unitive devotion). To Madhva, the distinction between God and self is real.³ Though the Jiva is absolutely dependent upon God, they are active and dynamic.⁴ Hence Moksa is blessed fellowship and not a mere identification. Thus in the state of Mukti, there is not only the utter absence of pain but also the presence of positive bliss. To Nimbarka, with whom the soul is both different non-different from (Bhedaveda) complete submission results in both-God and self realisation, which is endless joy and bliss. Sudhadvaita school of Vallabha regards the relation between God and Soul as that of whole and part. Duality and distress go together. The moment, the soul is one with God, we get final release which is utter bliss. To the other Vaishnavites like Sri Chaitanyadeva, Jaideva, Vidyapati, Chandidas etc. to whom the ultimate reality is love and grace liberation means love through divine grace. Bhakti is Mukti.

In the Gita we find the status of soul as different fragments of God, hence Moksa must be the unity with Purusottama indeed a blissful state. However it must be Equivalence (Sadharmya) with God and not Identity (Sarupya). But in the Upanisads as in the Advaita Vedanta, the realisation of the oneness with God is the ideal of man, which is a state of ecstasy and rapture, a joyous expansion of the Soul.

To the Kapalikas, Moksa is found in the sweet embrace of Hara & Parvati (Hara-Parvatyalingam) to the Pasupats, it lies in the holding of all dignity (Paramaswaryam) to the Udasins (athicist) it is in the extinction of egotism (ahamkara nivrtti) to the Vyasa karnas, it is in the power of speech (Brahma rupya hanya darsanam), to the Sarvagana, it is in the eternal continuum of the feeling of the highest felicity (Nitya niratishaya sukha).

1. Godwin, W.F. Theories of Consciousness and Liberation in the Sankhya phil & the Phil. of G. Santayana, Proceed of Ind. Cong (1954)—p. 17

2. Sadhu Santideva The Critical Exam. of the Phil. of Religion Vol. II. p. 986

3. Madhva bharya on Brahma Sutra—III. 3. 1

4. Ibid—II. 3. 38.

bodah) etc Broadly there are two different approaches to the conception of liberation in Indian Philosophy:—

1 Materialistic Conception of Moksa of the Charvas, and

2 Non materialistic conception : —

(a) Positive conception —VEDANTA & JAINISM

1 Sarupya—Becoming like God in Nature and Form=GITA.

2 Samipya—Blessed fellowship-Madva, Nimberka, Vallabha, Chaitanya etc

3 Sakokya—Residing in the word of God worshipped (Vaikuntha=Ramnujists)

4 Sayujya—Becoming one with God=ADVAITA VEDANTA.

(b) Negative Conception :—BUDDHISM

1 Ucheda—Nihilism=Madhyamika Buddhism

2 Nirodha—Cessation of suffering=Naya—Vaisenkas & Mimamsakas.

(c) Neutralistic Conception —SANKHYA & YOGA

However there is ample evidence to prove that some of the Buddhist texts, some Naiyayikas and Mimamsakas go to prove a Positivistic conception of liberation

III. THE JAINA OUTLOOK :—

Jainism is an important ideological phenomenon in the religio philosophical history of mankind. By nature it attempts a rapprochement between the warring system by a breadth of vision which goes in the name of Syadavada or Anekantavada¹ It shares the realism of the Vedas, the Idealism of the Upanisadas, the worship-cult of the Puranas, the colourfulness of the Epics, the logical analysis of the Naiyayikas, the atomism of the Vaisesikas, the metaphysical dualism of the Sankhyas, the mysticism of the Yogins and most surprisingly even the monastic trends of the Advaita Vedanta, reflected specifically in Kunda kunda & Yogindu."² It seems that like a mother it has equal love for all her children' — says Yashovijaya Anandaghana figuratively describes the six systems of Indian Philosophy as different forms of sweets made of the same sugar Sidhasena affirms that all heretic views combined, constitute the sayings of Lord Jina. This is non absolutistic attitude of Anekantavada, which is an extension of Ahimsa in intellectual field. Absolutism or imperialism in thought, word and deed is unknown to the Jainas, the spirit of which is a foe to all kinds of force and fanaticism. Jainism has tried to develop a neither nor attitude by avoiding extremes.

IV Soul & Karma—The Basis of Freedom & Bondage —

The Jainas believe the Doctrine of Soul as the Possessor of Material Karma³ and the Doctrine of Extended Consciousness.⁴ The Jainas subscribe to the Doctrine of

1 Jain. H. L. "What Jainism Stands For ? Jaina Antiquary Vol. II No 2

cf Sastri, K. C Jaina Dharma (2nd ed. Hindi) p. 63

2 Reference may be made to author's article on Advaita Trends in Jainism read before I P C 1956 (Nagpur).

3 Mehta, M. L., Outlines of Jaina Philosophy p 61

4 Tattvartha Sutra. V 16 Syadavada Manjari v 8.

Constitutional Freedom of the Soul and its Potential Four fold infinities, meaning thereby that the Soul is Intrinsically pure and Innately perfect. But Soul & Karma stand in each other in relation to beginningless conjunction¹ Karma is an aggregate of very fine imperceptible material particles which are the crystallised effect of the past activities or energies. The link between the matter & spirit is found in the Doctrine of the Subtle Body (Karma Sarira or Langa Sarira) a resultant of the unseen potency and caused by a Principle of susceptibility due to Passions and Vibrations 'The soul by its commerce with the outer world becomes literally penetrated with the particles of subtle-matter'² Moreover the mundane soul is not absolutely formless, because the Jainas believe in the Doctrine of Extended Consciousness like the Doctrine of Pudgala in Buddhism and the Upanads,³ and also to some extent in Plato and Alexander while the Sankhya, Yoga, Vedanta, and Nyaya Vaisnavas and the Budhists kept consciousness quite aloof from matter The Jains could easily conceive of the inter influencing of the soul and Karmic matter hence the relation between the soul and Karma became very easy The Karmic-matter mixes with the soul as milk mixes with water or fire with iron Thus formless (Amurta) karma is effected by Muta Karma, as consciousness is affected by drink or medicine. This is the relation of concrete identity between the soul and the Karma. Logically if like begets like, and the cause is non-different from the effect, the effect (body) is physical hence the cause (karma) has indeed a physical form⁴ But unless Karma is associated with the Jiva (soul), it cannot produce any effect, because the Karma is only the instrumental cause and it is the soul, which is essential cause of all experiences. Hence the Doctrine of Soul as the Possessor of Material Karma is inevitable to explain our concept of life. But why the conscious soul should be associated with the unconscious matter? Unlike Sankhya, in propounding a Doctrine of Unconscious Teleology the Jainas work out a Karma phenomenology according to which karma is a substantive force or matter in a subtle form which fills all cosmic space. It is due to karma that the Soul acquires the conditions of nescience or ignorance. Ignorance or nescience is the force which prevents wisdom shining from within, that is that which holds it in latency⁵ The relation between soul and non soul is beginningless and is due to nescience or Avidya. This is responsible for the worldly existence, or bondage which is determined by the Nature (Prakrit) Duration (Sthiti) Intensity (Anubhava) and Quantity (Pradeśh),⁶ of karmas. Jiva takes matter in accordance with own karmas because of self

1 Natar & Ghosh An Epitome of Jainism p 285

2 Radhakrishnan S. Indian Philosophy Vol. I p 319

3 Kath IV 12; Chand III 143, Svet. Up. I 16.

4 Mehta M. L. Ibid p. 63 Nyayatar varitika ■ 292.

5 Jain C. R. The Key of Knowledge. p 743

6 Tatp artha S tra VIII 3 Dharmasarmabhadhyama. XXI. 103 Panchastakaya tra V 143 Vardhamana Purana XIV 45 Adhyatmakamal Martanda IV 7 Dravya Sargrah. 33 A. G. 16

possession (kasayas) This is known as bondage¹ the cause of which are Delusion (mithya drsti) Lack of control (avirati) Inadvertence (Pramada) Passions (Kasaya) and vibrations (yoga)² Nescience is at the root of all evils and cause of all wordly existence. The Jainas do not like to bother about its whence and why It is regarded as co-eval with the soul, hence eternal and beginningless. Both the questions of the Self and Nescience are accepted as facts on the basis of uncontradicted experience. As the bondage is determined by the nature Karmas which are of eight fundamental varieties³ with their numerous divisions and sub divisions. Now as Vidyanandi Swami says that as Right Attitude Knowledge Conduct constitute the path of liberation, the anti thesis of this trinity (Wrong Attitude Knowledge, and Conduct) must lead to the bondage If the very outlook is wrong one cannot expect Right Knowledge and there cannot be Right Conduct without Right Knowledge.⁴ Theory and practice are interlinked. So on this realistic ground the Jainas reject the metaphysical position of all those who subscribe to the Unitary Principle of the cause of Bondage.

V JAIN MOKSA —

(a) Definition of Moksa —

Moksa, the last of the Jaina moral categories is the gist of Karma phenomenology and its relation to the Science of Soul. Mukti is toto and total deliverance of the Soul from all Karmic veil — *sarva-ranavimuktikriti*. As Umasvami defines Moksa is the total and final freedom from all Karmic-matter owing to the non-existence of the cause of bondage and the shedding (of all the Karmas)⁵ Ashrava is the influx of the Karma particles into the Soul. It is nothing but the actions of the body speech and mind. Jiva⁶ takes matter in accordance with its own Karma because of self possession.⁷ Now since the Karmic inflow is the principle of bondage and hence its stoppage must be, a condition of Moksa. So Samvara is opposite to Ashrava⁸ Samvara literally means controlling. But Samvara only arrests fresh-flow of Karma-particles but what we require is not only stoppage of the fresh flow but also dissipation of the old one This shedding or dissipation called Nirjara is possible by austerities⁹ This scheme of Samvara and Nirjara reminds us of the Hindu idea of the different varieties of Karma¹⁰ Uma Svami has two prefixes—VI (Vishharupena) PRA

1 Tattvartha Sutra. VIII. 2.

2 T S. VIII Dravya Sangraha 30- Sarvartha Sidhi p. 374-5

3 Tattvartha Sutra. VIII 4 1 2; Dravya Sangraha 31 Prasamrati Prakarana of Uma Svati. 34

4 Uttaradhyana Sutra. XXVIII. 30.

5 T S. X. 2.

6 T S VI 1 2.

7 T S VIII 3.

8 T S. IX. 1

9 T S. IX. 3

10. Devi-bhagavata. 6 10. 9 14 Prakaranapanchika. p. 156

(Prakṣarūpena)¹ in defining Mokṣa, meaning thereby that Mokṣa is the total and exhaustive dissolution of all karmic particles, which is the condition of omniscience.

(b) The Nature of Mokṣa :—

The Agamic verse "Sukhamatyantīkam yatra" etc. admits the experience of eternal bliss in the state of Mukti. "It is the safe, happy and quiet place which is reached by the great sages." Some of the Jaina Acharyas regard bliss as an attitude of knowledge.² Buddhists however regard them as opposite. In Advaita Vedānta, consciousness and bliss co-mingle together in the undifferentiated one Brahman. Mallisena³ ridicules the Nārāyaṇas for reducing Mokṣa to a state which is indistinguishable from the pebbles etc. He says that our phenomenal life is better in which happiness comes at intervals than in the state of Mukti, which is emotionally dead and colourless. But the Jaina claim for attaining state of eternal happiness in the state of Mokṣa faces a serious dilemma. If it is a product (or spiritual Sadhāna), it is non eternal and if it is not such a product, it must be conceded that either it is constitutional and inherent or impossible to be attained. Hence, bondage and salvation are indistinguishable. So the very conception of Jaina Self and bondage makes the enjoyment of happiness well nigh impossible. This might be a logical objection, but the Jaina idea of Mokṣa is one of Infinite Bliss which follows from the Doctrine of Four fold Infinities of the Soul.

(c) Doctrine of Constitutional Freedom and Four fold Infinities :—

The Jiva possesses four infinities (anata chatustaya) inherently which are obscure by the veil of four Ghatīas (Destructive) Karmas. But the Jaina doctrine of constitutional Freedom of Soul together with Four Infinities present a difficulty. If Self is inherently good and essentially perfect how can Karma be associated with the Soul. If Karma is said to be the cause of bondage, and vice versa then there is fallacy of regressus ad infinitum. But if Karma is beginningless then how Soul can be essentially perfect. All the doctrines of Mokṣa-Sadhāna then seem to be quite meaningless attempt since bondage and Mokṣa are both phenomenal and not real as Sāṅkhya-Karika says— "Of certainty therefore, not any (Spirit) is bound or liberated".⁴ It seems then that Mokṣa is not the product of a new thing but self realisation. What I feel is that Soul is constitutionally free but it is potential freedom. It cannot be manifest without spiritual discipline. This is in consonance with the Jaina doctrine of Sāṅkhyavāda which makes a distinction between the Manifest and the Unmanifest. Sāṅkhya and Advaita vedānta hold that Mokṣa is not the attainment of what is unattained but what is already attained (Prāptasya Prāptih). But where as Sāṅkhya stresses the need of discrimination and Advaita Vedānta emphasises identification the Jainas work out a

1 T. S. X. 1

2. Sūtra kṛatāṅga I I I 15 16.

3. Śaṅkarācārya Siddhi of Puṇyapada. X. 4

4. Śāṅkhyasādhana. V 8

5. Ka. ka—63

scheme of manifestation. The logic is simple. If what is non-existent cannot be produced,¹ hence it follows that the effect is existent even before the operation of the cause.

(d) Jivan Mukti and Videh Mukti —

The Jains like the Upanisadic thinkers² Buddhists³ Nyaya Vaisesikas⁴ Sankhyas⁵ Yogins⁶ Vijnanabikshu and Vallabha etc. recognise the existence of Jivan Mukti together with Videh Mukti. But Ramanujists, Nimbarka, Madhava etc. do not accept Jivana Mukti. Apart from Jivan Mukti and Videh Mukti, there is an idea of karma Mukti (gradual salvation) in the Upanisads,⁷ which resembles to the gradual ascendance of the stepping stones to Higher things, (Gunasthanakramaroha) or the field of Yogacharya and the Bhumiika of Vaidika philosophy. However Mukti is Mukti — it must be one and indivisible. Any reference to the persistence of body etc. is meaningless. The duality⁸ of Mukti in Jainism is perhaps a legacy of the Upanisadic influence. Since the Jains like Advaita Vedanta believe through the dawn of wisdom and the annulment of nescience Jivana Mukti is the one and only legitimate concept. Mukti refers to the Soul, not to the body and the dissolution of the body is neither an inevitable pre-condition nor an integral feature of Mukti.⁹

(e) Nirvana & Moksa :

Moksa literally means 'release' — release of the Soul from eternal fetters of Karma. Nirvana (Buddhist) is derived from the Pall root nibuttu which means blowing out. However instead of taking it in a metaphysical sense of blowing out of (passions etc.) it is taken in the sense of extinction. However there is ample evidence to believe that Buddha looks upon Nirvana as positive state of conscious. The distinction between Sopadhisesh and Nirupadhisesh Nirvana is a significant one. One refers to the annulment of the dirt of mind, while the other refers to the annulment of the very existence. What all we can say is that Buddhist Nirvana is mostly regarded as negative, leading to the passions¹⁰. However according to the Vaisesikas their conception of Nirvana means the total annihilation of all the attributes of the Soul. Moksa also refer to the concept of migration and re-birth.

(f) Bhava Moksa & Dravya Moksa :—

The Jiva attains Moksa when it is free from the snares of karma (Karma phala vinarmuktiah moksa). The Moksa is either Bhava (objective) or Dravya (subjective). When

1 Introduction to Samaya Sutra (Ed. A. Chakravarti), p. CLV II

2 Kath. II 3.14-15 Mundak. III.2. 6 Brah. IV 4. 6-7

3 Visudhi Magga, 16.73

4 Nyaya bhasya IV 2.2.

5 Sankhya karika, l. 67

6 Yoga Sutra IV 30.

7 Kath. II. 3.5

8 S. S. Suryanarayan Sastri's paper "Jivana Mukti" The philosophical Quarterly Jain. 1939 (Vol. XIV No IV).

9 Tattva Sangrah, p. 184

the Soul is free from four Ghatia Karmas (Jnanavarniya, Darshanavarniya, Mohaniya, Antariya), it is Bhava Moksa, and when it is free from Aghatia Karma (Nama, Ayu, Gotra, Vedaniya) it is Dravya Moksa. Bhava moksa is negative since it is in this state the Soul is in the process of Nirajana, of course which is almost complete. But after freedom from Aghatia Karmas (Action-currents of non-jury), the Soul attains a state of never ending blissful beatitude. A person attains the state of Omniscience when Mohaniya (Deluding), Jnanavarniya, (Knowledge obscuring), Darshanavarniya (Faith obscuring) and Antariya (Obstructive) Karmas are destroyed¹. After the attainment of Keval Jnana, a person is free from all kinds of Karmas and attains final liberation². The Soul comes into its own and regains infinite knowledge, infinite faith infinite bliss and infinite power.

(g) The Abode of Moksa —

When the Jiva attains freedom it rises higher and higher and reaches the summit of Lokakasha which is called Sidha Shila (Region of the Free & Liberated). It may be pointed out that this is a new conception. The Vedic conception regards Atma as all pervasive and the Buddhist do not point any such thing as Atman, hence they do not posit a Locus of Moksa (Moksa-sthana). The nature of Soul is ever progressive and never regressive. The Mandali sect of the Jainas regard that there is no such fixed place of Moksa but it is ever-progressing, in the nature of an ideal. But the Jain concept of Dharma and Adharma (medium of motion and rest) present in each object leads us to think that there must be a fixed state where the motion must stop. The Hindu conception of Vaikuntha or Parama dhama the Kingdom of God, not of Man.

Conclusion —

Moksa in Jainism is not the product of something new. It is a rediscovery of man himself through self-realisation. True happiness lies within. 'Look within'—is what Jainism says. "Self-realisation is the ideal of the systems such as Nyaya, Vaisheshika and the Sankhya too"³. Advaita Vedanta also is a philosophy of self-realisation par excellence—leading to the identification of the Soul and Brahman. Avidya is the common principle of bondage, so knowledge is essential for Mukti. The Karma-phenomenology of the Jainas is the outcome of their realistic and externalistic approach. Constitutional freedom of the Soul is a logical necessity. This is simple Satkaryavada. Unless the Soul has got some potentiality how can it manifest?

1. Tattvartha-Sutra, X. 1

2. Ibid.

3. Dr T. M. P. Mahadevan's Presidential Address to the Nagpur Session of Indian Philosophical Congress (Proceeding)—p. 7

Kundakunda, Vattakera and Sivarya

ON THE TWELVE ANUPREKSAS.

Professor Dr A N UPADHYE, Kolhapur

The Anupreksas are, in general, topics of meditation or for reflection twelve in number and embrace a wide range of subjects practically covering all the principles and cardinal teachings of Jainism. They are in the form of reflections on (i) the transitory character of things (*anitya-anuprekṣa*), (ii) helplessness (*asaraṇa-a*), (iii) the cycle of rebirth (*samsāra-a*), (iv) loneliness (*ekatva-a*), (v) separateness of the self and non self (*anayatva-a*), (vi) the impurity of the body (*asuci-a*), the inflow of Karmas (*sarava-a*), (viii) the stoppage of the inflow of Karmas (*samvara-a*), (ix) the shedding of Karmas (*airjara-a*), (x) the constitution of the universe (*loka-a*), (xi) the difficulty of attaining enlightenment about true religion (*bodhiduribha-a*), (xii) the law expanded by the Arhat (*dharma-vakhyastava-a*).¹

These topics are associated with study as well as with meditation. The ultimate objective of Anupreksa—contemplation is the stoppage (*samvara*) of the influx of and the shedding of Karma. As intermediary steps, many a virtue is developed by the soul by contemplating on one or the other Anupreksa.

In the Ardhamaṃgaḍhi canon all the twelve Anupreksas are not enumerated as a group it is only in the later stratum, namely the Mahanishāsūtra and the Marussamāhi, the twelve Anupreksa, called Bhāvanas, are enumerated. Throughout the canon there are found captivating passages expounding individual Anupreksa, and they can be looked upon as gems of ascetic poetry full of didactic appeal and moral fervour. The Anussatis in Buddhism very much correspond to these Anupreksas².

A good deal of literature has grown round about the topics of Anupreksas in Prakrit Apabhramsa, Sanskrit and modern Indian languages both Aryan and Dravidian. The Tattvarthasūtra (IX.2) and its commentaries have supplied a good capital of ideas in this context. It is proposed in this paper to deal with the contribution on Anupreksas by three authors, namely Kundakunda Vattakera and Sivarya whose exposition has more or less a common pattern. These three authors are older than the Tattvartha-Sūtra.

The Barasa-anuprekkha (B) of Kundakunda³ is an important Prakrit text solely devoted to the twelvefold reflection. The printed text shows in all 91 gāthas but a palm-leaf Ms. with a Kannada gloss from the Lakṣmīnātha, Kolhapur omits gāthas Nos. 35, 41, 45, 67 (identical with *kaṭṭigey-anuprekkha* 104), 90 and 91 (which specifies Kundakunda as the author), and has a different gātha in place of No. 19 which happens to be identical

with the *Damśanapāda*, gāthā No 3 As already pointed out by me years back,⁴ there is an appearance of antiquity about this work. First, some of its gāthas are common with the *Malacara VIII*, and possibly they are ancient traditional verses. Secondly five gāthas from this work (Nos. 25-29) are quoted in the same order in the *Sarvārthasiddhī* (11 10) of *Pūjapada*. Lastly the method of exposition is quite traditional. For some of the ideas and shades (like *Jala-bodhoda*) *Pūjapada* seems to have been indebted to *Kundakunda*.

In the method of exposition it is characteristic of *Kundakunda* that he uses both *Nibhya Vyavahare nayas*. Apart from his discussion about transitoriness etc. of external adjuncts he necessarily insists on the meditation of the *Atman* which is eternal the ultimate shelter unique on account of its distinguishing characteristics quite separate from all others, not to be lost sight of in this transmigratory circuit worthy of being realised in this universe, part as distinguished from its body to be understood as quite apart from influx stoppage, bondage and shedding of *Karma* to be realized in purity without any confusion either with the routine of a monk's or householder's life, and to be known fully for attaining spiritual happiness. Self realization is the ultimate and the only object of twelve fold reflection and *Kundakunda* does not lose sight of this unlike others who are often lost in didactic exhortations which obscure the central theme of self realization. The *Anuprekhas* cover a wider purpose of religious practices such as reporting of renunciation of and atonement for sins and equanimous attitude and meditation. *Kunda kunda's* gāthas on *sañjya-s* are as below —

वरमन्त्रवान् बाह्यस्यवाच्य देवमनुष्याणां ॥५॥
 मातृपितृकुलजनमित्यसंबन्धो यः पिरिविवाचित्वा ॥६॥
 सामान्यदिवसं आरम्भं शोभनं कलं तेजः ।
 सोऽहं साधनं सुरधनुमिह सस्व न हरे ॥७॥
 पञ्चमुत्तमसुखं सुखं च निपत्य सोऽहमिह विर न हरे ।
 मन्त्रिं दूताणां हस्तदेवपुत्रिद्वयवा ॥८॥
 नीलविषय देह जीरोदमिह विषयदेहिगर्भ ।
 मोगोपमोगकारणद्वयं विषयं कर्हं होरि ॥९॥
 परमेष्ठेन तु आरा देवासुरमन्त्रवाय विरहेहि ।
 न विरिणो वा मया सस्वदमिह चित्तरा विषयं ॥१०॥

The *Malacara (M)* of *Vattakera 6*, chap VIII, in 74 gāthas is devoted to a discourse on the 12 *Anuprekhas* or *Bhavanas*. The personality of *Vattakera* (who is the author of *M* according to the commentary of *Vasunandi*) is still in obscurity and his age especially with reference to that of *Kundakunda* (who is also mentioned by some Mss. as the author of *M*) is a matter of investigation. The *Malacara* is undoubtedly an ancient text and shows by its contents close affinity with *Ardhamagadhi* canonical texts and the *Nijjattis*. The nature of the language excludes the possibility that *M* is a direct adaptation of the present-day canonical passages.

In the exposition of *Anuprekha* both the *Barasa-anuprekha* and *Malacara* show some common gāthas partly or fully (B I a Kannada Ms. reads *alldhe-namamaldma* ya for *namama-*

sarva-siddhe & M 1 B 2 & M 2. B 3 & M 3 especially line 2 B 4 & M 4 especially line 1 B 14 & M 9 of *Marana-samahi* 585 B 22 3 & M 11 2, cf also *Marana-samahi* 588 B 36 & M 19) and there are some similar ideas apart from common dogmatical and ideological inheritance (cf B 8 & M 5 B 24 & M 13 B 49 & M 45 B 52 & M 38). The *Mulasara* has further some gathas similar to those in the *Marana-samahi*, referred to above (M 46 & Mara. 618 M 50 & Mara. 621 2 M 57 & Mara. 628 M 68 & Mara. 635). According to both reflection on the *Anupreksha* gives rise to *Valragya* or spirit of renunciation (M 73 Mara. 638) Some gathas, possibly of traditional nature, have their counterparts in texts like the *Trilokasara*.

Kundakunda and Vattakera show some marked differences in their approach and in some of the details. Kundakunda lays special stress on the positive aspect of the *Anupreksha* that the *Atman* must be realized as such, he introduces both the *Nayas* and his description of *dharma* covers both the duties of monks and householders. Vattakera does not go much beyond the literal and dogmatic meaning of each *Anupreksha* he has primarily the ascetic life in view and his exposition of *bodhi-daridra-bha* is more of a traditional nature and reminds one of canonical descriptions. Vattakera prefers the term *asubha* which is *asaci* according to Kundakunda who confines himself to bodily impurity without any reference to *artha*, *kama* etc which figure prominently in the *Bhagavati-aradhana* and also *Marana-samahi*. According to Kundakunda *Samsara* is of five kinds (No. 24), but with Vattakera it is of four kinds, or of six kinds (with reference to *anijoge-dvara*) or of many kinds with reference to *gatis* (Nos. 14-5). *Vasunandi* who is aware of fivefold division includes *bhava*. (implied by *ca*) under *bhava*. Vattakera's gathas on *Anitya* are as below —

कषाणि वासवाणि च देवास्तुल्यपुण्यद्विद्वदोक्ताः ।

मादुषिकुलवचनवाचसा य परो हि य अविम्व ॥१॥

यामिनि विपक्वं मादिवानवनीविषं वलं तत्र ।

गिरिववाचनमद्विवा अविम्वति क्षिप्रम् ॥२॥

The *Bhagavati-aradhana* of Sivarya 7) devotes nearly 160 verses (Nos. 1715-1875) to the exposition of twelve *Anupreksha* and they are introduced as *alambana* of *dharmaadhyana* (in the manner of *Thananga*) under its *Samsthana* *vicaya* variety. In his exposition Sivarya impresses us more as a poet than a dogmatist or teacher. His style is fluent, simple and lucid, and with a racy flourish he embellishes his composition with strings of striking *upamas* (at times studiously collected) and *rupakas* many of which are used by subsequent authors. To illustrate the transient character of things, he mentions a large number of objects of comparison drawn from different walks of life. One is helpless in the face of *Karmic* consequences, so he appeals to all to seek shelter in *darsana*, *jnana*, *critra* and *tapas* which by stepping a little higher Kundakunda identifies with one's own self (Bha 1746 & B 13). If the *Mahana-samahi* stresses helplessness in the face of death, Sivarya emphasises the same in the face of *Karmic* consequences. One is really alone, lonely

relatives are not dependable much less is the body and it is the Dharma consisting of Faith, Knowledge and Conduct that accompanies the soul (cf Bha 1752 & B 20). Contact with people here in different births is like the meeting of birds on a tree at night. Individuals have different temperaments and their mutual attachment is necessarily utilitarian. Samsara is a dangerous wilderness or an unfathomable ocean in which one drifts driven by one's own Karmas through various forms of life. It is fivefold, therein the soul wanders with changing body in different places, and with varying aptitudes—ever pursued by death and suffering manifold miseries. All along Karmas trap the soul which in its pursuit of pleasures suffers infinite pain in this endless Samsara. Under Lokanupreksha Sivarya describes more about changing human relations (illustrated by the story of Vasantatilaka etc.) 80 various births and worldly conditions than the cosmological details. Dharma alone is *subha*, while *artha* and *kama* are *asubha* the body is all impure. An unguarded soul is like a leaky boat into which flows the karmic fluid or like an oily surface to which the karmic dust clings. The human life should be used to eradicate the causes of the influx of Karmas which are all pervasive and which require to be stopped by curbing the senses, passions etc. Karmas get destroyed in their own way after giving the fruit or through the practice of penances. While discussing Dharma, Sivarya does not introduce the distinction of *sagara*-and *asagara* dharma but speaks of it in general. Dharma is supreme and thereby human beings attain the highest bliss. Dharma preached by Jina is compared with a wheel in this manner

सम्प्राप्तवत्तु न बुद्धासंसारं विनिर्वाच ।

ययमिदं जगे जगद् सम्पन्नं सर्वोदारं ॥ १

For a soul overcome by Karmas and moving in Samsara enlightenment in religion is something rare and accidental like the yoke and yoke-pin coming together on wide sea 10) fortunate are those who have acquired it. Sivarya's exposition of *amitya* runs thus (Nos. 1716-28)

छोगो विज्ञानदि इमो केनीम्ब सर्वमानुषविरिक्खे ।

रिद्धीमो सम्मज्जो विविचवसदस्सत्तामी ॥

विम्बू न चंक्खारि विठ्ठपवट्ठारि सववसोक्खारि ।

जलकुम्भरी म्ब अणुवाणि हाति सम्मानि ठावाणि ॥

जावागमा न वगुणइपभाविवा हाति सम्मउरंभो ।

सम्मे विगासया नि अविग्गा वह अण्णसभाया ।

सभासो नि अविग्गो पहियाणं पिठ्ठं वज्झाहाण ।

वासी नि अविजुरागो म्ब अविज्जवसवा सम्मज्जोवारणं ।

रत्ति रायम्म पुमो सइण्ण पिठ्ठं न उंमोमी ।

परिवेसो न अविग्गा हसुरियावाचवादीमं ॥

इण्डियसाम्मी नि अविग्गा संजा न होइ जीमाणं ।

मम्भइ न वरंभं जोम्भममपट्ठिदं छोगे ।

पंरो होवे न पुणी वइइदि रादि न ठइ अवंभो नि ।

प पु जोम्भन विपत्तिदि वलीयसमदिण्डिइ जेव ॥

पापवि गिरिविलोदं च ब्राह्मं सम्मनीयवगमि ।
 मुकुतालया वि हविर्हि लोके पुष्पवर्षाहा च ॥
 अवरणं कपलच्छादी च वदितुं बह्वेषे जरा लोके ।
 कल्पे वासवि लभुं नक्तं च सिद्धिरेष्टयं १ कर्म ॥
 तेजो वि ह प्रपुतेनसंविहो होह सम्मनीयार्थं ।
 विदुष्यपट्टा वि होह सुवका च जीवाणां ॥
 अविमद्व बलसिप्यं कर्म पूजाकर्द्वरं चारा ।
 नीची च अदुमुर्धं नीरियपि लोगमि बीवाणां ॥
 हिमपिचको विष गिहस्यवासवसंज्ञावि होवि अनुवाणी ।
 अस किप्ता वि अविष्वा लोरा सुहृदभरागे म्म ॥
 किह वा स्या कम्मवससा सारदियपेहसरिसिम्भं ।
 सु सुवति जयमणिम्भं मरजमयसुत्तिया संठा २ ॥

Though we are not definite about the relative chronology of Kundakunda Sivarya and Vattakera, a comparative study of their exposition of Anupreksha is interesting. These three authors form a trio in this respect and their works have a close kinship besides each having its individuality. The twelve Anuprekhas are enumerated by them in the same order and many ideas are common between them. Kundakunda addresses both monks and householders, while Sivarya and Vattakera have obviously the ascetic congregation in view. These two show greater affinity with canonical texts. Kundakunda and Sivarya have mentioned fivefold Samsara and in that context the latter's text, as it is available seems to quote a few gathas from the former (B 26-7) (& Bha 1776 and 1778). One of the gathas of Sivarya No 1824 occurs in the Pancastikaya where Amrtacandra calls it Siddhantasutra, possibly ancient verse inherited in traditional memory. Some gathas of Kundakunda have close resemblance with those of Sivarya (cf II 13 48, 49 & 67 respectively) with (Bha 1746— 1825-6 & 1847). Between Vattakera and Sivarya two verses are almost common (M 65 & 67 and Bha 1867 & 1870) both of them use the term *Iogadhamma* (M 28 & Bha 1811) and there are some gathas which show a good deal of common ideas and expressions (cf M 17 26 27 31 32, 37 43 44 50 56 57 61 & 66 respectively with Bha 1789 1799 1802 3 1814 1815 1821 1837 1853 1851 1857 and 1869). Some of the verses of Sivarya have somewhat similarity with a few gathas in the Marasa-samahi (cf Bha 1776 1822, 1837 and 1870 with Mara 598, 618 621 and 634). These three texts, along with the section on Bhavanas in the Marasa-samahi, have formed the basic capital on which have grown the subsequent thoughts about Anuprekhas.

FOOT-NOTES

1. A. A. Handique *Yanastilaka and Indian Culture* (Sholapur (1949) pp. 291 ff
2. These details are discussed in my introduction to the edition of the *Kattige-anuppekha* which is awaiting publication.
3. Satprabhradi-samgrahah, Manikacandra D J G 17 Bombay 1920 pp. 425 ff

- 4 A. N Upadhye *Pravacanasara* intro ¶ 40, Bombay 1935
 - 5 There is a v 1 मातु विदु सवर्णसंवासा य पादी वि य ब्रविष्या as in the *Mulacara*.
 6. Ed. Manikacandra D J G 23 Bombay 1933
 - 7 Ed. *Mularadhana* with the Sk. commentaries of Aparajita and Asadhara, the metrical paraphrase of Amitagati and a modern Hindi translation Sholapur 1935 also my letter to the *Brhat-kathakosa* Bombay 1943 Z Intro. pp.50 ff
 8. For the stories of *Vasantatilaka* (1800) and *Vimala* (1806), see the *Brhat Kathakosa* Bombay 1943 Tales Nos. 150 & 153
 - 9 Compare *Nandusutra* verse No. 5
 - 10 This illustration is fully explained in the *Kunalayamala* sections 326-27 ed. by me, Bombay 1959
-

Bird's-Eye View of Jaina Metaphysics

Professor SATKARI MOOKERJEE M.A. Ph. D

Director Nava Nalanda Mahavihara, Nalanda

The Jaina metaphysics is frankly pluralistic like that of the वैशेषिक. There is much in common between the two schools and also pronounced differences on vital principles. One may find points of agreement in the metaphysical structure erected by the Jainas with several other schools. But it has a unique individuality of its own which is not swamped by its affinities with others. Among the seven ultimate principles *सत्त्व*'s, there are only two categories which have ontological status, *viz* जीव's-the conscious individuals and अजीव the unconscious principles of the physical world. The number of जीव's is infinite just it is found to be the case with सत्त्व and न्याय वैशेषिक schools. The distinguishing character of जीव is consciousness which is a dynamic principle. Consciousness manifests itself in cognitive acts which are the natural transformations of it. There is here a vital difference from the सत्त्व conception. Consciousness in सत्त्व is held to be an unchanging principle and the different cognitive acts are accredited to unconscious बुद्धि (intelligence). If consciousness and बुद्धि be rolled into one, it will be the equivalent of the soul of the Jaina and मूढ सीमांसक, as pointed out in the *तत्त्व समूह*¹. Like the वैशेषिक the Jaina holds that intelligence as an unconscious fact is a preposterous conception. Intelligence is inseparable from consciousness as its necessary function. The Jaina again does not differentiate the metaphysical soul (आत्मन्) from the epistemic subject ज्ञातृ as is done in सत्त्व and monistic वेदान्त. The epistemological subject as the knower is not ontologically different from the soul. This is also practically identical with the न्याय वैशेषिक conception but with the vital difference that consciousness is integral to the Jaina Soul whereas it is an accidental emergent in the latter.

Though intrinsically the soul according to the Jaina is infinite consciousness bliss and power and freedom is its natural right it is found to be in bondage on account of influx (आसक्त) of foreign Karmic matter into the soul substance. The association of the soul with Karmic matter is coeval with the former. Historically the two are undated facts in mutual association existing from the eternal past. This is also not peculiar feature of Jaina thought but shared in common with all other schools which believe in an eternal soul or even a continuum of consciousness moments. In Indian thought the soul is not a created event and even according to theists it runs parallel to God. Here is the uncompromising difference of Indian metaphysics and religion with those of semitic creeds. The bondage of the soul is neither a matter of appearance nor of a purely physical character. Of course the soul develops emo-

¹ Op. Cit., Sl 245 and the Commentary

tional and conative dispositions enumerated as the four *gunas* (contaminations), viz anger (क्रोध) pride (मान) deceit (माया) and avarice (लोभ) and these tendencies constitute its bondage. But these necessarily attract karmic particles from outside and the soul is contaminated just as a piece of moist linen is soiled with dust. These psychical dispositions and the Karmic contaminations are induced by the accidental association with matter. And because these are accidental overgrowths, they are liable to be eliminated by a course of ethico-spiritual discipline. The complete elimination (निर्बन्ध) of foreign matter from the soul will restore it to its natural freedom and perfection. Perfection is innate and imperfection and unfreedom (बन्ध) are accidents though the latter are coeval with the soul from eternity. The complete dissociation with Karmic matter automatically leads to the extinction of the base impulses and predispositions. And this is called मोक्ष.

The Jaina prescribes a course of ascetic practice and discipline in order that the individual may 'arrest further degradation' (संवर) and get rid of the accumulated evil tendencies (निर्बन्ध) and impulses which are the legacy of his infinite past career. The individual is responsible for his factual bondage (बन्ध) and also for his final emancipation (मोक्ष). There is no external force such as destiny or fatality which can be regarded as the cause of the misery of the soul. The dead weight of Karmic impulses accumulated from the undated past may to all appearance masquerade as the act of ineluctable destiny. But this will be a mistake, the destiny being the creature of the individual concerned and it can be annulled by the individual's own efforts. Though from the religious point of view external matter is a hostile factor and the supreme spiritual interest of the individual soul lies in securing complete detachment and dissociation from the former and the highest perfection lies in the recovery of infinite knowledge, bliss and power which are innate properties of the soul, the Jaina does not seek to minimise the importance of external matter by relegating it to the field of illusion or appearance, as is done by the idealists of the *Buddhistic* and the *वैशेषिक* persuasion. The Jaina is a realist out and out. Matter may be a stubborn enemy but it is there in all its strength and the best way to vanquish the enemy is to reckon with its powers and resources. The Jaina therefore has, like the *वैशेषिक*, made an incisive study of the physical world. The method is no doubt speculative and not experimental by the modern scientific standard. The *सर्वज्ञ* that is, non living matter is investigated and divided into a list of categories. These categories are ultimate material principles, of which four viz धर्म, जगत्, साकार and पुरुष are called *सत्त्विकाः* that is extended bodies possessed of innumerable space-points (परिमाण), and the fifth is time (काल) which cannot be regarded as an extended body in terms of spatial dimension. Gross matter (*padgal*) is of two kinds, viz atoms and aggregates consisting of atoms held together in various ways of permutation and combination. The Jainas have given an elaborate classification of these atoms and their ways of combination and dissociation. Though the atomism of the Jainas has great affinity with that of the *वैशेषिक* school there is a pronounced difference in that the atoms of the Jainas are homogeneous in character whereas in the *वैशेषिक* system they are put under classes different and naturally exclusive. The *वैशेषिक* believes

that there are four classes of atoms, *viz.*, those of earth water fire and air each forming a class with distinctive qualities and attributes. The atoms of Jaina metaphysics are all characterized by the same attribute *viz.* colour taste touch and odour. It is the diverse combinations of atoms in variant proportions which give rise to the multiplicity of the physical entities found in the world. Each atom is an indivisible unit of matter occupying space. But it is capable of coalescence with other atoms and thus forming a body which is the *raison d'être* of its appellation as *वस्तुकाय*. Time, as we shall see, is also atomic in dimension, being an indivisible temporal unit. But it is not capable of forming a conglomerate of time-units. It is therefore placed in a separate position and differentiated from the other categories which are extended bodies, potential or actual. Time is not an *वस्तुकाय* that is, an extended body. Each unit of time is sharply detached from its fellows. Herein lies its difference from space and other categories existing in space.

We have alluded to three categories or ultimate principles, *viz.* the soul (*जीवा*) matter (*पदार्थ*) and time (*काल*) in brief outline. Now we propose to deal with two other categories, *viz.*, *धर्म* and *अधर्म* which are the peculiar tenets of Jaina metaphysics. *धर्म* has got several meanings in Sanskrit literature. But in the present context it means a substance which makes movement possible. Being coextensive with cosmic space (*लोककाय*) it cannot move. Movement presupposes disjunction from one space-point and conjunction with another. But regarding what exists everywhere, the predication of movements is logically inconceivable and physically impossible. Things of limited magnitude have the capacity to move from one point to another in space. But this capacity will never materialize unless there is condition *qua* medium which makes movement feasible. It has been compared to the case of fish and water. The movement of fish is not movement of water but the existence of water makes the movement of fish possible. It is a term untranslatable into English. It has been rendered by some as *ether* which is a concept of modern physics. But we have defined it and that makes it intelligible. In spite of the unavoidable incongruity it may be described in Aristotle's words as the unmoved mover of things. *Adharma* is just the antithetical concept. It is the condition of rest, that is, absence of movement. These two concepts are peculiar to this metaphysics. It is clear that though motion and rest are unpredictable of these two principles, they are regarded as necessary conditions which facilitate the two acts.

Akasa is also not translatable. Without committing ourselves to the changing connotation of the term, we tentatively render it as space. Its function is to provide accommodation to all that exist. It is not a void and nothing, as the *वैवाश्विक* conceive it. Space according to the latter school is nothing different from the occupant of space. In and by itself it is only an ideal abstraction. Such is also their view regarding time. Time is not numerically different from what is regarded as temporal event. It is only an idea, purely subjective. But the Jaina like the *वेदवैदिक* believes in objective space. There is however a peculiarity regarding space. Space is divided into cosmic space (*लोककाय*) and extra-cosmic space (*अलोककाय*). The former is what we are familiar with in our work-day life and

experience. The *मीमांसक* believes that space is visually perceivable. According to the *वेदवैदिक* space is a matter of inference, which seems to be the position of the Jaina also. *वायं* and *अस्मिन्* pervade cosmic space and do not exist outside its sphere. Extra-cosmic space is absolutely vacant, without any content. The admission of extra-cosmic space is most probably necessitated by the consideration that we cannot set a limit to the extension of space without positing it beyond the limit. As Kant has shown, the proposition there is no space beyond a limited sphere presupposes the existence of space beyond. This is also the case with time. We cannot conceive of a limit to time because it entails the postulation of it. But as we shall see time as a substance or substances is only posited to function in and within cosmic space. The *raison d'être* of the conception of this limited time perhaps lies in the consideration that time is not understandable without reference to a movement. There is no movement beyond cosmic space and so time will only be an otiose concept outside the sphere of motion.

The Jaina believes in the objective existence of time. But time is not a unitary substance. The Jaina posits an indefinite number of time atoms spread over the entire gamut of cosmic space. There is no region in cosmic space which is not peopled with time—atoms. These time—atoms are static immobile entities arranged in close proximity to one another each occupying one space point. It is compared to a row of trees existing in close vicinity. A man may move on touching the trees successively one after another. But the trees do not move, but determine the order of movement. The successive motions are characterized as present, past and future. The tree that is being touched determines the presentness and the previous contact determines the pastness and the untouched one determines the futurity. Time is thus a necessary term of reference. As time units are spread over the entire cosmic space, no movement is possible without contact with time. In time itself the differences of past present and future are simply *non est*. This is time *par excellence* that is, the ontological time independent of and dissociated from moving things. Time is immobile by itself and the only function which it performs in and by itself is duration (*वर्तना*)¹ which conditions a thing to endure and preserve its existence in the midst of changes induced by its intrinsic nature and external condition². Though things are bound to change from one state to another owing to their dynamic constitution, time is a necessary condition in which these transitions can take place. In this role, time is on a par with *वायं* as the condition of motion, though both time and *वायं* are immobile and static (*निश्चिन्*)³. This holds of transcendental time (*परमार्थकाल*). But empirical time with which we are familiar in our experience as the condition of temporal changes *qua* past, present and future is determined by motion and is

1. सर्वव्यपिनिधि P 239

2. परमार्थीनां इत्यानां स्वपदार्थनिवृत्तिरिति मयि स्वात्मनैव वर्तमानानां बाह्योपस्था हिता वद्व्यवसायादवयववर्तनोत्पत्तिरिति काश इति कुत्सा वर्तना कालस्योपकारा Ibid. p. 291

3. सर्वव्यपिनिधि V 7

Indistinguishable from the latter. The determination of time and things is reciprocal. A thing is present by reference to the present time and the time is determined as present by the action happening during it¹. It is therefore not illegitimate that things are characterized as past, present and future by reference to past, present and future time. These determinations of time are extrinsic and not predicable of the metaphysical time. It boils down to the proposition that metaphysical time as atomic entities distributed over cosmic space is only responsible for *duree* (वृत्ता) and not the transitions from future to present, and present to past, because these latter determinations have pointed reference to motion. As a matter of fact, time divisions are reciprocally determined and one cannot be posited without reference to the rest, as has been shown by नागार्जुन². The metaphysical time is only the presupposition of empirical time and it therefore stands to reason that time, metaphysical and empirical both, is an irrelevancy in extra-cosmic space *असौकार्य* where there is no movement.

It is undeniable that metaphysical time which is *ex hypothesi* absolutely static and immobile cannot account for conventional time—determinations such as pastness, presentness and futurity and posteriority and priority because these characteristics are not fixed and permanent. Empirical time is susceptible of these characterizations. But empirical time is not one, but a multiplicity of moments each of which is succeeded by another. Thus futurity is nothing but unrealized existence. It is only an anticipation of the present and is supplanted by the latter. The past is only the defunct present. Without these determinations time has no meaning in pragmatic use. This pragmatic time has a pointed reference to action. It is for this reason time is calculated by reference to action which is also loosely regarded as the equivalent of time. There are thinkers who take action, that is motion, to be the time³. This is however not endorsed by the Jaina Philosopher. Action is symbolic of time and is understandable only by reference to the latter. It is true that in ordinary parlance action is made the term of reference for temporal determination. One action determines another either as simultaneous or as prior or posterior. E.g. "A comes when the cow is milked". Here it is not unusual to make one action the determinant of another. But this usage is rather dictated by love of brevity. The determining action is symptomatic of the time in which it occurs. The two acts happening together is a case of simultaneity which is not intelligible without the presupposition of time. This also holds of priority and posteriority. Action cannot therefore be identical with time and as such cannot be used as its substitute except in a secondary sense.

1. कथेन परिचयस्याऽप्यस्य परिचयस्य हेतुः क्रियाविरोधा कास इति वदन्वदते ।—*Sarvarthasiddhi*, p. 293.

2. मनरेव पुनः तिदिनीतीतं विद्यते कथाः ।

अमुतास्तामदहस्य वस्याकाशौ न विद्यते ॥—*अनन्यकारिका* XIX. 3

3. क्रियायाश्चेद कासस्यत्वंतिरेकानुसङ्गपरिधिषु -- ।—*उत्तापवादिक*, V 22 (26)

Moreover to erect action into the status of time will make havoc of time-determinations¹. For instance, an act of movement is logically and psychologically dichotomized into past and future. The area traversed points to the past action, and the untraversed space is the province of future movement. Between the traversed past and the untraversed future it is difficult to seize hold of what is present. A motion, as has been pointed out by नृणाञ्जन is divisible into past and future aspects and the present is indiscernible². But it is the present which is the dividing line between the past and the future—the area traversed and the area untraversed. But this seeming paradox does not affect time. The present is a felt fact without which the past and the future have no meaning. This shows that time as a metaphysical fact is to be posited over and above the empirical time symbolised by action. Of course the sceptic may find delight in denying time, but the denial itself is a temporal incident. However much the sceptic may confront us with his flourish of logic, he fails to gain our spontaneous consent. We are left unconvinced even if we find it difficult to defeat his arguments. There is a ring of insincerity in the sophistry employed by the professional sceptic who may succeed in amusing the intellect but cannot persuade it to acquiesce in the negative conclusion.

It is the convention of almanac makers to make the motion of the sun and the moon the yardstick for time calculation. But this procedure is followed for the sake of convenience and not for the metaphysical reason that planetary motions are independent of time. These motions are symbols and not substitutes of time. The temporal determinations of motions as past, present and future are also not intelligible without reference to time standing as the back. Time again cannot be accounted for by space. Though Bergson asserts that determination of time by reference to space points is only a superstition and to spatialize time amounts to immobilizing what is dynamic by its nature, it is the convention, which is inevitable to measure time by space. Movement is not perceived apart from the moving body which moves in space and hence our calculation of time proceeds by measurement of space points. But this necessary correlation of space and time in the act of measurement does not argue the superfluity of time. Space rather functions as the locus and not as the agent. Space is likened by Akalanika to a cooking vessel in which the grains are boiled³. It is the heat which is the efficient cause of boiling, though the vessel is indispensable. Space is rather the background and not the determining principle of duration. similarly duration

1. पक्षीतोऽनागतश्च प्रसृत्यन्मपेक्ष्य हि ।
कासोऽनीतोऽनागतश्च प्रसृत्यन्मपेक्ष्य मधिष्ठितः ॥
अनपेक्ष्य पुनः विदितं जातु विद्यते तयो ।
तेनावीतोऽनागतश्च कासो नाम न विद्यते ॥—मध्यमकवृत्ति पृ. 384
2. गतं न गम्यते तावद्गतं नैव गम्यते ।
गदागतविनिमुक्तं गम्यमानं न गम्यते ॥—मध्यमककारिका II. 1
3. हस्तार्थादिः V 22 (8)

cannot be made the function of being (वर्तमान)¹ Being is existence and so far as our intellectual understanding of it is taken into consideration the notion of existence is also not detachable from time. We understand even what is considered eternal in terms of time that is as existing in all the divisions of time. वैशेषिक्य assert that being transcends time which is only relevant to acts and motions. So far as our ordinary understanding is taken into account, being is understood only in terms of time. Time is thus indispensable for our understanding of motion and temporal characterization of events in history as past, present and future.

Time is also indispensable for the explanation of change and evolution (परिवर्तन) Change presupposes continuance and emergence. A is said to change into A_1 , A_2 etc. without forfeiting its character as A. A quantity of clay is made into vessels of various shapes, and the latter again change colour durability and tactual properties (softness, hardness and the like) by undergoing a process of desiccation in a furnace. A man struggles with the base impulses and passions in his moral progress. He feels that he is a slave to his passions in spite of inner protest. By undergoing a course of moral discipline, he acquires mastery over them and moral freedom *pro tanto*. Intellectually also a man develops from an ignoramus to a knowledgeable person. He feels the change himself. Physical changes are to a large extent induced by motions of the constituent particles. Mental change moral and intellectual, is not capable of explanation by arithmetical calculation like physical change. Change is qualitative as well as quantitative. The former is not quite amenable to mathematical measurement but has a standard of its own. Change in physical nature is both qualitative and quantitative. It may be explained by natural laws or by reference to the exertion of an intelligent person. Whatever may be the varieties and kinds in which change may manifest itself it is understandable only with reference to time. Change means cessation of one character and emergence of another when these events have reference to one identical entity² The entity must continue, that is to say preserve its identity in the midst of transition from one state to another. The unbaked jar is black and becomes red or white when baked. The baked jar is not numerically different from the unbaked one. The qualities have changed, but they successively belong to the same substance³. The जैन the नीमनिक the Jain and also philosophers of वास्तविक school believe in the reality of change of qualities in an identical entity continuing throughout the transitions.

The Buddhist Fluxist makes change the point of departure and yet concludes by denying its possibility. In the sermons of the Buddha as recorded in the पालि canon and also in the fragments of Sanskrit ज्ञानम् we find insistent emphasis upon impermanence. The Buddha does not seem to admit any permanent category except निर्वाण. But the नीमनिक Fluxist

1 Ibid., v 22.

2 वस्तुवर्तमान V 22 (10) इत्यत्र स्वभाववर्तमानम् प्रमाणवस्तुवर्तमानम् विवक्षितं परिवर्तनम् ।
Also Yogabhasya, III 13 स्वभाववस्तु इत्यत्र प्रमाणवस्तुवर्तमानम् प्रमाणवस्तुवर्तमानम् ।

3 उदाहरणवस्तुवर्तमानम् वस्तु ।—वस्तुवर्तमानम्, V 30.

reduces impermanence to existence for a mathematical instant, that is, the infinitesimal division of time. Though there is constant reference to time the Buddha has not expressed any opinion on the reality of time either as an infinite individual or a plurality of moments. The *सोपानिक* reduces time to indivisible moments and ultimately moments are identified with momentary things. Time as an independent category is dismissed without slightest compunction. These Buddhists are uncompromisingly opposed to the advocacy of change as defined above.

Change contends the Buddhist, is an irrational idea. The seed is said to change into a sprout. But the two events are so unlike with one another that it is impossible to find any element of identity in them. Qualitative and functionally the sprout is not the seed and *vice-versa*. Does the seed persist in the sprout? If it does there would be no sprout. If the seed does not continue into the sprout the latter cannot be regarded as the transformation of the former. The two are as different from each other as the North Pole from the South. It is evident on examination that the seed has ceased and the sprout has come into being in its place¹. The relation is one of opposition like that between existence and non-existence. The sprout supplants the seed and can by no means be considered to be an event superadded to the continuant seed substance. The preceding event ceases to be and the succeeding one emerges only by annulling the former. It is not again supposable that the seed exists and also ceases to exist to make room for the sprout. The supposition of continuity of the predecessor into the successor in the face of the obvious cessation of the former and contrast of character is logically unintelligible. The Buddhist therefore concludes that change is only an illusion. The causal relation between the two events necessarily presupposes the occurrence of two facts without any physical nexus. In other words change is only an appearance if it entails the supposition of the identity of the cause with the effect which is endorsed unthinkingly by the advocates of change.

The objection recorded by the Buddhist is inspired by abstract logical considerations. Identity is believed to be antagonistic to change of qualities. The relation of substance and quality and so also of cause and effect cannot be explained by the abstract laws of logical thought. A is A and cannot be not A seems to be an irrefutable proposition. Events occur *staccato* and because they are numerically different, they must be bereft of any continuity or identity. This is however the estimation of *a priori* logical thought without regard to the character of events. We find a core of identity in the midst of difference of qualities. The baked vessel is red and the unbaked one is not red. But we are persuaded that the substance continues to be the same irrespective of the change of qualities. The sinner becomes a saint and we are not disturbed by the continuing identity of the person in spite of the difference in his moral character. If events are to occur *staccato* it would be difficult to affiliate the succeeding event to the preceding one as its effect. Causal relation will be an idea. Of course, the idealist and the absolutist make this change of quality the ground of the

denial of causation also. But so far as our theoretical and practical assessment is concerned, the absolutist's logic has very little effect on our thought. We believe in causality and in change as its indispensable characteristic. It is idle to seek to refute or to confirm the absolutist's logical standpoint. The realists have also put forward their explanations which are worthy of serious consideration. The जैनवाक्यि realist believes in occurrence of different qualities in the same substance and the change of quality does not affect the identity of the substance. The quality only inheres in the substance, and inherence is only a relation. The quality may pass away leaving the integrity and identity of the substance intact. The relational explanation of the जैनवाक्यि has not appealed to the *सर्वज्ञ* the Jaina and the *मीमांसक* schools. They consider that the relation is one which is not capable of being assessed in terms of exclusive identity and difference. The relation of the seed to the sprout and conversely of the latter to the former is not amenable to the determination by identity and difference. Certainly the seed is not the same as its sprout. Nor are they detached facts like the seed and the jar. The relation between the cause and the effect is *sui generis*. It is altogether a different kind (वास्तव्य) which cannot be subsumed under identity or difference. It is a third type in which the two are found as moments and yet not exhausted by them. If this is not admitted, one cannot explain why the barley shoot is to be affiliated to the barley seed and not to any other cereal. This shows that there is a determining relation between the cause and the effect. It is not promiscuous. The dismissal of causation and change as appearance does not explain facts. However much the absolutist may attempt to explain away the exclusive, determinate and selective relations of facts he will not succeed in disabusing the common man of his notions. Those notions have the advantage of standing the test of experiment which continuously confirms the unsophisticated man in the truth of his belief. The Jaina and so also the *सर्वज्ञ* have accepted the principle of *अनेकत्व* which avoids the scylla of scepticism and the Charybdis of undifferentiated being, both of which alternatives are constantly dislirmed by individual and collective experience.

We have made a digression which has been necessitated by the sceptic's denial of time and change. If change cannot be dismissed as mere appearance time has to be accepted as the ineluctable explanation of it. We now address ourselves to the problem why time has been regarded in Digambara tradition as a multiplicity of units having however the same character and function differing only in respect of position in space. Almost all schools of philosophers are agreed on the point that time is responsible for our notions of priority and posteriority and change and the temporal determinations are but the different offshoots and corollaries of the notion of time. Now the empirical time is a ways understood in terms of priority and posteriority and by their very nature the latter are numerically different from one another. The prior is not the posterior and the present, past and future are not only different attributes, but mutually incompatible in one substratum in the same relation. So empirical time is a multiplicity of units each sharply detached from one another that is, what goes before and what comes next. The idea of

one constant monolithic time is either an abstraction or a metaphysical presupposition dictated by the law of parsimony. The Jaina philosopher is known for his implicit faith in the infallibility of normal experience and doubt and error are only exceptional aberrations. Taking the cue from the verdict of experience the Jaina posits metaphysical time also as a multiplicity of units corresponding to empirical judgment of time. Empirical times are distinct and different from one another and the metaphysical time also should be in congruence with the experienced time units. This seems to be the *raison d'être* of the belief in manifold time in contradistinction to the वैशेषिक conception of metaphysical time as one unit. As a matter of epistemological explanation one monolithic unchanging time without intrinsic difference has very little bearing on the temporal characterization of events. The multiplicity of temporal determinations is to be explained by reference to the multiplicity of events occurring successively. But the events *per se* are not regarded as the sufficient and self-contained cause of temporal determinations on account of their heterogeneous character. The Jaina is also found to agree on this point. Acts and events, though temporal in character cannot be the conditions of temporal judgment. For this they must have necessary reference to another fact which is called time.

वैकाराचार्य is perhaps the only philosopher so far as our knowledge goes who has criticized in the तन्त्रमुक्तस्तोत्र and his commentary सर्वार्थसिद्धि the conception of atomic time units sponsored by the Jaina philosopher. He affirms that the postulation of the multiplicity of time atoms is resorted to by the Jaina to explain the succession of motions. But this is a forlorn argument of despair¹. The multiple time units have no common character and yet they discharge the same functions. As we have also observed before, there is no intrinsic difference between one time atom and another either by way of function or essential nature. The difference is only accidental and external, constituted by their location in different space points. The felt unitary character of time is not capable of happy explanation when countered by numerical difference of the plural units without homogeneity of character. If one Time is posited as undergoing perpetual change without abrogating its ontological unity this also can account for the successive transition of events occurring therein. In point of fact time is always changing into moments and the number of moments constitutes the conventional divisions of time as an hour, day, fortnight, month, etc. If however time is not intrinsically amenable to change, no differentiation of time can possibly be effected by reference to external conditions. All these external facts have reference only to time as such and so cannot superimpose any difference on it. If however the differentiation is supposed to be due to the internal divisions of time the temporal divisions of events need not be determined by mere external reference. The objection of the Buddhist that one unitary fact undergoing change would split up the identity into different units need not pose an

1 तन्त्रमुक्तस्तोत्र with सर्वार्थसिद्धि p. 149 (काशी 1900) :

सन्दर्भस्थितिद्वयस्य कालस्यानुसङ्गम् ।

मासाद्यवसानशोकानां दुराणमावृद्धमितम् ॥

insurmountable hurdle. It will be met by the same arguments as are resorted to for explaining the occurrence of change in qualities and actions in one substance. This theory has apparently the merit of reconciling unity with multiplicity and also satisfying the law of parsimony.

The problem of unity or plurality of time has been mooted by Siddhasenagani, the commentator of the *सत्त्वार्थप्रमाणसूत्र* *भाष्य*. He quotes texts from the *आगम* which are responsible for difference of opinion concerning the problem whether time is an independent substance, one or many or only an attribute of the recognized five extensive substances (*सत्त्विकाय*)¹. Time is *prima facie* not an extensive body and so is not included in the list of *सत्त्विकाय* given in the *सत्त्वार्थसूत्र* V 1 & 2. The *सत्त्विकाय* are also substances. Now the aphorism "*कालश्चेत्येके*" (v 38) has been read differently in the *Śvētāmbara* and the *Digambara* tradition. The reading adopted by Siddhasenagani with the supplementary expression *एवेके*, that is, 'according to some' sufficiently indicates the difference of opinion among the followers of Jain tradition. Time is also another substance, Siddhasenagani quotes a text which apparently alleges that time has no existence apart from sentient and insentient substances.² The *prima facie* import of this text seems quite clear in its indication that time as a substance is subsumed under the five extensives (*सत्त्विकाय*). But another text is also quoted in which time is given as the sixth substance.³ There are also texts which speak of time as a series of atoms pervading the entire cosmic space.⁴ Both *Digambara* and *Śvētāmbara* traditions seem to be agreed on the point that time is an independent substance in addition to the five extensives (*सत्त्विकाय*) though there is difference of opinion regarding the issue whether time is one substance or a manifold of atoms. We have already explained the *Digambara* tradition at the outset. Now *विद्विसेनगणि* seems to strike a note of his own which gives a materially different version. He unmistakably asserts that time is one substance having an infinite number of moments as its states and not discrete atomic units like the scattered pearls of a necklace.⁵ The latter position is evidently endorsed by the *Digambara* tradition. This one Time substance is constitutionally dynamic in the sense that it changes into moments by virtue of its intrinsic constitution like other substances. The *Digambara* tradition seems to be inspired by the modal standpoint (*परिवापिक्रम*) in as much as it makes the moments emerge and perish without relation to any underlying continuing substance. The text of Siddhasenagani's commentary as edited is not quite clear and free from ambiguity. But the trend of the argument unmistakably points to continuity of time in the midst of transitions. Even in the view which makes it

1 *सत्त्वार्थभाष्य* टीका Pt. I pp 430 & 432 also p 290

2 *किमिदं मते । कालोऽपि पञ्चुपपत्तिः । गोपमा । जीवा येन मयीया येन ।—Ibid., p 432*

3 *कतिपयं मते । इत्या पञ्चत्वा । गोपमा छ । इत्या पञ्चत्वा छ । जहापञ्चमयिकाय, अथमयिकाय, पुन्यमयिकाय, जीवमयिकाय, मन्दावमये । Ibid. p. 430.*

4 *सत्त्वार्थविद्भिः, p 313*

5 *सत्त्वार्थप्रमाणसूत्रटीका, Pt. I p 432. तच्च परिवर्तमानं न पुनरेक एव विविच्यन्मुक्तकालोऽपि विरचितमनूरां परकोटिचक्रानां सम्योऽनुपेयत ।*

a flowing stream, it must be recognized, in conformity with the fundamental position of Jaina metaphysics, that emergence and destruction are not possible without a permanent basis. Again priority and posteriority have been given as the criteria of time. But this interpretation is also based on the modal view of things. Priority and posteriority presuppose continuance. A sexagenarian is posterior to a nonagenarian. But these have reference to continued existence. The individuals exist for so long a time and the notions of priority and posteriority are understandable only with reference to existence and not time. As for simultaneity it has reference to actions which happen to coincide at one moment. But these actions are also not different from the agents. So these criteria are not relevant to time. Time regarded as modes can account for these notions. But as substance it is one and so these differential characterizations are not compatible with one unchanging time which is the view of वेदेषिक school. We encounter two views in Jaina canon, of which one makes time an attribute of the five extensive substances. But whichever view may be endorsed, time is not entirely a transitory mode, since a mode is not intelligible as absolutely different from a substance. So time must be regarded as a dynamic substance undergoing transitions without end. Even the moment is not different from one Time-substance. In other words time must be one and many-one *qua* substance and many *qua* transitional modes.

सिद्धसेनगि contends that this is the correct interpretation of the character of time. It is made quite evident in the next aphorism viz. "वोऽनन्तवत्परा" (TS V 39). Time is a dynamic (परिणामी) substance possessed of infinite moments as modes. The moment qua mode is an indivisible part of time and is real and not a mere idea as the Buddhists affirm. Time is duration and past, present and future are only its specific transformations. Of these, the present is numerically one where as the past and future modes are each infinite. Time is dynamic because it changes into an infinite number of moments as its transitional states. The moment is devoid of temporal parts, but may be conceived as possessed of parts because it pervades the whole area of the world in which time is a ruling factor. The parts of the space governed by it may be conceived as parts of the time. Furthermore, it is the occasioning condition of the duration and change of things which are benefited by it, being helped to develop these characteristics. The role of time as benefactor must also vary with the benefits received by the beneficiaries. This implies that time is also undergoing a change in the performance of its causal functions. Besides, it is also dynamic as it changes by virtue of the attribute called अमृतसु (an untranslatable term literally 'neither heavy nor light')—an attribute which is liable to constant change and yet capable of preserving its identity. Time in short is a continuant as well as an emergent mode. The mode is also a substance. It is regarded as impartible because it perishes immediately after its emergence. So the moment qua substance cannot have further substantial parts. But it may be considered as possessed of parts in respect of the area of space governed by it and also as an active principle (कर्ता). Time as mode also is the cause of the present and the effect of the past and changes from

entity and pervading the whole cosmic space. It is not an entity of limited dimension which only can move. Movement means that a thing detaches itself from a previous point of space and attaches itself to another point of space. Movement thus consists of a two fold process—one negative and the other positive respectively disjunction and conjunction. But there can possibly be no such movement predicable of a substance which exists everywhere as a fact accompli. Bereft of movement, it is to all appearance reduced to a static unchanging fact. But an unchanging entity is indistinguishable from a non-entity एतन् is an individual existing from eternity to eternity and has no attributes and qualities which can be liable to change. This is also the case with अचरं and अक्षरं. There are immobile substances without any intrinsic quality or mode susceptible to change. Hence it lacks the two determinants of existence, viz. origin and decay. In one word they are unchanging eternal facts—a conception which is repugnant to the fundamental concept of Jaina metaphysics. In Jaina ontology change, as defined before, is the essential character of things. Change and existence are contemporaneous and logically convertible. If the three substances चरं अचरं and अक्षरं be static unchanging facts (कृत्स्न) they must be dismissed as downright fictions.

The objection raised is pertinent to the fundamental postulate of Jaina metaphysics. Change is undoubtedly integral to a substance. चरं and अचरं are acknowledged substances. Accordingly they must be susceptible to change, actual and not merely hypothetical. These substances are bereft of movement without doubt. But movement is not the only way of change. There is another way viz. becoming, which consists respectively in the emergence and disappearance of new and old attributes चरं is the condition of motion. But for it things could not move. Movement entails disjunction and conjunction. These attributes have a definite origin and a definite end in time. In other words, they originate and perish. Of course, movement and by implication origination and cessation, are primarily predicable of moving things. But conjunction necessarily relates to two terms, viz. (1) the point of space and (2) the agent in contact with it. This also holds good of disjunction *mutatis mutandis*. Accordingly with every movement there is a change not only in the thing moving but also in the apparently passive medium. There is conceivably no moment in which movement does not take place. As regards rest it is nothing but cessation of movement which has been stated as the connotation of rest by Panini¹. चरं and अचरं are two substances which interpenetrate each other and are constantly undergoing change of attributes caused by things in motion and things at rest. At any rate, every act of movement implies rest, by virtue of the fact that it exists and endures, however short may be the span of time. Of course, it may be contended that these changing attributes are derived from external facts connected with the substances under review. They are not intrinsically and constitutionally determined by the nature of the substance. But change of attributes, whether intrinsically or extrinsically determined, is an undeniable incident occurring in these substances. Furthermore every substance has the attribute called अवस्थानु which is integral to it and which is liable to variant

1 आ गतिमिच्छते ।—अष्टाध्यायी भाष्यपाठः

degrees of change from decrease to the minimal point to increase to the maximum. This intrinsic attribute is posited of all substances on the authority of scriptural statement. Now what has been said of *वर्ग* and *द्वय* is applicable to *द्रव्य*. Its function is to give accommodation to things which is constantly changing with the things receiving accommodation. *वर्ग* and *द्वय* respectively make motion and rest possible. But the things either in motion or at rest must have supporting bases for their existence. So the definition of existence as change is aptly applicable to these apparently static substances. As regards individual *वर्ग* that is sentient beings and particles of matter either in their discrete or concrete condition are always in movement and so constantly undergoing change. They are also changing their modes in and by themselves. So no difficulty has been raised in respect of these substances. All these substances are thus found to satisfy the fundamental condition of existence. They are regarded as substances because they are possessed of qualities and modes. A quality is distinguished from a mode by reason of its constancy whereas a mode is *ex hypothesi* inconstant. A quality also as identical with the substance in which it occurs is not an absolutely static fact, and hence is an existential characteristic of it.

We now propose to deal with the metaphysical architectonics of Jain philosophy and compare and contrast it with that of the *वैशेषिक* school which is justifiably regarded as the paragon of realism. The *वैशेषिक* posits six initiative categories viz. substance, Quality, action, universals, ultimate differentia and inherence (*समवाय*) plus non-being (*असत्*) as a negative category added later on. They are all objective reals and exist independently of a thinking mind. An act of cognition or thought is rather an external incident which does not spell any change of character in the thing cognized or thought of. Substance again is divided into nine types viz. the five elements—earth, water, fire, air and *अकाश* and time, direction, soul and mind. Now of the six *वैशेषिक* categories the first three are accepted by the Jains subject to necessary qualification dictated by the fundamental conceptions of Jain ontology. According to the Jain a real is a changing constant with origination, cessation and continuance as the necessary concomitant elements. This conception of reality is in agreement with that of the *स्तव* school so far as material existent is concerned. The *स्तव* however derives the whole gamut of psycho-physical reality from one dynamic principle called *वृत्ति* by following the logic of *अनङ्ग* (non-determinism). The Jain applies this logic to all existents, spiritual and material alike without however seeking to affiliate them to one fundamental real as the *प्रकृति*. The Jain is a pluralist like the *वैशेषिक*. The difference of the ontological assessment as propounded by the Jain from that of the *वैशेषिक* lies in the application of non-deterministic logic to each and every category. The general conception of substance as the substratum of quality and action endorsed by the Jain is apparently in conformity with the *वैशेषिक* position with the difference that quality and action are regarded as natural evolutes of substance, whereas the *वैशेषिक* holds them to be fundamental reals, though necessarily connected with and dependent upon substance for their existence and manifestation. A quality and action cannot exist independently of substance though they

are numerically different. Substance is not action or quality and vice versa. Substance is the material cause (समवायी-कारण) of them and as such the former can exist independently of the latter which are its effects and inhere in the former (viz. substance). The Jaina does not believe in the production of an effect which is numerically and ontologically different from the cause. The Jaina theory of causation in spite of apparent repudiation of the *समवायिक* theory of *समवायिक*, is not different from the latter. There is only a terminological difference between the two schools. The Jaina asserts that the effect is neither absolutely different nor absolutely identical with the cause. The effect is therefore not pre-existent in the cause in its finished form, but exists as identical with the causal substance. But this is also the position of the *समवायिक* as the relation between the cause and the effect is not held to be one of absolute identity. The two are identical *qua* common stuff but there is a differentiation of mode, viz. shape size colour causal efficiency etc. This difference in the causal theory entails a fundamental difference in assessment of the relation of the first three वैशेषिक categories. Quality and action, according to the Jaina, are neither absolutely different from nor absolutely identical with the substance. The substance develops quality or action in and from itself. The quality is nothing but the substance transformed into a substance vested with the quality or action. Barring this difference of outlook and of consequential assessment of the ontological status, the first three categories are endorsed in common by the वैशेषिक and Jaina metaphysics.

There are of course minor differences regarding the number of substances and qualities. The fourth category is the universal or the *समान्य*. The वैशेषिक posits universals as independent reals. Even universal is an individual unit which is however manifested in the different members of a class and is the *raison-d'être* of the indefinite number of individuals being placed under one class. The Jaina has his difference from this conception. The universal is not independent of the individuals. Each individual develops a common character which is however numerically different from the universal developed in the other individuals belonging to the same class. The universal is not unitive but is as discrete as the individuals in which it occurs. In other words the individual is the universal and there is no common unitive principle underlying the members of the class. Though the universal cohesiveness is not numerically identical in two or more cows, the latter are capable of classification on account of their similarity. This similarity serves as the universal *qua* a connective principle. The universal however is as individualistic as the individual in which it occurs and as such there is no common numerically identical universal. In this conception of individualistic universals numerically different in different individuals, the Jaina philosopher is in fundamental agreement with *वर्मशीर्षि*.

As regards ultimate differentia (विशेष) which the peculiar concept of the वैशेषिक school, the Jaina dismisses it as a superfluity in common with the other opponents of the वैशेषिक theory. Composite bodies are differentiated from one another by virtue of class-character (universal) or quality or action. But simple entities like atoms, emancipated souls *जादव* वि

(directions) and transcendental time are capable of being distinguished from other beings by virtue of respective ultimate differentia. An earthy atom in the free state is not distinguishable from another such atom because their attributes, universal quality etc. are not intrinsically different. But each atom is numerically distinct entity and as such must have a distinctive character of its own. What constitutes this distinctive character? Entities are distinguished only by reason of uncommon different attributes possessed by each. When other attributes are common for example, earthy atoms possess the same universal earthiness¹ same or similar quality—their difference cannot be constituted by these common attributes. But since the substances are numerically different they must each have a different character constituted by a different attribute. This ultimate differential attribute is called *विशेष* (ultimate differentia). This *विशेष* numerically differs with the individuals to which it belongs. But what again differentiates these *विशेष* from one another? They are not made distinct on account of another differentia but *per se*. A *विशेष* distinguishes itself and also the substance to which it belongs. Not only this, a *विशेष* distinguishes also the attributes possessed by each substance. For instance, the odour of one earth atom is different from that of another and by themselves they are not distinguishable, since there is no qualitative difference between them. They are distinguished, however because they belong to different substances which are distinguished by their respective ultimate differentia. Substances are not capable of self differentiation, and so also the qualities. It is for this reason they stand in need of a differentiating property. And this distinguishing property is called the ultimate differentia of substances.

The Jaina regards this conception as a superfluity. If the ultimate differentia can distinguish itself why should not other entities be able to distinguish themselves. Each thing has a distinctive individuality of its own (*स्वरूप*) That will distinguish it. In fact, numerical difference of things is an unanalysable fact which is not necessarily constituted by the difference of attributes. The attributes themselves if not self distinguishing must require another and there will be no end of the series of distinguishing attributes unless the ultimate one is self distinguishing. Each individual must be self distinctive (*स्वसङ्ख्य*) Otherwise it will not be an individual, and the difference will only be an appearance which is the position of monistic *वेदान्त*. Each thing has its own distinctive individuality *Udayana*, in the *भाष्य* speaks of *स्वरूपमेव* which means that the numerical difference of a thing is constituted by its own identity. The identity of one is not the identity of another. This view was propounded by *प्रसङ्गी*. The Jaina endorses this view and by means of it dispenses with *विशेष* as an ultimate category.

As regards *समवाय* the Jaina subsumes it under identity in-difference (*सिद्धमेव*) or rather a category which comprehends these two as moments and yet transcends them. The relation between quality and substance, individual and universal part and whole, etc. is understandable as one which is neither difference nor identity but both held together by a kind of relation which is *सम* generic¹.

1 For an elaborate treatment and criticism of *समवाय* from the Jaina standpoint the reader is referred to the chapter on Relations in *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism* by the author.

As regards non being (अभाव) the Jaina dismisses it as a fiction. Absolute non-being is logically inconceivable. It is rather a consequential deduction from the distinctive individuality of facts.

As regards the number of substances and qualities the Jaina does not go the whole way with the वैशेषिक. For instance the Jaina conception of *शब्द* is different from that of the वैशेषिक. *शब्द* is not the *causa materialis* of sound nor is sound a quality. Sound according to the Jaina is a material substance. And as regards *दिक्* he subsumes it under *शब्द*. Many of the qualities are rejected or subsumed under different heads. As regards action which is nothing but motion, the five different varieties are shown to be a dogmatic elaboration without any logical necessity. In this way, one may find difference and agreement in respect of many categories and subcategories and the Jaina philosophical works abound in these speculations. Though one may find points of pronounced divergence and agreement of Jaina metaphysics with those of other schools, it will not be a fair attitude to deny it an individuality of its own. Agreement does not necessarily mean uncritical eclecticism. It is a fact that the systematization of Jain logic metaphysics and epistemology was made by Jaina philosophers after the systems of Indian philosophy Brahmanical and Buddhist, had been put into shape. It is therefore quite reasonable and natural that the Jaina philosophers should have derived much benefit from the previous speculations and what reflects credit on them is that they have evolved a comprehensive system of philosophy in all its branches in conformity with the fundamental tenets of the Jaina canonical tradition. The germs of *अनेकान्त* are unmistakably discernible in the *अगम* and the different conceptions of the metaphysical categories were also adumbrated in outline by the *संन्यास* who handed down the Jaina tradition. Consideration of space does not permit me to go into details and I therefore content myself with chalking out an outline with emphasis upon controversial problems. An elaborate study of Jaina metaphysics will not be an unrewarding undertaking for a scholar.

The Contributions of French and German Scholars to Jaina Studies

DILIPKUMAR BANERJEE, M.A., B.L. (Cal.) M.A. (Patna) M.A. (B.U.)

Pall Acharya

The European Scholars have made signal contributions to Indology in all its branches. Since the time India came in contact with the west, the European Scholars specially the French and German have been taking active interest in the history and culture of India.

The discovery of the literary merits of the Sanskrit language by Sir William Jones, was a land-mark in the history of Indological research as it opened up to the Western Scholars a new and vast field of research hitherto unexplored. The French and German Scholars began to make a Scientific Study of the Sanskrit language and by their patient researches laid the foundations of the Science of comparative philology.

Of all the Western Scholars the names of the French and German Savants stand out prominently as having made the most outstanding contribution to Indian studies in all its varied branches.

They have applied themselves assiduously to the critical Study of Sanskrit and the Sanskrit languages since the beginning of the 19th century. They studied these not only for the intrinsic literary merit of the language itself but for the vast amount of historical, philological and Philosophical materials that are embedded in them.

It is due to these Scholars that some of the forgotten chapters in the chequered annals of our land have been brought to light and considerable light has been thrown on some of the most important problems of Indian history.

In the present article we shall try to assess the contributions made by French and German Scholars to Jaina Studies. Early in the 19th Century the French and German Scholars were attracted towards Jainism, and began to make a specialised study of its literature and philosophy. Some of the German Scholars devoted their whole lives to the study of Jainology and trained a batch of Scholars who faithfully carried out researches in its various fields.

The first to open up the rich treasures of the Jaina literature was G. Buhler a German Scholar to whom the world is indebted for bringing Jainism and its literature within the field of study of the European Scholars. The first comprehensive and epoch making accounts of the literature of the Jainas was written by ALBRECHT WEBER who made a thorough and exhaustive study of the Jaina manuscripts.

The literature of the Jainas is very important from the point of view of the history of Indian languages : for the Jainas always took care to make their writings accessible to the large masses of the people. Hence the canonical writings and the earliest commentaries are written in the मद्रागभी प्राकृत and महराष्ट्री dialects. Sanskrit came to be the vehicle of expression in a comparative late period.

Some Scholars with a penchant for philology made a special study of these Prakrits and threw considerable light on the development of the Indian vernaculars. Of these R. Pischel, in his *Grammatik der Prakrit-Sprachen* (Grammar of the Prakrit languages) has for the first time made systematic study of the Prakrit grammar.

The collective term given by the Jainas to their Sacred books is *विद्वान्त* or *सामन्*. Both the Svetambara and the Digambara Sects are unanimous in calling the twelve *अंग*s i.e. limbs, the most important parts of their canons. The *विद्वान्त* of the Svetambara consists of the following texts.

I The Eleven *अंग*s

II The Twelve *उपअंग*s (उपांग)

III The Ten *पट्टिपत्त*s (प्रकीर्ण) the scattered texts

IV The six *ched-Suttar* (छेद सूत्र)

V Individual texts (Nandi & Anuyogadwara) नन्दी और अनुयोग द्वार

VI The four *सूत्रसुत्त*s.

The German Scholars have critically edited most of the important texts. Of course the lists of the texts have been differently stated by different writers. Schubring, in his Work *Mahavira* gives a different list. Selected passages from the canonical texts have been translated by Schubring. The first *सूत्र सञ्चारण* has been translated by H. Jacobi. Schubring in his edition and translation of the first Section the *Bambhacceram* (Rules for the holy life) has made an attempt to separate "the mosaic portions of the work, metrical and prose passages and to throw light on the very entangled assortment of texts" with much ingenuousness.

The sixth *Anga* called *Naya Dhammakahoo* which means "Examples and Religious narratives" had been edited with its commentary by W. Huttenan *Die Jnata Erzählungen im Secksten Anga des Kanons des Jainischen* (The Jnata stories in the 6th Anga of the Jaina canon)

Most of these narratives are in the nature of parables and illustrate some point of morality or other. As examples of folk literature they are highly interesting. E. Leumann has compared some parables with some of the Biblical parables. H. V. Glasenapp has shown in his study of the twelfth Anga the *विधिगार* (Doctrine of various views) that the karmic tales of the Jaina literature owe their genesis to this book.

Die Lehre am Karman in der Philosophie der Jainas nach den Karmagrāhitas darge stellt

(The doctrine of Karman in Jaina Philosophy as represented by the karmagranthas.)

The first Upanga the Uvavaiya (उववाय) has been translated with notes by E. Leumann—*Das Uvavaiya Sutra, Erstes Upanga der Jainas* JIEIL.

As a piece of literary work the Second Upanga, the *रायपसेनि* is of greater importance. It has been edited by Leumann.

The fifth sixth and seventh Upangas are "Scientific works, dealing with astronomy geography cosmology and the division of time.

The Sixth called Jambu diva Pannatti deals with the mythical Geography of the Jainas and has been edited by W. Kirfel *Kosmographische der mder* (Cosmography of India. The Kalpasutra is a work dealing with the rules and regulations of the monks. It has been translated with a glossary W. Schubring.

The German Scholars have also made remarkable contributions to the non-canonical literature of the Jainas. O. Buhler has published a work *Über das Leben des Jaina Monches Hemachandra*—(on the life of the Jaina monk Hemachandra, also known as Hemacharya). He was a celebrated scholar and one of the most versatile and prolific of writers and famous both as a scholar and as a poet.

The linguistic aspect of the Jaina Literature was also not neglected by the German scholars, and some of them made a special study of the Jaina literature from the philological standpoint. Hermann Jacobi—a famous German scholar and acknowledged authority on Jainology wrote *Über das Prakrit in der Erzählungs-Litteratur der Jainas*—(on the Prakrit in the narrative literature of the Jainas) a standard treatise on the development of Prakrit and the Indian vernaculars.

The next branch of the Jaina Literature which received the close attention of the German scholars is the vast commentarial literature called *विस्तृष्ट* *वृत्ति* and *मायस*. The value of all these commentaries, remarks Dr. Winternitz lies in their serving as depository of very many ancient historical or semi-historical traditions on the one hand and of a great mass of popular themes on the other. These stories like the Buddhist Jatakas were intended to be used for edifying purposes and give a cross section of the folk culture of the period.

The most interesting tales from these commentaries have been published by H. Jacobi, *Ausgewählte Erzählungen in maharastri* (Selected narratives in Maharastri).

The Jainas appropriated and adopted from other sources notably Brahmanical materials which they adapted to their own needs. For instance the Jaina authors incorporated the Krishna cult into their religion at a very early period and consequently also interwove the Krishna legend with their own treasury of legends. A Jainistic version of the destruction of the city of *गिरिवर्दी* and the death of Krishna. In the commentary of the Uttarajjhayana Sutta is found the ancient legend of the descent of Ganga and the destruction of the Sixty thousand sons of Sagara—as has been pointed out by R. Fick *Eine Jainistische Bearbeitung der Sagara Sage*—(A Jain adaptation of the Sagara Sage).

The Pācēka Buddha Stories of this collection show point of contact with Buddhist literature as has been demonstrated by Charpentier (*Pācēkabuddha Geschichten* Pācēka Buddha Histories).

Next in order come the biographies of the 63 "Great Men" that is to say of the 24 तीर्थंकर and their contemporaries, the 12 Chakravartins and the 27 heroes of antiquity which constitute the the most popular stories among the Jannas. These works are called *gitas* by the Digambaras while the Svetambaras designate them as *Caritras*. H V Glasenapp has given a comprehensive account of these *Caritras* and determined their correct position.

The earliest religious novel (*सर्गकथा*) was *हरिगवती* by *पारसिमसुरि*. It was translated into German by E. Leumann. "Die Nonne" (The nun) and several other *kathas* have been translated by the German scholars, the most notable being *Indische Novellen* (Indian Novel) by Charlotte he. Krause.

Thus the German Scholars have rendered yeoman's service to the cause of Jainology and their contributions to the Jainia folk literature can not be over-estimated. It is owing to the patient researches of these scholars that a vast amount of historical and literary materials have been recovered from the scattered tales of Jainia narrative literature.

After the German Scholars, mention may be made of the French Scholars. Although the amount of work done in this particular field by the French Scholars is not so vast as that done by the German Scholars, still their contribution is by no means negligible.

The first French Scholar who made some remarkable contribution to Jainia studies is A. Guerinot—*Essai de Bibliographie Jainia*—(Essay on Jainia Bibliography). It contains references to 852 publications dealing with various Jainia subjects. This was followed by the publication of two other important works—*Notes de Bibliographie Jainia* (Notes on Jainia Bibliography) and *Quelques collections de livres Jainia* (Some collections of Jainia Books).

L. de Millone published an important Catalogue of the Jainia antiquities in the *Musee Guimet Paris*—Petit guide illustre au musee Guimet (small illustrated guide to the Guimet Museum).

A. Guerinot in his *Religion Jainas*—has given a valuable introduction to Jainism and its various sects. The French Scholars were specially interested in the historical and archaeological aspects of Jainism and produced some notable works on the same. D. Menant—in his *Pelerinage aux temples Jainas du Girnar*—(Pilgrimage to the Jainia temples of Girnar)—has described the most important Jainia temples. Jourean Dubreil in his *Archeologie du Sud de L. Inde*—(archaeology of South India) has discussed general important problems of Jainia archaeology. A. Guerinot in his *Repertoire d' Epigraphie Jainia Precede d' une esquisse de l' histoire en Jainism* (Catalogue of Jainia Epigraphy preceded by a short sketch of the history of Jainism) has published all the available inscriptions on Jainism with historical notes.

Max on Oursel in his *Esquisse d' une Histoire de la philosophie Indienne* (Sketch of the history of Indian Philosophy) has dealt with the philosophical aspect of Jainism. Thus we see that the German and French Scholars have made signal contributions to Jainia studies and have made us all indebted to them for their painstaking research in the different fields of Jainism and thereby opened a vast field of research for the future Jainalogists of our country.

Jama Art Through The Ages

ADRI BANERJEE

A. Plastic Art.

Ancient art to me is not just art, it is history and social science, psychology and human nature, even gossip with leanings towards sexology. If I am permitted that liberty. It is a great storehouse of informations about social customs, dress manners, religious beliefs, lapidary art, architecture flora and fauna.

More than that, the object of all ancient arts is to create aesthetics. No human invention is capable of doing that unless it is an original creation. That is the artist, the creator has undergone extreme emotional experiences. It follows therefore that all those creations of Indian art which we call great, are therefore the outcome of typical outbursts of intense emotion and inspiration. But this is exactly however the paradox of the situation. The bulk of the specimens of Indian art are religious and as such at the very beginning we have to make two great divisions—religious and lay. Unfortunately due to the series of visitations of loot, rapine, sack and plunder our great cities were left in ruins, with very little opportunities for us. Nevertheless, here and there, at unexpected corners we meet with undoubted specimens which cannot be called religious. The head of the Indian warrior now in National Museum, the polished head fragment of an eye with loops of hair coiled on the forehead found at Sarnath the heads of *नर्तक* can by no stretch of imagination be called religious, yet therein lies a paradox again because the dividing line between religious and lay art in India is very indistinct. The railing of Bharhut, balusters at *नर्तक* Jagayapatta *नर्तक* Bhatuprolu Bodhi Gaya, & Nagarjunikonda contain secular subjects, a religious art leaning heavily on the contemporary phenomenon to inspire to create and to endow.

Not even the common incidents of life are neglected to enrich the church art. The keen edges of intellectualism were blunted by the humanity of approach and methods. So long it has been argued that this was only the case with the early Buddhist art but down we go through the ages—this fundamental characteristic is never lost sight of. In the caves of Udayagiri and Khandagiri, in Junagarh chaitya windows we find ample proofs of this. As a religious art, the Jaina plastic activity did not concern itself with the perishable objects of this impermanent world or the materialistic world of nature, nor the passing moods of humanity nor even definite types of human life but endeavoured to reveal symbolically the significance of human life and its ultimate destiny. Therefore along with Jung we may feel that it had an archetype whose aim was to educate and unify the society through generic emotion, feeling, sentiments, and ideal to fulfil its destiny. Whether therefore, it be the

crudeness of primitivity or the sporting Appolo of Greece or the महाकौमी of Indian art the objective was the same.

With the progress of civilization not merely animals which were originally tribal totems but also local heroes, fairies personal fetiches endowed by popular imagination with godhood or sanctity formed various archetypes of a great religious art. These archetypes were also liable to be modified in the social philosophical ethnic, economic and political cycles. Each religion would give a new definition to these symbols which were their common heritage. The establishment and clarification of the grammar of these symbols, will enable us to establish the character and scope of a sectarian art, even if its style, idioms and syntax happen to be the part and parcel of a national style.

The singularity of Jaina church art lies in the fact, that his art was not a personal destiny but a collective way of thinking and devotion. The remote antiquity in which it originated and the ages during which it underwent transformations to acquire the values we now put on them, were certainly not peaceful but there was ambition and hope and deep-rooted faith in attaining salvation by following the way indicated by the तीर्थंकर. Whether we look to the misty dawn of its history in the chalcolithic age or to Mathura of the Northern Kshatrapas, we are struck by a deep piety serenity and economy of plastic expressions, notwithstanding the turbulent times through which the church and its art was passing, the calm dispassionate devotion for salvation from the travails of this materialistic world, when passions were high and times anarchic. Add to this a catholicity of taste, notwithstanding the admitted puritanical austerity of the church which enabled the artists to borrow motifs and ideas from the existing world and one appreciates the true character of Jaina art. Neither in architecture nor in sculpture nor in painting, Jaina church was provincial or sectarian but it depended on national aesthetic perception and experience to express itself. We will first therefore take up sculpture, then architecture of the Jaina church throughout the ages.

Whatever might have been their values, certain Jaina icono-plastic forms are met with in the chalcolithic art of the हड़प्पा culture¹. First of these is Yoga on which Jainism is based. पाणिनि and पञ्चतन्त्र mention Yoga. The so called पाण्डुप seal, seal No. 303 of हड़प्पा, depicts Yogic भासन.² The कायोत्सर्ग attitude with आवाजु-समिध बाहु हवम् is found on seal No. 300, 317 318 found at Harappa.³ The Jaina art depicts its तीर्थंकर in two ways when seated in समचरच or when standing in कायोत्सर्ग. In the seals found at Harappa going back to millenniums before the birth of Christ, we meet with the same representation along with other strange gods saints or divinities. The evidence is supported at Mohenjodaro

- 1 The whole question has been dealt with in great detail in my *Origins of Jaina practices*-
Journal of Oriental Institute, Baroda. Vol. I, No. 4 pp. 308 ff.
- 2 *Memoirs of Archaeological Survey of India* No. 31 M. S. Vats-Harappa, Vol. I. pp. 129-130 pl. xcii.
- 3 *Ibid.*, pp. 331 32. pl. xciii.

too¹ Nudity (निगमन) seems to have been one of the principal traits of the chalcolithic culture of Pakistan. It is noticeable in seal nos. 307—8 317 18 of हस्ती and figures 13 14 18-19 of Mohenjodaro

The origins of a Jina image is still a matter of controversy but we have objective evidence to show that in the time of the Nandas as well as in Post Mauryan period images of Jainas were known. Thus in the हर्षयोग्य inscription of the Kalinga emperor चारुपुत्र we are informed And he sets up (the image) the Jina of Kalinga which had been taken away by king Nanda

Dr A P Banerjee Sastri brought to our notice certain fragments of well polished sculptures found in Lohanipur Ward of Patna Municipality and now kept in the Patna Museum These lowlying area now raised seem to have formed a part of the ancient city of पाटलिपुत्र These consist of two nude torsos not dissimilar to those found at (हस्ती). Dr Banerjee-sastri took them to be images of Jaina तीर्थंकर The material is buff sandstone of बुनार Later on some heads were also recovered.²

Orissan Incident.

The twin hills of Udayagiri and Kandagiri near पुरी in Puri district were exploited since very early times, for founding Jaina monastic establishments Altogether there are 35 excavations amongst which गजशुभ्र हर्षयोग्य the मचपुरी अमरगुप्त etc. are the principal ones. The dates range from 161 B. C. to 50 B C The Ananta has standing गज-चरणी three headed hydra etc. The रानी and नवशुभ्र are both double storied with friezes interrupted by doorways of cells in both the stories. The scenes include hunting of a winged deer fighting scenes, kidnapping a woman etc. The late Sir John Marshall was of opinion that the sculptures of these caves were coarse and crude⁴ A great deal of this impression is due to the nature of the sandstone The style in both the stones of रानीगुप्त are different. The upper group is comparatively well organised were the interrelations between the spatial units have been well controlled and the movements of the figures are free and vigorous. While the others lack cohesion and unity Nevertheless, the success obtained in representing the plastic form and spatial organisation is undoubtedly convincing and shows a progressive quality from the days of Bharhut. They are remarkable for significant forms and yet are not the specimens of primitive art.

Attempts have been made from time to time to identify the scenes depicted in रानीगुप्त and नवशुभ्र.⁵ Thus scene 2 of रानीगुप्त has been identified with the immortal माय ३ वायव्य

¹ Vats-op. cit, Vol. I p. 28 Marshall-Mohenjodaro and Indus Valley Civilization Vol. I pl. xii figs. 13-14 18-19 & --

² Epigraphica Indica Vol. xx pp 80 & 88 Line 17

³ J B O R S Vol. xxvi pp. 10 ff & plate

In this connection see also A. K. Bhattacharya's Article p —

⁴ Cambridge History of India vol I p 640

⁵ R. Mitra : Antiquities of Orissa pl 7 R D Banerjee History of Orissa vol. I etc

and Udayana legends, which is met with in Jaina Buddhist and Hindu traditions. The second scene in the गच्छावस्था is probably the flight of the couple to their capital while scene 5 of the same cave represent the शकुन्तला story ¹

शक-कुराव Period

From the eastern seaboard we have to make a long journey to the सुरसेन country and its capital मथुरा to meet the next known stage of the Jaina plastic activity because, the evidence furnished regarding the flourishing condition of Jainism in Northern India available from the disjecta membra and images of one single site at मथुरा is indeed immense. Fortunately most of them bear records and can be objectively dated. Nonetheless, the more important contribution is the material they supply for evaluating the icono-plastic art of the Jainas, when alien शक and कुराव kings ruled over the greater portion of northern India. The earliest known images of Jina have been found at this place. मथुरा is merely a stage on a long dreary road through the empty corridors of time V.A. Smith tried to explain the so-called Hellenistic influences on the Jaina art at मथुरा on geographical grounds² This however is only one of the reasons. The other is the शक, who were great imitators. They had a language undoubtedly when they were inhabiting the steppes of Central Asia, Transoxiana etc. But from the time that they occupied the fertile belt of the Oxus Zhoob and later Kabei valleys etc. we find them in a different role. In the north-west, they adopted the Greek script, Calendar Coinage and administrative system. When they entered India, they preferred खरोष्ठी the script of गान्धार कपिला काबुल Swat etc. That is why we find that the मथुरा Lion capital was inscribed in खरोष्ठी and not ब्राह्मी. The origins of गान्धार art is still a moot point but many feel that it originated under the शक.

Another point which requires to be dealt with regarding the शक-कुराव art of मथुरा is the evidence they furnish regarding well established iconographic practice. The object of worship are the Jinas and तीर्थंकर. The Jainas are to be recognized by their emblems or chakras or लक्षण. Simply because they are naked it would be futile to regard them as दिग्भर images³. That attitudes are generally shown in समप्रसरण when seated and कापोस्ता when standing. Whether they are seated or standing, the attitude of meditation with half shut eyes directed towards the tip of the nose are invariably met with. This is the महायोगी type. In the standing specimens the hands are shown falling below the knees. This method has been in vogue in India since chalcolithic time.

During the Catholic rule of the Guptas, Jainism in मथुरा and other parts of India continued to flourish. Scores of images heads and pedestals have been found at Mathura. Of these the most important is the inscribed image of seated Jina in year 57. The date has become a moot point⁴. The next is the fragment of pedestal of Jina image dated in the year

1 *Journal of the Indian Society of oriental Art* vol xiv pp. 102.

2 *History of Fine Art in India and Ceylon* II 133

3 The श्वेताम्बर and the दिग्भर Images of the Jainas A.R. ASI 1925 26 pp 176

4 JUPHS, Vol XXIII, p 53 B 15 of Mathura Museum

97 ascribed to Gupta Era¹ Next comes number 238 of Mathura museum. Its peculiarity lies in the representation of loose locks falling on either shoulders. Since the inscription clearly states that it was an image of *अपमनाथ* we need not have any doubt about its identity.

The next record of the Gupta period is found at Udayagiri near Bhilsa, in Madhya Bharat, dated in the year 106. The object was to record the installation of an image of *दीपकर पार्श्वनाथ* at the mouth of the cave². The next is the Kahaun Pillar Inscription of the time of Skanda Gupta in the Deoria district of U.P. dated in the year 141 G.E. It records the setting up of five Jina images, by a certain Madra. The sculptures on the column itself depict *शक्तिनाथ*, *शक्तिनाथ*, *नेमिनाथ*, *पार्श्वनाथ* and *महावीर*. To this period also belong the image of 22nd *दीपकर* *नेमिनाथ* on the Vaibhara hill (Rajgir) brought to our notice by R. Chanda. It bears an inscription mentioning an Emperor named Chandra, who is probably no other than Chandra Gupta II.³ Therefore it is one of the earliest known Jina images of the Gupta period in eastern India. The modelling of the torso is graceful and slender and reminds one of that of the world famous preaching Buddha of Sarnath Museum. To this period also belongs the image of a Jina in *काकोल्लरी* on the *वैमार* hill.

पालुक्क AND राष्ट्रकूट

The great *कुमारस्वामी* by an error of judgment applied the term Gupta art to the early *पालुक्क* art of south western India⁴. Historically or culturally the Guptas had no connection over this territory. The resemblance by which the savant was misled was due to the influence which Gupta art exerted over its contemporaries and its successors. Actually the beginning of the early *पालुक्क* rule and that of their successors (the *राष्ट्रकूट*) heralds the dawn of a new thought epoch. It is the beginning of the declining slope, after classic stage had been reached. The remains of plastic art of this period are met with at *बदामी*, *एहोरा*, *मेनुदि*, *एहोरा* temple nos. 53 and 39 *काकुडी*, *पट्टकल*, *बल्लाम्पे* and *बेलमो* etc.

Eastern India.

Due to the Turkish deluge towards the end of the 12th century A. D. no province suffered so much as South Bihar and West Bengal with the result that Jaina antiquities are very rare. The temples have all been demolished long ago but sculptures, defaced damaged and neglected have survived here and there which are very precious relics, since they enable us to evaluate the flourishing condition of Jainism just before the lamp went out. To this class belong the images of *अपमनाथ* on *वैमार* and *सोनगिरि*, *पार्श्वनाथ* on *Udaigiri*, *बल्लमान* on *वैमार*, the second image of *अपमनाथ* and *सुनिमुक्त* in the temple at *Rajgir*⁵. Next come the images in the *इवेनागर* temple at *Nalanda* and *सकुमाह* in *Munghyr* district, which is a

1 *Ibid* pp. 53-54

2 *Corpus Inscriptionum Indicarum* vol. III pp.

3 *ARASI* 1925-26 p. 125

4 A. K. Koomaraswamy—A History of Indian and Indonesian Art pp. 75-6

5 *AR ASI* 1925-26 Pls. IVI, LVII

But as Sir Flinders Petrie has pointed out, "The art of a country like the character of its inhabitants, belongs to the nature of the land. The climate, the scenery and the contrasts of each country all clothe the artistic impulse as diversely as they clothe the people themselves"

B. ARCHITECTURE.

(1) Caves & Stupas.

Architecture has been described very truly as the 'printing press of all ages, but several influences shaped the destiny of each national style. These were climate, materials, philosophy, customs, the geographical conditions etc. Twenty three years ago the present writer had pointed out — The primeval forests, which were abundant in ancient times, supplied excellent wood for building purposes. The pink marble of *राजपूताना*, the trap and granite of the Deccan, the red sandstone of Jalpur and yellow of *पुनार* placed a wealth of material at the disposal of the architect. In western India the caves were produced, in actual geological formation the *रव*'s of Mamallapuram were hewn out of amygdaloidal trap. Elsewhere, in the low lying plains of Bengal, in the valleys of the Indus, the alluvial soil was the only material available for building purposes, and this, when dried in the sun or baked in kiln, became excellent bricks, which were extensively used in these districts.

In every age and in every country the climate has ruled over the destiny of building styles. It is true that climate is not the sole origin of a style, there are certainly other factors, but it was climate which set men to think about protection against the vagaries of nature. The Egyptians had a dry climate and bright atmosphere — the mud of the Nile when dried in sun became as hard as stone. The Egyptians thus built houses of sundried bricks with flat roofs or open colonnaded first storey. When they began to use stone, they imitated their brick architecture. The seaboard of the Mediterranean had climate both temperate and brilliant but it was not free from rain like Egypt. Therefore we find that the Cretans laid their roof to a slight fall. A third instance in which the climate has influenced architecture is Mesopotamia. Here heat in the summer, rain and cold in the winter are extreme. Thin walls were useless to such conditions, thick walls were necessary to resist the heat and cold. Therefore, in Mesopotamia we find thick walls and square shape of buildings as in Egypt but as neither timber nor stone were available, the mud brick constructions were carried overhead in the shape of the dome or the vault.

In India, the heat in the summer, the rainfall in the monsoon and cold in winter are extreme. Light too played a considerable part in the determination of the style. To counteract the heat and cold, thick and solid walls were built. The brilliancy of the sunshine led to the walls being built without great openings or windows. In one temple, one horseshoe shaped window was enough to light up the interior of a *chaitya* hall. Like the ancient Egyptians and the Sumerians, the Indians first began to build in reed or bamboo and mud. In order to meet the heavy rains of the monsoon they built their roofs with a tangential fall so that the water will slide down instead of percolating through the roofs. From the reed and bamboo the next steps were wood & stone. The Indian was a careful architect and when he turned

from wood to stone, he carefully copied the wooden originals so that the transition from one material to another may easily be perceived. The method of construction of the railings around the Buddhist स्तूप at मारुत, संची and शिवगढ़ are absolutely wooden. The facades of the great chaitya caves of western India also confirm the above suggestion. The use of wood and stone also decided the style of early Indian architecture in another way. The absence of these two materials led the Sumerians to invent the arch and the dome at an early date, on the other hand their abundance in India prevented the ancient Indians from making use of these two expedients in their buildings till a very late date in their history. The strongly marked horizontal and tangential lines of the landscape further determined the destiny of Indian architecture. In such surroundings of unlimited level plains and lofty mountains the little marble temples of Greece, the slender Roman arches, and fluted colonnades with delicate foliage at the top, would have been absolutely unbecoming. The nature and environment demanded from the Indian mind a new kind of architecture requiring originality, imagination and stability. He began to build curvilinear figures in imitation of his humble reed and bamboo huts. His religion taught him that Mukti can not be obtained by remaining within the worldly pleasures and one must pray and practise austerities in the solitude of the jungles or mountains. He, therefore, carved wide chaitya halls and cells in the heart of the mountains so that the pious may live and pray for the salvation of mankind. With what a great success he was able to transplant his ideas and sentiments in stone is borne out by the austere desolation of Bhaja, the secluded peace of Karle and lyric grandeur of शिवगढ़ and एलोरा.

Light also played a considerable part in shaping the distinctive features of Indian architecture. We have already noticed that the brilliancy of the sunshine led to the building of the solid walls without great openings or windows. The result of this was that, both the walls and roofs of the temples could be used for ornamental decorations and due to strong light they could be observed to the minutest detail while the tropical jungle, with myriads of vegetable and animal life gave enough material for decorative motifs. The richness of decorative art was also due to Indian temperament which has an inherent horror for empty spaces. Nowhere was the sheer joy of living more beautifully painted, or carved in wood, stone or bone, as is done even now in India. In the foggy atmosphere of England, in sunny space, in Italy or in the sparkling Mediterranean, these would have been a meaningless barrenness. But amidst the exuberant flora and fauna of India they apply a colour of peculiar strength and charm to the monuments.¹

Our knowledge of Jaina caves is neither complete nor comprehensive. Stray specimens here and there which have escaped the hands of the vandals and materialistic quarrymen convey to us a faint impression of what they originally were. Secondly with the whole of Rajasthan, Bundelkhand & Baghelkhand unexplored our knowledge of Central India is nil. Only few in Eastern India and Western India have been tolerably described by pioneers and after that the blazed trail have been neglected with the result that weeds have grown and

¹ The character of the Indian Art—Calcutta Review April, 1937 pp 85-92

wilderness of ignorance has reclaimed them. My treatment therefore is rather geographical than historical.

Western India.

The caves at Junagarh are the earliest of these. There are also caves at Talaja in Kathiawad and Dhank in Gondal district. The first group is situated near *જાગ-પાર* a monastery. These are arranged in three lines. The upper line faces south as they are on the north face of the rock. This consists of a large congregation hall and three smaller caves in a line. The hall measures $29' \times 16'$ and has an apse at the back. The three smaller caves with a verandah measure 11×11 . The verandah is $13\frac{1}{2}$ to $16' \times 4\frac{1}{2}$ to $5\frac{1}{2}$.¹

The second series occurs at the bottom of a descent on the north west of Jama Masjid at the *અવકાટે*. They consist of a tank 11 square with a roofed verandah and a pedestal for an image. The southern verandah is supported by ornate pillars of two classes. To the north is a cave $35' \times 10' \times 27' \times 10'$. A door elaborately carved gives access to the chamber below which measures $39\frac{1}{2} \times 36'$. It contains the railing with chaitya window motifs, with two figures. Notwithstanding the fact that many of the caves were quarried by *જાગ*'s men the caves are very interesting.

To the south east of *જાગ-પાર*'s math there are other caves one of which contains a defaced *જાગ* inscription containing the word *જેવલિયાન*. Further there are Jama sacred symbols in one of these.

Inside the north wall of the city ramparts under a mosque built out of the despoiled remains of a Jama temple, Burgess noticed a cave.

Other Caves.

There are also caves at Talaja, Lor hill in Babriwad and Sana hill near the village of Vankia. The caves at Talaja are 30 in number showing that at one time a large Jaina monastery flourished there. Most noteworthy of these is known as *Ehbal મઠ*² measuring $75' \times 67\frac{1}{2}$. The facade bore the railing pattern with chaitya window motifs. This is little later in date than that of *જાગ-પાર*. Higher up is a congregational hall of primitive type but not earlier than the 1st century A. D.

The caves at Sana are 62 in number the largest of which is like that at Talaja.³ It is also called *Ehbal મઠ*. Higher up the hill there is a cave named *મીન-પેરી*. By the side of this is a cave $18' \times 31$ in measurement and a tank in crescented form, and has a plain chaitya reminding us of a cave at *શિવનરિ*, the birth place of *જુવનિ* *શિવનરી*.

Dhank.

Dhank is situated at a distance of 30 miles north west of Junagarh. Few miles north west of Dhank is a glen near the village of *શિવેશ્વર* where there is a group of five caves.

1 J Burgess—*Cave temples of India* p 191

2 J Burgess—*Antiquities of જાગ* and *કાલિયાવાડ* p 143 pl. xxiv

3 *Ibid* p 149

In a ravine to the west of these are other caves. The village of Dhank itself contains caves with sculptures. Near the village of Harishen, on the Jodhpur Junagarh road, on the western side of Gadgha hill, there are nine caves.

मंकाई लंकाई

It is now the name of a hill fort in the present Nasik district of Bombay state, 900' in height. Actually they are also the names of twin hills joined by a saddle. Here are seven Jaina caves extremely ornate, but badly defaced probably by Khan-Khanas army in the reign of Shah Jehan. The first cave is double storied having a richly carved doorway like चौकटा देरा No 1 at जून. The roof has been decorated with lotus leave pattern. The door of the shrine is also elaborately carved. The plan of the second cave is very similar to that of the preceding one. But it had a closed verandah. It has a figure of Indra and ब्रह्मिका. The shrine has the figure of Jina not yet identified.

The third cave has a perforated screen in front, with two figures similar to that of the preceding cave in the front row. On the back wall of the back room are found images of पार्वनाथ and शक्तिनाथ in काशीलस. The whole space around the images is a carved relief as not yet identified.¹ The fourth cave measures 30'x8' and the doorway was richly ornamented like that of cave 1. The hall has a pillar on the left which bears an inscription in the characters of 12th century A. D. The rest of the caves do not deserve any description.

Chamar Lena.

The hill of this name in which the Jaina caves were excavated, lies to the north west of Nasik. The most noteworthy object is a colossal unfinished bust of पार्वनाथ. The caves belong to 10th or 11th century A. D.

बानसद

This place is approximately 25 miles north west of Poona and west north-west of the celebrated fort of काकन. There is a Jaina cave now converted into a शीर temple.

मादेर

It is in the Nizampur division of Khandesh 30 miles from Dhulia. There are some Jaina caves here too.

पारागि

It is a village 37 miles north of Sholapur on the Poona Madras section of Western railway. About 2 miles north west of this town in a ravine, are some Jaina caves finished and unfinished and few more opposite to them. Due to the presence of haemetite in virgin rock in which the caves had been excavated they are very much ruined.

Karusha Caves.

Karusha, is a village 43 miles east of पारागि. There are a series of caves with images of पार्वनाथ. On the south is गोमदेवर and महावीर. In the court is मानन्मन् with the usual four Jina figures facing four quadrants.

¹ Burgess—op cit., p. 507

बरासी

A little to the east of the largest cave at बरासी there is a small Jaina cave belonging to c. 650 A.D. The verandah is $31 \times 6\frac{1}{2}$ and the cave itself 16' in depth. The sanctum contains an image of महावीर. At either end of the verandah are figures of योगदेव and पद्मनाभ.

देहोस

The Jaina cave at देहोस is to be found on a hill east south west of देहोस village. The roof was ornamented. The verandah has an image of पद्मनाभ with नाम couplets on either side. At the right end is another Jaina figure. The shrine contains an image of महावीर. The walls of the chapel also bear sculptures.

Patna

Near Patalkhori to the east of a village named Patna, is the Kaubhar hill, which contains two Jaina caves known as नागाबुन's कोठरी and सीता's नाहनि.

Ellora

Brahminical caves at Ellora are well known but Jaina caves also exist on a northern spur of the hill called चरवात्रि.

1. छोटा कलार as the name suggests, is like the famous कैलास cave, but smaller in proportions. The spire is unfinished possibly due to the decline of the Imperial राष्ट्रपति.

2. इन्द्रवज्र and जम्बूनक्षत्रा consist of two double storied and one single storied caves with their attached buildings. The sculptures are indeed superior to that of छोटा कैलास. They contain images of पद्मनाभ and योगदेव. Few inscriptions in Canarese characters of the 9th century A.D. are possibly the objective evidence of their date.

Eastern India

The earliest Jaina caves not merely in Eastern India, but in the whole of India, are those to be found on the Barabar hills: some of which are complete and others are incomplete. These are कल चौरा or मुषिका caves containing an inscription of Emperor अशोक. The existence of a platform $7\frac{1}{2} \times 2\frac{1}{2} \times 1\frac{1}{2}$ clearly demonstrates that it was meant for Jaina ascetics. Same is the case with Sudama which contains an apse at each end. Identical is the case with सामन श्रृंग विरह मैत्री or विरह कोठरी cave which was meant for the श्राविकas. बहविक वाये and बहविक caves in the नागाबुनी hill.

Next in importance and date is the मोनमहार cave in Rajgir and नानागढ़ी cave in Gaya district. While the date of the latter is not in doubt the image now placed by the local Hindus in it is of महा प्रहरी which is very late and very crude. There is some doubt about the date of the मोनमहार. If however a careful scrutiny is made of its wall it appears that the walls were polished to a certain height and left unfinished. Later on in the 5th century A.D. the Jaina monks got that inscription in shell characters inscribed on its outer wall and the practice has been to ascribe that date to the cave. The second cave at Rajgir which is undoubtedly belonged to the Jains is to be found on the जयपुर hill, known as नूरुत. It is named from the traditional connection it has acquired from नूरुत the famous Hindu poet of medieval times who is supposed to have resided there for a long time.

The other great holy place of the Jains, now neglected, is in Hazaribagh district, known as Kuluha hill. It is supposed to be the birthplace of *राशिनाथ*. At the foot of the hill there is a rock carving of *पारश्वनाथ* now known as *द्वारपाल*. On the top there are two grottoes, in which there is an image of *पारश्वनाथ* and another Jina whose emblem has been lost. At Pachar Pahar a hill two miles South-East of Rafiganj, is a cave half way on the hill containing many Jaina images, including that of *पारश्वनाथ*. This cave which has never been properly studied, has a *मण्डप* in front and is located in a natural fissure of the rock. *भ्रायक* hill is another granite outcrop 3 miles away from Rafiganj. There is a cave in the hill with an image of *पारश्वनाथ*.

Of *स्तूप* we have two definite examples in the ruins of *बसोविहार* or *कंकासी* or *जैनी-डीहा* at *मथुरा*, excavated in 1890-91¹ and that at *Rajgor* on the *विपुल* hill.² Since the *विपुल* hill has received very little attention from the archaeologists, it will be worthwhile to describe it at some length. At its foot was the northern gate of the old city. At the western face of the hill Broadley had noticed several *कुण्ड*. On this hill, is the temple of *महावीर*. About a quarter of a mile from the modern temple was a large platform seen by Broadley strewn with disjects, but taken by him as Buddhistic in character. Then there is the *स्तूप* which is definitely Jain.

Orissa

The twin hills of *खंडगिरि* and *उदयगिरि* in the *कटक* district have been exploited for a long time to establish Jaina monastic establishments. The oldest is probably *हाथीगुफा* belonging to 161 B.C. The *मंचपुरी* or the *बेकुठ* or *पातालपुरी* also belongs to this period. The other most important caves are the *अनन्ता रानी* and *गवखगुफा*. According to *कुमारस्वामी* they range between 150 to 50 B.C.

South India.

The most important Jaina cave in the Peninsular region is the *विजयवास्त*. The other less discussed is *Kalugumalai* in the *Tinnevelley* district, 75 miles north of Cape Comorin. It is an unfinished temple hewn out of virgin rock. The other side of *Kalugumalai* hill contains many rock carvings with inscriptions.

Central India

The principal Jaina antiquarian remains at *Gwalior* are caves and rock-cut images of the Jinas. Most of them are in niches provided specially to contain these images, though some are cells. They belong to the 15th century. One of them is 57' in height.

(2) Nagara Jaina Temples.

Northern India.

Authors on ancient Indian architecture state that there were three different styles in the architecture of this country : *नागर*, *क्षेत्र* and *द्रविड*. But in the 10th century A.D. the architects of ancient *कन्नट* mention a fourth style called *कश्मि*. In an inscription in the temple of

1 V Smith—*The Jaina Stupa and other antiquities of Mathura*

2. *Annual Report of the Archaeological Survey of India* 1925-26 plate li, fig. (a).

ममूदेर in the village of Holal it is found stated that an engineer (विश्वकम्म) named Bammoja the pupil of Padoja, was master of 64 varieties of arts and sciences, clever builder of 64 varieties of mansions and master of four types of buildings नागर, कलिय वेर and द्विवि¹ Evidently the reference is to the वेरा type of temples.

Jaina temples as we shall see belong to all these four varieties or styles and it would be convenient to take them up accordingly नागर style is generally equated with what Fergusson calls शारवर्तु style. It is ordinarily taken to be the style prevalent in and around Nagari or the capital city My teacher late Dr R. Bhandarkar equated it with Nagari near इन्दौर in Jaipur district. But I feel that it stands for 'भीनमर' which remained the capital of Northern India from 9th century onward. This style was prevalent from Gaya and Konch in the Gaya district of Bihar to the North-West Frontier Provinces and from the Kangra valley in the north to Dharwar district of महाराष्ट्र. Generally the sanctum is rectangular and the शिखर rise to a point showing beauty of form in mass But in this vast area, various sub-styles are met with The first, in the metropolitan area where the spire is like a cone e.g. at Bodhi-Gaya Konch, Nalanda and Khajuraho The second type is met with in the temples in Orissa and Unga and Deo in Gaya district, where the outline of the tower presents a hyperbolic curve. The third is met with in the हेमाद्री temples of महाराष्ट्र and परमार temples of माहवा² where the शिखर has a parabolic curve and four huge slabs in the four principal directions with miniature शिखर filling up the intervening space, decreasing in size as they go up Last are the temples of Gujrat with their clusters of शिखर around the principal one, as if the various forms rising in a deep crescendo has stopped short of infinity below the blue dome lending a false sense of height to the शिखर

More important than the existence of epigraphs in Bihar and Bengal, are the structural remains which bring to us more forcibly the fact of the existence of this faith amongst the original population of eastern India in ancient times. Next come images of shrines no longer in existence Sculpture is an important source of information—a fact which has received little encouragement from the investigators—because, barring possibilities of these having been demolished by iconoclastic invaders each individual image presupposes the existence of some kind of edifice in which it was actually housed and worshipped. A great deal of harm has been done towards this objective by connoisseurs and museum curators, whose well meant efforts in saving these relics and acquiring to enrich their museum collections, prevented them from reporting the finds to the archaeological authorities which might have resulted in fruitful study and excavations of the spots.

Late R. D Banerji stated 'The Jaina Zone of influence appears to have extended from the southern bank of the Ganges and western bank of the माहोदी right upto the northern

1 *Annual Report of the Assistant Archaeological Superintendent for Epigraphy Southern Circle Madras*, p 49 App B p 90

2 *Journal of the U P Historical Society* Vol XVI

frontier of the jungle country where wild Gonds live and which is the province of गोंडवाना proper¹ amongst the first of these sites comes मुहुसरा in the Bankura district. Bankura, I had already occasion to observe the connecting link between Chota Nagpur plateau and Bengal² मुहुसरा is about 3 miles distant from Ondal Station of the Eastern Railway between Burdwan and Asansol. It contains one of the finest brick temples in the district. Inside the sanctum was a phallus of शिव and an image of the Jaina तीर्थङ्कर पार्श्वनाथ³. The temple itself was enclosed by a wall. The digging operations carried out in the working season of 1922-23 disclosed the remains within the mound over which the temple was erected. These consisted of circular and rectangular votive स्तूप⁴. कंकाली दीसा at मथुरा has acquainted us with the fact, that the cult of स्तूप formed a part of Jaina ritual and the तीर्थङ्कर image proves that the region was a centre of Jaina religion. We shall not therefore be wrong in assuming that the स्तूप found buried below the foundations of the mediaeval शिव temple might have belonged to the Jains.

In the extreme south eastern corner of the बाँकुरा district interesting ruins were discovered by Mr J. C. French, when he was the Collector of बाँकुरा, which in the opinion of Late R. D. Banerji represent some of the earliest antiquarian remains in the district⁵. But the Jaina relics there belong to the 10th century A. D. The temples built of stone had collapsed long ago but there is a fine big image of पार्श्वनाथ standing with the effigies of 21 other patriarchs, on the back slab. To Mr French we are also indebted for a fine image of Jina पार्श्वनाथ. Deulbhirra also belongs to the Bankura district, but antiquarian remains at the place still remain unnoticed.

In the year 1872-73 Beglar who was engaged in a tour of the old Presidency of Bengal was able with certain amount of accuracy to trace ancient roads as he left convinced that these communications gave rise to cities and religious establishments in these backward districts of Chota Nagpur and elsewhere.⁶ Any of the ruins traced by him were Jaina. Dulmi or Dyapur Dulmi is a village 50 miles from Purulia and is situated on the banks of मुहबरेखा, where Beglar met with abundant ruined temples, a fort and numerous sculptures⁷. Deoli is another village, about 12 miles from Dulmi, which contained Jaina temples and sculptures. One in the sanctum of one of the temples seen by Beglar used to be worshipped by local villagers as Aruanta, on whose pedestal he found a pair of antelopes from which it is clear that it was an image of the 16th Jain तीर्थङ्कर शालिनाथ.

1 *Eastern Indian School of Mediaeval Sculpture*

2 *JBORS* Vol. xxvi

3 *ARASI* 1921-22, pl. xxix (d)

4 *Ibid* 1922-23 p. 112 and 1923-24 pl. xli (c)

5 *Ibid* 1925-26 p. 115.

6 *Cunningham—ABB.* Vol.

7 *Op Cit* pp. 186-87

A mile and half north west of Dooli, is the village of Suissa. In this village Beglar noticed a Digambara image of पार्वनाथ ¹ Pakbirra II another village, situated about 23 miles south west of Purulla. It contains many fragments of Jaina figures. The biggest was a Digambara image of पद्मनाभ which was then worshipped by local people as मिरान. There were two others one of श्रवमनाथ and another a प्रतिमा-सवतो मरिका with the figures of महावीर with the figures of महावीर with lion शास्त्रिनाथ with deer श्रवमनाथ with bull and कुबुनाथ with goat. Close to this place Beglar's excavations yielded certain other sculptures which he has ascribed to Buddhism. Of these one sculpture representing a man and woman under a tree is probably an image of Mahavira's parents. Another image represents अम्बिका or अम्बिका or वनदेवी a यक्षिणी of the 22nd तीर्थंकर नमिनाथ. These amply prove that Jainism was one of the principal creeds of Bengal since the Christian era. ²

Central India.

In Central India there are two places which possess magnificent Jaina temples. First is ऊन and the second is खजुराहो. The modern village of ऊन the ancient ऊनविराठ कोटि is situated in the southern part of the old Indore State, 18 Miles to the east of Khargaon. ³ The nearest railway station is Sanawad, on the मालवा section of the B B & C I. Railway Khargaon is connected with Sanawad by a road 42 miles long, which is metalled at places. ऊन seems to have been a famous centre of pilgrimage under the परमार and an important place which still bears vestiges of the brilliant architectural activity of the ruling dynasty. With the exception of खजुराहो in Central India, there is no other place north of the सिन्धु, which can boast of having so many temples. The largest and most elaborate temple at this place is the चौबारा देरा No. 1. It consists of a गर्भगृह surmounted by a curvilinear tower an अन्तराल from गर्भगृह leading to the मण्डप which again like the Nemawar temple has porches on three sides. Of these porches the front one facing east is the largest and most elegantly decorated. The ground surrounding the temple was paved with slabs of stone, portions of which have now been ripped up by an utilitarian contractor. Years ago an officer of the state is reported to have excavated the ground south east of the मण्डप and discovered some old foundations and large Jaina images one of which was inscribed.

In plan and design the मण्डप of चौबारा देरा No. 1 is almost similar to that of सिद्धनाथ temple at Nemawar. It consists of a big hall, elegantly decorated with side porches in front and other two sides of which the front one facing east was the main entrance and is the largest and most beautifully ornamented. The hall of the मण्डप is more magnificent than that of सिद्धनाथ temple at Nemawar. The carvings are elaborate and remind one of the large शिवनाथ temple at Gwalior. Four richly carved pillars support the domical ceiling of the मण्डप. The body of the pillars is richly ornamented. The pillars stand on a pedestal with recessed corners. The doorway giving access to the अन्तराल is another place which calls for our atten-

1 Ibid p. 190

2 Journal of the Bihar and Orissa Research Society Vol. XXVIII, pp. 43-47

3. The conditions described in this paper are of 40 years ago.

tion. The whole composition is remarkable for its restrained design and conception. The dome of चौबारा देरा No 1 is less than that of सिद्धनाथ temple at Nemawar. The स्मरराश of चौबारा देरा No 1 is a small passage on the northern wall of which is to be found a *Sarpabandha* inscription. This generally consists of the Indian alphabets and the affixes used in the conjugation of verbs in Sanskrit. They are arranged in squares formed by the conventional folds of the body of a snake. The *Sarpabandha* inscription on the wall of the स्मरराश of चौबारा No 1 is smaller than others. Here the alphabet and some of the conjugational terminations have been combined on the body of a single serpent. (The squares formed by the conventional coils of its body contain the 25 principal consonants consisting of the five *vargas*. The sibilants and the aspirates occupy the right sloping limb which *ya ra la va* occupy the left. The portions of the body between these two limbs bear the अनुस्वार and three विसर्ग उपध्मानीय विह्वलीय and विसर्जनीय खजुराहो

खजुराहो situated in chhatarpur district of Madhya Pradesh was an important centre of temple building during the reign of Chandellas. Here the most important Jaina temple is that of पारश्वनाथ the tower which is a mass of forms consisting of स्तम्भ distinguished by a feeling for mass, solidity and elevation. It also consists of very delicate and clever adjustments of weights to produce a central focus and balance in a composition really consisting of several elements. The forms are not simple but complex, but their contrast has created harmony in design. The second Jaina temple at Khajuraho is dedicated to Jina धारिनाथ. Only the sanctum and the passage between it and the मंडप have survived. Here, is an elegance of sculpturesque style. The tower or the शिखर has better proportion than many found at खजुराहो

रवकपुर near Sadari in the Jodhpur district is situated in a remote valley of the बराबरी hill. The natural beauty of the place is extreme. The temple was built by a Jaina named Dharanaka in 1439 A. D., in the reign of महाराजा कुम्भा of Mewar. It is quite near Kamal mere. The temple is 198 feet by 205 feet. In the centre stands the great temple with opening on four sides with a प्रतिमा-सर्वा-मूर्ति at the centre. The upper storey has the same arrangement. It is a veritable jungle of domes and pillars creating endless varieties of chiaroscuro. Fergusson has justly remarked that a vast material of Jaina temple architecture is to be found in early mosques built out of the material of despoiled Jaina temples. Notwithstanding the fact that they have been utilised to meet the needs of Islam, their inner contents such as the style the ornaments the forms and design in general betray the classic heritage. In fact patay Sidhpur Cambay and various other cities and ruined sites in Gujarat, Kathiawar and Kutch supply us with a mass material which has never been studied. They served as

Western India.

We have already pointed out that Gujarat temples were nothing but a subdivision of the पारश्व style of temple architecture. In the early days of research the scholars called it Jaina style since a large number of existing examples were of that creed, thereby divorcing it from

the national background. In one respect however Gujarat like Orissa provide more conservative than the rest of India. The temple builders of Gujarat survived, loot, rapine and massacre and so did some of their canons.

अनहिलवाड or अनहिलपट्टन

This place is now simply known as पाटन. It is situated at a distance of 66 miles from Ahmedabad on the bank of the Sabarmati river. It was the capital of the चावोल्कर and चोर्खरी dynasties. It was founded by बनराज (765 A. D.). Its first sack came at the hands of नवसू of गवनी. The next spoil was carried out by कुतुबुद्दीन ऐबक. Then came उलूक खान. For five centuries its ruins were despoiled. The present town was built in about 18th Century. There was a big college founded by Hemchandra Suri.

The Jaina temples now extant generally date from 16th century onwards. It is however the muslim buildings that convey to us the medieval glories of पाटन whose fall had sent a hysteric call for utmost sacrifices throughout India. The oldest of these is a structure known as the Jami masjid, which has now been dug to its very foundations and materials carted away. Its ruins represent one or more than one Jaina temples utilised to meet the religious needs of victorious Islam. The material was marble.

Deimal or Diliwal

This village is situated at a distance of 16 miles south west of पाटन. Here is a temple dedicated to पार्वतीनाथ¹. लखेर, in the former Radhanpur territory is a holy place of the Jainas, where is a brick temple of पार्वतीनाथ belonging to the 17th Century A. D. The Jaina temple at Sarotra also belongs to this period².

Tarigol

This place is situated amongst the hills on the west bank of the वाकरनी river in the Gadhwada district, about 26 miles the east north east of Siddhapura. There is a temple of शक्तिनाथ erected by कुमारपाठा (1143-74 A. D.). It has a संकष open on three sides and an -अर्धसंख on the front. On either side of the entrance is a small shrine. The enclosed path of प्रविष्टा is pierced by three windows.³ नवसारी (Vulgo Naosari) had a Jain temple with images of 24 तीर्थङ्कर.

वान & मिश्रानी

At वान on the railway between Wadhwan and Rajkot, are two small temples to the south west of the famous Sun temple and another between them and the village⁴. Miani is the north west corner of Porbandar has a Jaina temple.

Cambay

Cambay Khambhayat, Khambhat is situated at a distance of 52 miles from Ahmedabad and 42 miles from Baroda. It is a town of immemorial antiquity and a paradise for of Palaco-

1 Burgess & Cousens—*Architectural Antiquities of Northern Gujarat* p. 119

2 *Ibid* pp. 93-95 & 99 pl. x.

3 *Ibid* pp. 114 ff. pls. cviii-cxi.

4 Cousens—*Somanatha and other Mediaeval Temples of Kathiawar* pp. 50 ff.

Botanists. A vertical section of its burned ruins has long been overdue. In ancient inscriptions it is called *सुतमहीय* always an important part on the western coast. According to *कीर्ति-कोश* (IV 30) *बल्लुपाल* was a governor of *Khambayat*, and founded *Jaina temples, पोरास* and libraries. In 1299 A.D. this gem of the western coast fell to the rapacity of *Allauddin Khilji*. Not only was the city given up to loot, rapine and plunder but blood flowed in torrents.

The result was the *Jami Masjid* with despoiled materials of Hindu and Jaina temples which had been mercilessly desecrated¹.

Dholka is the head quarter of *तालुका* of the same name in the *Ahmedabad* district. Its ancient name is *वज्रकवक*. It was full of *स्वेताम्बर* Jaina temples in the reign of *वीरचल* and they supplied materials for *Bilal Khan's* mosque etc.

गिरनार

The hill of *Girnar* in the south of the *Kathiawad* peninsula, not far from *Junagadh* is an important place. Its ancient name is *Girnaragira*. It is regarded as sacred to *देविनाथ* the 22nd *तीर्थङ्कर*. Historically it is also celebrated, since we have the six rock edicts of *अशोक* inscribed here. On the same rock in the 2nd century of the Christian Era, *Rudradaman*, a *कुष* of *Ujjain* had his record inscribed. The embankment repaired by him, having been damaged, it was again repaired in the reign of Emperor *Skandgupta*, in the year 457 A.D. At *गिरनार* the oldest temple was perhaps that of *कुमारपाल* but it has been repaired in the last century and thereby lost all archaeological values. Next comes the temple of *देविनाथ* which was repaired in 1278 A.D. therefore its earlier existence is undoubted. But repeated repairs & colourwashing have left no traces of ancient arts. The other temple is that built by *बल्लुपाल* in 1231-32 A.D. It is also called *बल्लुपाल सेकापाल* temple. Its erection being ascribed to both of them, but according to the inscription it seems to have been erected by *बल्लुपाल* alone.

Mount वाबू

Fergusson has very correctly stated. It is hardly to be wondered at, that *Mount वाबू* ancient *Arbud*, was early fixed upon by the Hindus and Jains as one of their sacred spots. Rising from the desert as abruptly as an island from the ocean it presents on almost every side steep and rugged scarps some 4,000 ft. high and the summit can best be approached by ravines cut into its sides." Amongst the temples on *Mount वाबू* first comes that dedicated to *वादिनाथ* also called '*Vimala Vasahi*' built by a *Judge* of *सीम* I in 1032 A. D. Regarding its decorations and ornaments, *Cousens* has paid an eloquent tribute. "The amount of beautiful ornamental detail spread over these temples in the minutely carved decoration of ceilings, pillars, doorways, panels and niches is simply marvellous. the crisp thin translucent, shell-like treatment of the marble surpasses anything seen elsewhere, and some of the designs are veritable dreams of beauty. The work is so delicate that ordinary

1 *Burgess—Muhammadan Architecture of Gujrat* pp 25 ff., pls. XVIII XXII etc.

chiselling would have been disastrous. It is said that much of it was produced by scraping the marble away and that the masons were paid by the amount of marble dust so removed.

शुभ्रव

One of the originalities of the Jains was to build cities of temples. The most prominent of such examples is शुभ्रव an almost isolated hill lying about a mile to the south of पारितापा rises gently from the plain to twin summits linked together by a saddle or shallow valleys. These tops with the intervening valley now covered with hundreds of temples of all sizes and shapes might almost be described as a sacred city in the air. Where street after streets, and square after square, extend temples with their stately enclosures, half palace, half forts, raised in marble magnificence, upon the lonely and majestic mountain. The alabaster features of the Jinas, in their calm serene attitudes, rendered deemly viable by the silver lamps with the nuns in white and the female worshippers in their multi-coloured saris moving about round and round in circles, chanting hymns create a magic land of incense, light and shade white and all the colours of the rainbow. At शुभ्रव temples were built by वसुपास and तेजपास and before them by कुमारपास and also by विमल. These are on the southern summit of the hill. But these have lost all archaeological value due to subsequent repairs. Long long ago Fergusson had mourned the lack of a monograph on शुभ्रव illustrating its artistic and architectural merits. Even now it remains a desideratum.

(3) Vesara Jain Temples

We have already seen that the Indian temple architecture, of which Jain temples were a constituent element, was divided into four styles. Unfortunately about the theory of Indian architecture in general, and temple architecture in particular our total knowledge and vocabulary are so defective, that any writer feels a great deal of handicaps in presenting it accurately and impressively. The best example of this is the Vesara type of temples. The theories of contrast, composition expression and concentration, so well known in comparative architecture, have never been applied to Indian compositions. No doubt the plan dominates the whole external expression of a building, yet divorced from composition it may be dull and boring, even if the plan is good. Architecture has two facts : design in abstract and its functional purpose and since there too cannot be comprehended unless it is accomplished with a knowledge of the original laws of design and its grammar both of which are lost, we are left to satisfy our enquiries on the historical method.

Vesara, is generally taken to mean the पाण्डुरास temple. In this class of temples the sanctum as usual is rectangular but the spire rises in stepped series or regular receding steps, and ends in spherical dome. The majority of the temples at Aihole पाण्डुरास and elsewhere in the Canarese speaking area and even outside it, possess this feature. Its diffusion and survival was indeed great. The hemispherical dome was continued in Poona even under the पेशवास when ब्रह्मण and Mughal avalanches had swept over the country and formed a moraine. In the south this style is met with at Mahabalipuram and Khanchi. In the meanwhile both the style and the शिवर or the गौरीश्वर show evolution in the metropolitan district. It shows descent from

cave architecture e.g. *साहस* temple, or the twin Jaina *sanas* at Meguti near Aihole. R. D. Banerji thought that there were two types of *शिखर* in the so called Vesara or *वासुवन* temples. According to him the early *शिखर* was of the type of नाचना-कुठारा or देवापहार temple at Deogarh or the later temple at *सांची*. The temple of *साहस*¹ and the twin temple of Meguti do resemble the नाचना-कुठारा² and *सांची* temples³

This series is followed by another group which shows a covered or open path of circumambulation around the sanctum both circular and rectangular which seem to me to be a Gupta Survival from *धुमरा*. They have a modest *शिखर* on the top. This is followed by a third like the Malegutli (near Aihole) and *विष्णु* temples (at *पहलव*) which have the *शिखर* in the form of a stepped pyramid. Cousens and others have considered this an importation from the Dravida country. But this is a moot point. Vesara type is met with at महाबलिपुरम् shore temples, the temple of राजराजेश्वर at Tanjore, Vaitat Deul at Bhuvaneshvara and वेली-का मन्दिर at Gwalior. Like the Bhimas ratha both the Vaitat Deul and वेली-का-मन्दिर have the top of the *शिखर* in the form of an upturned keel of a boat. The same as राजराजेश्वर temple at Tanjore, the great temple at Tiruvannamalai, the temple at श्रीराम् etc.

मेगुटि is the name of a hill in the neighbourhood of Aihole—that Indian "Dreamthorp" where centuries have passed without leaving any impression. I reached Aihole after dusk when a boy and the silence made awful impression on me. The darker shades of the temples the hill and the trees all seemed mysterious and forbidding. Kings, dynasties and empires have risen and fallen but Aihole has carried its life planned in the dawn of history. Careful scraping may even now reveal the hoof marks of *वासुवन* राष्ट्रकूट or होयसल cavalines. Possibly this very dust and these very stones were trodden by पुलकेशी on his victorious return after defeating *रप*. Changes here are as undreamt of as a double decker bus at Patna. According to H. Cousens Meguti or 'म्यागुटि' is a corruption from Canarese *मेगुटि* meaning a temple that is above. Just below the brow of a hill there is a ruined temple, which was partly excavated in rock and partly an erection, like the celebrated *साहस* temple.

The lower temple at मेगुटि consists of two verandahs in two storeys supported by four monolithic pillars and two pilasters on either flank. Behind the verandah of the first floor are a long room and 3 shrines excavated into the hill sides while the ground floor has an apology for a shrine. It was a Jaina temple and a prototype of *साहस* but later in date⁴

The temple however which gave the name to the hill, is still higher up on the brow of the hill. It is dated. It is a typical Vesara structure. The mass of the outer walls, consists of projections and recessions with flanking pilasters thereby creating a magnificent contrast of horizontal plane and verticals which creates effect and conveys decision. The pilasters are useful elements in abstract design, having no functional objective, but provide accents and

1 Cousens *Chalukyan Architecture* pls. III to V

2 Coddington-Ancient India pl. XXII fig B. XXIII figs B & C

3 AR ASI 1917 13 pl.

4 Cousens—op. cit pp. 29-3 fig. 6

rhythms and break up the solidity of the wall surface with playful light and shade. It is a study in rectangular forms without the aid of elaborate ornaments. It is not totally devoid of tradition but depends for effect on ideas of expression and plastic treatment of solid forms and masses.

The shrine itself is a long rectangular building consisting of the sanctum and its surroundings and the मंडप. The rectangular shrine has an enclosed प्रदक्षिणा-पथ, which goes all around it. Perforated stone windows aid in lighting up the interior adding a mystical touch of light and darkness. In front of the गर्भगृह is the passage (अन्तराल) connecting it with the chapel. Within the sanctum is a large image of a तीर्थङ्कर not identified and that of अम्बिका. The वक्षिणी of नेमिनाथ¹. It can be objectively dated to 634 A. D.

Still later in date is the temple No. 53 in the यशगनाथ group and temple no. 39 in the north eastern corner of Aihole village near the temple of विष्णुपाद. Both have lost the finials of their शिखर. The temple No. 39 was part of a group of deserted Jaina temples. It consists of usual गर्भगृह, अन्तराल and the मंडप. The doorway of the sanctum of the temple in front of 39 contains figures of Jinas. The main fane to which it is subsidiary is a big temple, in one of which is a fine image of पार्श्वनाथ. The other two shrines are empty. Advance has been made in design over the previous temples. There are small figures of Jinas and mouldings on the outer walls. There is an image of पार्श्वनाथ at the front. These add a dignity and repose, avoiding the boring monotony in design. While the anthropomorphic figure of Jina, in conventional manner is used to convey the character of the temple. It does not depend on its presence, nevertheless it is there. There was another Jaina temple near Kont Gudi².

About a quarter of a mile west of the village of पुरकल there was a deserted (in 1921) Jaina temple. Consens would place it in the reign of the राष्ट्रकूट emperor अनीयक³. There were two big elephant figures on either side of the main entrance. It was however an unfinished temple. It had an upper storey.

लाटुडी or लोक्तीगुडी is a village, 7 miles South East of Gadag in the Dharwar district. It was the capital of the Hoyasala king अमलगा III. There is a Jaina temple at the west end of the village about which Fergusson thought that "Though somewhat severe for a Chalukyan temple it is exceedingly well proportioned. The material is chlorite schist. It has pyramidal शिखर and consists of an अर्द्ध-मंडप मंडप अन्तराल and गर्भगृह. The shrine is on the first floor.

The elevation is not unlike that of the Jaina temple at पुरकल. The outer walls however are more ornate but restrained and dignified taking advantage merely of the solar rays to create a magic world of monochrome forms. The grotesque lion's faces found over the niches containing small effigies of a Jina is a novelty here. The interior contained a damaged image of तीर्थङ्कर महावीर. There was also an image of Jaina सरस्वती.

1 Consens—*op cit.*—pp 29-31 pls. III & IV

2. *Ibid*, pp 49-50

To the north of it existed another shrine but comparatively plain and dedicated to महावीर While in the north west corner was a third Jaina fane, now known as the temple of नागनाथ because of the serpent over the head of पार्श्वनाथ

बासगाव्हे is a small village to the south west of Hire-Kerur in the Dharwar district. Formerly on a mound on the east of the village was an-identified Jina image 12' in height. All about the village could be seen other Jaina image antiquities

The celebrated Belgaum fort possesses two Jaina temples That facing north consists of an open कर्च-मंडप मंडप अन्तराल and गम्बूज The tower or the शिखर is pyramidal like the true Vesara type. The roof of the मंडप is ornate and once bore the images of सप्त दिक्पाल The door of the मंडप is also richly ornamented, and once bore the figures of a Jina at the centre of the top lintel. The entrance of the अन्तराल has perforated side screens. The doorway of the shrine was also elaborately carved. It was erected about 1205 A.D There is a second Jaina temple facing south.¹

Near the village of Jog, is a Jaina cruciform temple which have four porches on four sides and a चतुर्मुख प्रतिमा सर्वतो भद्रिका at the centre² Bilgi in North Kanara, with its undulating landscape of hills and valleys has three Jain temples the principal one having been dedicated to पार्श्वनाथ³ About 9 miles South West of Aihole in the village of Arasibide there are two Jaina temples, locally known as Kumbha ranagudi and Salligudi⁴ The village of Hadavalli has a couple of flat roofed temples locally known as Bastis There are Chandranath and Gundan bastis "

(4) Dravida Temples.

द्रविड type means temples of Tamil country In this style also the base of the sanctum was rectilinear or rectangular and the शिखर or the गोपुरम् rises in regular steps or pyramidal in shape but the final is a solid or hollow barrel shaped vault such as are met with at उन्कोर मयूरा and रामेश्वरम् The barrel-shaped vaults of the गोपुरम् were not however solely used in ancient times for the towers only They were also used for the sanctum Thus the मंडप of कैलासनाथ temple at कांची ends in two cross shaped vaults instead of a plain pyramid or even a flat roof

भद्र-वैद्यगोला or the Belgola of the भावका, is the chief Jaina holy place in Andhra राज्य The भावका or the Jaina ascetic in this instance being योगेश्वर, whose colossal image has been cut out of solid rock. It is situated in Chennarayana taluqa of Hassan district. To reach it one has to motor from Anukere or the French rock railway station or direct from Bangalore, a matter of 100 miles. The image is to be found on the larger of the twin hills known as दोहा पेडा The other one called चिक्का पेडा has a large number of vastis or

1 Consens—op cit pp 121-2, pls. cxxvi & cxxvii.

2 Ibid p 126 pls. cxxiii-cxxviii

3 Ibid. p 129

4 Ibid p 131

temples. Jaina Junes are also met with in the village as well as in neighbouring hamlets. An inscription (No 354 1830) states that there were 32 vasis at Belgola. All the Jaina temples on the चिक्का बहा are within walled enclosure measuring 500' x 225'. There is however an exception a minor shrine.

गोमटेश्वर (Bahubali) who was the son of श्रुपमानाथ is shown in the semi-divine serenity in कायात्मक attitude, unmoved by creepers growing on his body at hills rising to his thighs and serpents about his foot. The image, 57' in height, was set up in the reign of चातुर्धरा in 983 A. D. Most of the temples however are in पोल इति style and belong to 11th to 12th century A. D. The Jaina मठ in the village contains paintings of scenes from the lives of Jinas and kings.

The smaller hill चिक्का बहा or Chandragiri is 3052' above sea level. It contains 13 vasis or temples within an enclosed area with almost similar plans. Each consists of a अगम्य (sanctum) मुद्रानमी (Vestibule) and a नरस्य (मंडप). The most ornate of these is the vasi or the temple of चार्वनाथ. The image of चार्वनाथ is 15' in height. It has a मानस्तम्भ beside it. The temple of Kattali is the largest on this hill, being 124' x 40'. It is dedicated to आदिनाथ. It was erected by a general of the Hoyasala King विष्णुवर्धन at about 1118 A. D. The others are (3) चन्द्रगुप्त vasi, (4) शान्तिनाथ (5) सुपार्श्वनाथ (6) चन्द्रमय (7) चातुर्धरा (dedicated to नेमिनाथ) (8) शासन (dedicated to आदिनाथ) (9) Majjanna (dedicated to Anantanaatha) (10) Erudu Kattu (आदिनाथ) (11) Savatigandha varana (of शान्तिनाथ) (12) Tenna (of चातुर्धरा) and (13) शान्तिशिव वसति.

चोक्का बेटा

The larger hill called Dodda betta is also known as Vindhyagiri, being 3347' high from sea level. It is on this hill that the statue stands. The vasi or temple consists of Akhnada-bagilu, Chennanna vasi, Odagal, Chauviss Tirthankara, Bramhadava vasis etc. The village has four temples and one monastery.

The Canarese country below the ghats possesses some peculiar class of Jain temples specially that at Mudabiri near Mangalore. It dates from Vijayanagara period.¹

Jaina antiquities are met with at Arpakkam, Magarol, Aryaperum bakkam and Tiruparuttukunram or Jina Kanchi in Conjeravaram तालुका. The place contains several temples such as Chandraprabha, चरमान पुण्ड्र and चर्मदेवी shrines. चर्ममान शिव and सुचमशिव, Trikota vasi with its mandapas संगीत मंडप Irugappa etc. They contain paintings of Jina Chantre.

Jaina Iconography

A. K. BHATTACHARYYA

Keeper National Museum New Delhi

Though Jainism has contributed much towards the development of ancient Indian plastic art by providing iconic themes in no small measure in the field of iconographic studies, it has suffered considerably by default. In fact, later Jainism has been greatly enriched by iconic concepts imported into it through influence of Tantricism. Jainism, further has been a living force throughout the age continuing its hold on the society even today—a factor which accounts for the continuity and consequent profuseness of the iconographic material. The paucity of studies in Jaina art and iconography is largely due to the manuscripts and texts being kept out of reach by the orthodox sections of their custodians. But it is perhaps more due to the possible confusion between Jaina icons and Buddhist images in the popular mind on account of their apparent similarity. In recent years there has however been an increasing consciousness in this respect and scholars have considered it worth while to pursue this branch of study with the intensity and devotion it deserves.

In any study of religious art such as Jaina art is, there is bound to be a large amount of traditions and traditional literature that one has to encounter. In the case of Jainism it is certainly more so because of obvious reasons. Jaina iconography can however be studied as any study of iconography may be so done, by either a reference to the available extant iconographic material or it can be studied starting from and correlating traditions and literary evidence with what material is available in sculptures and monuments. In a study of this nature it is better to proceed objectively with the extant iconographic material in hand and try to find out how far these correspond with textual prescriptions.

Jain icons can perhaps be traced as far back as the 3rd Millennium B.C. when at Harappa naked statuettes standing erect and revealing a characteristic composure were possibly sculptured. The torso of the only such specimen so far unearthed at Harappa is much in the same pose as the later Kayotsarga or posture of abandon. On the evidence of Vedic texts we can also say that certain naked deities were known to the Vedic culture as being heterodox in character. These are referred to as शिखे देवता. It is now known, however whether the statuette from Harappa represents any of the naked deities meant for worship or adoration. As in Indian history so in the sculptural art of the land there is a considerable gap between the pre historic culture and the historic, and so far as extant Jaina icons are concerned it is no exception. It is not until the Mauryas that we get any further evidence of the continuity of image or icons of the Jaina sect. At Lohanipur near Patna is discovered

a torso naked and with the position of the hands similar to the one available in the कपोत्सग and marked with features of a physical surrender or rather withdrawal, and at the same time bearing Mauryan polish.¹ The latter feature establishes definitely the Mauryan character of the piece and takes us as far back as this period i.e. 3rd cent. B.C., for the earliest evidence of the Jaina image being in existence. The literary traditions of the Jainas take us several millions of years back, if time for the successive earlier pontiffs as calculated in Jaina traditions is taken into consideration. The only historical landmark there, is the existence of महावीर the 24th and last of the तीर्थङ्कर, who had been a contemporary of Buddha. The immediate predecessor of महावीर, namely पार्श्वनाथ also seems to have been an historical person. In fact, according to traditional lore of the Jainas, महावीर's principal contribution was a liberalization and a systematization of the Jaina sacred codes as laid down by पार्श्वनाथ whose followers the parents of महावीर are started to have been. With more dateable and contemporary archaeological evidence it is possible to fix the fact of existence of a Jaina image within more precise compass of time. The हारिपुरा inscription of King कारवेक्ष of Orissa of the 1st cent. B.C. inscribed on the inner side of a cave-balcony in one of the cave-dwelling on Udayagiri hills in the Puri District, Orissa, records an image of Jina, the Kalinga Jina being restored by the king on a defeat of the Nandas. This takes us back on a very reliable evidence, to the time of the Nandas, who it seems, had taken away this valuable booty from the Kalinga देश. But atleast this is certain that a large number of iconographic material were carved in the period of कारवेक्ष on the facades of the caves, among them being included a few symbols taken from Buddhism and Brahmanism. The समिपेक लक्ष्मी is a popular motif adopted by the Jainas and sculptured on the शीर्ष facade of one of the रानीगुफा group of cave-temples on Udayagiri. Here the goddess not only holds herself a pair of lotuses rising from a पद्मसरोवर as described in the कल्पवृक्ष but a profusion of these lotus motifs clearly betrays the symbolism of fertility abundance and beauty she represents. The symbolic representation of the railed chalya-tree in worship on another entrance facade similarly reveals the unreserved adaptation of symbols of other faiths in early Jaina art. The surmounting tri-ratna, in its ornamental varieties here as well as elsewhere on the same hills with a peculiar Jaina connotation, is one of the few earlier symbols, like स्वस्तिक and धर्मचक्र readily accepted in this faith from the common stock of symbolism in Indian religious art.

During the Mauryas, the greatest emperor of the line, king अशोक is supposed by the Jainas to have professed Jainism as his personal faith. Although the records he has left by way of his well-distributed inscriptions, although reveal a definite inclination towards some of the common principles of Jainism Buddhism, as also Hinduism, it is difficult to accept the hypothesis on the basis of these unsupported evidences in this regard. The गुप्त who followed the Mauryas in the political field did not leave any special evidence in the sculptural art under them either of their particular leaning towards or patronage of, Jainism. The गुप्त

1 In this reference see the paper of Mr. A. C. Banerjee p. 4—Editor

who occupied the political field in *सुरा* and the regions round about after the *सुरा* appear to have been more broad minded and conciliatory in having liberally patronised the major faiths prevailing in their times. Jainism therefore, from the 1st 2nd century A.D. flourished considerably not only in the religious sphere but also in developing an elaborate system of images, some of the best examples of which have come down to us. Individual figures of *दीपक* in their full standing forms as well as *Jina Chaumukhas* i.e. quadruples are abundantly in evidence. These images in some cases bear characteristically enough figures of devoted worshippers on the pedestal flanking a *Dharma chakra* mostly in profile. The group of devotees here probably represent some of the *Ganadhara*s or the chief disciples—the holders of the *Gana* or the Order. In this period the individual identity of the image was not marked with any special emblems or *संज्ञक* which only developed much later except in the case of 1st and the 23rd *दीपक*. In the case of the first *दीपक*, i.e. *आदिनाथ* and the 23rd, i.e. *पारशनाथ* some iconographic features are available for their identification. In the case of the former, flowing hair fall on the shoulders of the pontiff and in the case of the latter it is a serpent hood that is shown as forming a canopy over his head. Some of the finer examples of this period however relate to representation of symbols on the stone-slabs known as *सायागपट*. The usual group sculptured there is the group of *अष्टमंगल* or Eight Auspicious symbols, the constituent items of which vary both from each other in the several extant groups and also from the most popular group as set forth in literary texts. These *सायागपट* are votive tablets meant as dedicatory slabs set up or donated by pious individuals whose name sometimes occurs in the inscriptions borne on these. The groups of symbols is generally carved in two rows one at the top and the other in a parallel line down below with some fine figures of a *Jina* in *पद्मासन* at the centre. *Tri-ratna*s also find a prominent place all round the *Jina* figure, the *Tri-ratna* symbolizing *सम्यग्ज्ञान*, *सम्यग्दर्शन* and *सम्यग्चारित्र्य* i.e. Perfect Knowledge, Perfect Faith and Perfect Conduct respectively. In a famous specimen of such a votive tablet now preserved in the National Museum, New Delhi set up by *सीनारिका* son of *Koshika*, son of the merchant *Sihaka*, the symbols in order are a pair of fish, *विष्णुनाभ-शीवलि*, *रत्नमण्ड*, *tri-ratna*, the lotus, the *महर्षि* or *इक्ष्वाकु* and the *पुष्पक* arranged in two rows of four each. There are two miniature pillars with persepollitan features surmounted by the motifs of lions back to back with the figures of the *Dharma-chakra* in one case and an elephant in the other at the top. A variation of this first century *सायागपट* is noticed in another beautiful specimen in the Archaeological Section of the Provincial Museum, Lucknow which shows a central *दीपक* with *tri-ratna* devices on four sides with four bigger auspicious symbols encased within circular ends of the lower part of a variety of *swastika* with curved arms. Encased symbols are a *swastika* at the top, a pair of fish at the bottom, a *महर्षि* at the left and a *शीवलि* at the right. A circular band beyond this shows floral designs and flying celestial figures with four symbols at the four cardinal points, namely a *सूर्य* at the top, a *railed bodhi tree* at the right, the figure of a seated *Jina* at the bottom and an indistinct object at the left, probably a *कलश*. The corner spaces of the square

tablet are also filled with mythological female figures. In one row but in two segments the lower horizontal band of this tablet shows indistinct traces of eight symbols some of which are corroded. Probably from left the symbols are a मखपीठ पूषकुम्भ a lotus and a tritaba, in the first segment and a मीढ्व a pair of fish swastika and a रक्ष माण्ड in the second segment. A large number of such स्थापत्य have been discovered from Mathura in this period, most of which depict some or all of the eight suspicious symbols. A couple of these from Mathura, however reveal the स्तूप form showing the gateway the steps, the rails and a pair of flanking pillars all in relief on the slab. These therefore indirectly bear evidence to the importance of स्तूप worship that the contemporary Jaina art from Mathura also accepted in common with Buddhism.

It was also in this period of the Kushanas that we meet with for the first time panels with stones from the life of the Tirthankaras. The famous story of the birth of महापति according to which नैमग्रेय or हरिनेमग्रेय (नेमग्रेय of the inscriptions) the nativity god of the Jaina, was responsible for the transference of the foetus of ब्राह्मणी देवानन्दा to that of the क्षत्रियाणी त्रिशला is sculptured with the peculiar figure of the deity with a goats head. Such panels although not very common specially found favour with artists as being connected with the popular deity नैमग्रेय who combines in himself the two aspects of देव-ऊनापति (कारिदेव) and रक्ष प्रमापति the god of creation, in Hindu mythology. Some stray pieces also depicting some other legend from the same place are also available in this period. The site of कुरु टीला is supposed to have been one of a जैन-स्तूप in the कुशाण period. From the evidence of the स्थापत्य and from some such evidence of this site it is quite apparent that स्तूप and the चैत्य tree adapted from the Bodhi-druma of Buddhism along with the Dharma-chakra were equally accepted as sacred symbols for depiction in early Jaina art. There is another group of symbols of which we do not have very early sculptural representation and this relates to the 14 dreams that the mother of तीर्थङ्करा is supposed to have dreamt in connection with their conception of the great religious leaders. These symbols are generally available in the paintings of the early Jaina book illustrations of the कथ्यपुत्र and allied texts, although a few stray ones such as the elephant was sculptured as on the capitals of the pillars in the स्थापत्य.

In the Mathura art of the कुशाण, or for the matter of that throughout the succeeding ages of Jaina art in India, it was only two poses of the तीर्थङ्करा that were depicted by the Jaina iconographers. One relates to पद्मसङ्ग the yogic posture in which the person is rigorously with soles of feet and palms of hands facing up and the spinal straight and stiff so that maximum of concentration is ensured. The other is known as कार्पोलय in which a spirit of abandon is manifest to the utmost. कार्पोलय literally the giving up of the body is a physical as well as a metaphysical dedication to the cause of attainment of omniscience. It is a pose of not only negative surrender but also of positive attainment of knowledge through surrender. Here in this pose the withdrawal of the senses is the primary objective leading ultimately to मोक्ष which means in Jainism a freedom from bondage and entrance into a life blissful.

The successors of the कुमारगुप्त in Mathura were the Guptas whose achievements lay not only in political extermination of the Kuṣāṇas but in establishing an era of art and literature and also certainly of architecture. The Guptas were in their personal faith Brahmanical Hindus though they must have liberally patronized all the religions and their consequent art. In one of the inscriptions of कुमारगुप्त I there is mention of the establishment of an image of पार्वती and in another of the dedication of a Jain image by a certain lady. In the record of Skandagupta probably a Jaina पद्मसंज्ञा image is stated to have been set up. After the Gupta empire had established itself firmly a prolific school of bronzes devoted to Jaina icons grew up in Akota, a few interesting specimens of which have been discovered recently testifying not only to the flourish of Jaina bronze art in the period but to the existence of a manufactory of this metal in this well-known period of Indian history. The Akota bronzes reveal तीर्थङ्कर figures with features of that bold restraint which characterises the plastic art of the Gupta period. It is a happy and successful combination of the features of fine workmanship and balanced composition. In this period we have from the सोनमण्डार caves of the वैमार hill of राजगृह (mod. Rajgir) an interesting group of Jain sculptures started showing the pedestal with certain symbols which in later years came to be stabilised as emblems or संज्ञान. In these pedestals we find, as in the case of भगवान् the Dharma-chakra occupying the central position flanked by the figure of a शङ्ख or conch shell, one on each side of the chakra which in conformity with contemporary practice was shown with an anthropomorphic male figure before it. There is at least one figure of भगवान् in which the stele shows a miniature figure of Sarasvatī attached to it proving thereby how some of the most popular deities in Brahmanism had also been adopted, though in subordination to the Jinas, into the fold of Jaina iconography and religion. There are some specimens also in this period where the development of the motifs on the pedestal affords an interesting study by itself. An image of भगवान् from a Jain temple of Rajgir shows the representation of the संज्ञान, the bull, flanking a devotee adoring a female four-armed deity at the centre. In a few cases of later images the prostrate figure of a lady probably the mother of the Jina is also shown on the pedestal, flanked by figures of the emblem of the तीर्थङ्कर concerned. In a Rajgir image of similar type depicting भगवान् there is such a female figure on the pedestal flanked by a deer each on the sides. It was late in the Gupta period also that the practice of showing the Navagraha along the two sides of a तीर्थङ्कर figure that came to be in vogue and the useful number of the Navagrahas was confined to eight, Ketu being left out the initial stages. In the सारनाथ school of sculpture during the later Guptas we have a few images which show the special features of this school as well as a few important themes introduced in Jaina iconography. It is an interesting scene of राक्षस attack on पद्मनाभ that is depicted in one of the sculptures discovered from the Sarnath region. The host of army of राक्षस is shown attacking the penancing Jina in कपिलपद्म pose who is being protected by an umbrella held by पद्मवती the devoted serpent deity while the नागराज वरचन्द्र is seated with folded hands. The features of the सारनाथ School with protruding lower lip, round shoulders

the *प्राहायसी* the long lobes of ear the rounded knees-are all marked in the image under reference

In the Khandagiri and Udayagiri caves and their outer facades, sculptures of the 8th-9th century only show a continuity of the Gupta traditions but introduce as well certain features of the eastern or more particularly of the Orissan school. Here life-size figures of individual *दीर्घद्वारा* with and without the *संज्ञक* are hewn out of the living rock at considerable heights. Here also we find individual figures of *यक्ष* and *यक्षिणी* sculptured with certain features peculiar to them. The earliest to be so sculptured separately among the *यक्ष* and *यक्षिणी* were only those that had gained popular acceptance for worship and devotion. One of them was *बन्धिका*, the deity of children. A huge individual figure of *बन्धिका* is carved on the rock in Khandagiri at some height. The concept of these *यक्ष* and *यक्षिणी* is a clear influence from Tantricism which entered into Jainism about the 8th-9th century. These deities generally attached to *दीर्घद्वारा* are otherwise known as *रासनदेवता* meaning 'the deities upholders of the *रासन* or the preachings of the Jina'. In fact, as the legends about some of these figures reveal, they were devoted followers of the Jain faith and had shown in their life this devotion at great cost. Either by virtue of this devotion or through the influence that some of these people exercised in society they were regarded as the right guardians of the teachings of the pontiff *दीर्घद्वारा*. The *संज्ञक* or emblems which were by necessity to be attributed to these figures in iconography for purposes of identification were in some cases connected with them by some stories apparently developing later. There are variations both in the interpretation of these *संज्ञक* as well as in their attribution to any *यक्ष* or *यक्षिणी* according as the figure belonged to the *इक्ष्वाकु* or the *शिशु* sect. The literary prescriptions of these *संज्ञक* also do not always tally with extant images. In fact, there is a long row of these *दीर्घद्वारा* with figures of *यक्ष* and *यक्षिणी* below in the Navamuni caves on the Khandagiri hills of Orissa which reveal interesting and queer emblems. These sculptures cut in relief belong to about the 9th to the 11th centuries A. D. At the entrance to the *प्राहायसी* caves there are two interesting figures of *चक्रेश्वरी* and *बन्धिका* respectively on two sides, where the *यक्षिणी* have been sculptured independently and prominently with the effigies of the Jinas shown in miniature at the top. It is interesting to note here that the iconography of some of these deities have been borrowed from the pantheon of Brahmanical Hinduism and suitably adapted to Jainism. Some of the figures reveal the common features and enable the careful student of iconography to compare with their respective counterparts in the other religions. *चक्रेश्वरी* for example is *देवकी* not only because of the predominance of the weapon *chakra* in the hands of the deity but also because of the vehicle, *गरुड* which forms also the emblem for her. These *यक्ष* and *यक्षिणी* though originally human beings, the guardians of the Jain teachings, as already stated come to be attributed super-human powers of conferring boons to the devotees and therefore were given super human forms = e. g. multiple hands with different weapons.

In the caves of *बहामी* in the 8th century we have evidence of Jain sculptures in the form of standing Jina figures in relief or figures of saints practising penance. It was, indeed,

a peculiar feature of Jainism that Jaina saints came to be sculptured in their pose of penance. A number of them also in the caves of Ellora provide interesting examples where amidst serene atmosphere suggested by dozing gazelles staying in confidence, long continued penances of the saints are shown by creepers having grown over their body standing in *कायोत्सवा* unconcerned to the happenings of the world. This motif in Jainism found a unique expression in the 10th century at Chandragiri in *भववशगोसा* Mysore where the famous colossal figure of *गोमतेश्वर* stands as a tribute paid to the heroic forbearance of a Jaina saint's life of penance. In the Ellora caves we have also a few sculptures depicting the scene of *कनक*'s attacks on penancing *पार्ष्णनाथ*. Here *कनक* with his host of army with deadly weapons, on the back of buffaloes, is shown attacking with all the fierceness while *पद्मानवी* recognizable by her serpent hood, holds the protecting umbrella.

From during about the 8th-9th century of the Christian era a very important development took place in the matter of representing different *दीर्घपुरा*. In the earlier images apart from the distinctive features of the falling hair on the shoulders in the case of *आदिनाथ* and the serpent hood in the case of *पार्ष्णनाथ* the pedestal was occupied with the *chakra* figured either frontally or in profile, flanked by worshipping devotees. A later development of the scene on the pedestal is a couple of the connected animal as for example, the bull for *आदिनाथ* flanking the central *chakra* in addition to the devotees. During the centuries that followed, this device of doubly showing the animal was given up for a simplified mode of marking the animal at the centre of the pedestal. This change also suggests the tendency to do away with all semblance to Buddhist mannerism in art, according to which as is well known, the *chakra* as the Wheel of Law occupied the central part of the pedestal flanked by a pair of deer symbolizing the Deer Park. The differentiating style as evolved in Jainism, therefore was a natural development brought about by the necessity to avoid the confusion between images of the two sects who mostly occupied common religious sites.

The transformation of the theme in the pedestal further in Jainism was destined to become a distinctive contribution of the Jains to the art traditions of India. According to this development the *गणपरा* or the chiefs of the disciples were replaced by the *शासनदेवता* or deified member-supporters of the *शासन* that is teachings of the Jina, as already noted. With the growth of the concept of the *शासनदेवता* in the *Parikar* or the compositional framework is also connected the practice of showing Brahmanic deities as attending on a central *दीर्घपुरा* figure. A very interesting instance comes from Mathura where figures of *वल्लभ* and *वासुदेव* flank on two sides a figure of *शुभमनाथ* with figures of *शासन देवता*s, one male and the other female, on each side lower down in the *parikara*. The emergence of these *शासनदेवता*s as independent deities was due partly to the influence of Tantricism in Jainism as aforesaid. Starting originally as influential members of the Jaina laity these *शासनदेवता*s were gradually endowed with super human powers and were given more than a couple of hands holding different weapons peculiar to the character and powers attributed to them. In some cases they were clear borrowers from Hindu mythology. While however Brahman

cal deities like Saraswati or Kubera were absorbed in this heterodox faith but made to be affiliated with one or the other of the 24 Jinas with the small effigy of the latter shown at the top. In some cases like that of सद्यो or गणेश the affiliation was not marked by any figure of a Jina though it was implied by other associations

In the development of the iconography of these शासनदेवता or यक्ष and यक्षिणी the initial stage was marked by the figuring of these lower in the parikara on the sides of the figure of a Tirthankara. Perhaps simultaneously the more popular or important of these pairs of deities were sculptured independently. Two of them, as already noted, were very much conspicuous in the earlier periods, namely पद्मावती attached to पारश्वनाथ and वसिष्ठा attached to नेमिनाथ. Other यक्ष and यक्षिणी followed in quick succession and all the 24 तीर्थङ्करा soon came to be associated with a couple each, a male and female in iconography. As the individual iconography developed with a large number of varieties in the weapons and the number of hands mythological stories grew up around each personality connecting the यक्ष or the यक्षिणी with a particular Jina by a special incident and thereby influencing their iconography. One very important development took place in the iconography of the यक्ष-यक्षिणी and that was in attributing a separate emblem for each one of them, male or female. This apparently grew out of an emblem bias of the Jains in art and as a mechanical following of the practice adopted in the case of the Jina figures. The emblem as a symbol—either a design or an animal or a bird was also connected with the individual यक्ष or यक्षिणी by a special story in each case.

With this background of the development of the यक्ष concept we may refer to the instances of independent figures as in the Jaina caves at Ellora where in the 7th-8th centuries we have colossal independent figures of some of the more important of these groups of deities like वसिष्ठा and Gom-dha. The process was complete by about 10th-11th century when the iconography of these figures reached its height of complexity. In fact, by this period large borrowings from Brahmanic sculpture-complex had taken place on the one hand and on the other Tantricism had deeply penetrated into this faith as it did in most other contemporary sister faiths like Buddhism. The original human personalities of these deified figures were lost and a large element of super human character developed around these, which was iconographically expressed in multiple arms with a wide range of attributes, weapons and symbols. The transformation was deeply rooted and completely revolting so much so that they came to be known as Yakshas and यक्षिणी i.e. super human beings independently capable of conferring boons, much in the same way as Brahmanic cult deities. In iconography which was, in fact, the only channel through which the artist could play his imagination and satisfy his inherent love for a diversity of forms and expressions, the assimilation of the Brahmanic types and its consequent complexity opened up a large scope for sculptural forms. This was far more possible in such a flexible group of divinities than in the case of the Jinas, as all that related to the iconography of Jinas was crystallized long before. In other words, it was यक्ष iconography that remained a living force in Jaina art-expressions throughout the succeeding ages.

To take a typical example of the impact of Tantricism on Jainism and its iconography which resulted in a grand elaboration of the lower pantheon, the यक्ष and their kind, with unreserved absorption of Brahmanic deities, we may turn to the figure of चन्द्रेश्वरी of the नारायणी caves Udayagiri hills, Orissa, which shows remarkably interesting absorption of the iconography of दुर्गा महिषमर्दिनी with twelve arms holding most of the attributes of the Brahmanic counterpart. As we have already noted, under influence of Tantricism the more prominent of the यक्ष and यक्षी became independent deities, both in their forms and in their function. The only slender link that they were allowed to retain in iconography was to have a small effigy of the respective Jina on their crown or further up in the aureole, to which we have already drawn reference.

From during the 10th century an elaborate group of iconographic representations grew up around खजुराहो in central India under the Chandellas. The temple structures architecturally conforming to a large extent to the contemporary style of the region, are effaced with details of icons carried out almost to the point of absurd verbosity. Each individual piece in its lyricism of form and melody of expression stands out as an embodiment of delicacy and grace. Sculptural details of the पार्वनाथ temple at खजुराहो while revealing the same contemporary sensuous charm hold up to us an elaborate panorama of the Jaina pantheon with all manner of complexity. These sculptures here as well as elsewhere transgress far beyond the textual prescriptions so much so that any attempt at co relation between the two is a determined failure. Yet the Jina images of this period standing out in their pristine forms and poses of the काकोत्सव and पद्मराज in the midst of a whole host of not only यक्ष and यक्षी but of the borrowed Brahmanic deities constitute a bold challenge to the already crystallised form of the faith itself and reveal a most powerful attempt at keeping equal pace with the brisk activities in the creative art of the period. Looking at the Jina figures one is transported to a realm of celestial beatitude. The touch of mediaval sensuality is able to tarnish only the exuberant figures of the subsidiary deities. Here indeed, lies the unsullied trait of a figure representing Jina and a general plasticity of all the rest in Jaina Art.

During the 10th century which was in the south marked by a great epoch of the colossal shows, apart from the अजय-वेल्लगीसा figure of गोमटदेव, a continuity of this distinctive aspect of Jaina art in few more instances from near about regions like कादंब and वागूर. These colossal figures serve as a pointer to the height of supreme knowledge a Jaina ascetic is supposed to reach and is suggestive of the personal elevation that he strives to attain in this very life and existence.

In the west, from the early mediaval period Gujrat started to be the centre of Jaina art and architectural activities. Iconographic materials and sculptures enfacing the temples built by the Chalukyas of Gujrat are a testimony to this mediaval activity. In miniature paintings the कन्नड़ texts and texts of other Jaina works like the कालहापाय-कथा starting from early 12th century A.D. provide iconographic material available as text illustrations. The full life stories of some of the more important तीर्थपुर like महावीर and पार्वनाथ are

illustrated in these miniatures providing a cross-section of miniature art of India of a particular period.

The most magnificent of stone carvings done through a continuous period of over two centuries by the Jains started here also in Gujarat on Mount Abu, ancient *अनुदात्त*. The earliest of these temples dedicated to *अदिनाथ* and built by *Vimala* of the *प्राभाट* family minister to king *भीम I* in 1010 A.D., reveals the immense possibilities of the plastic art in marble. A most prolific school of sculpture also flourished at *अनुदात्त* near Mount Abu founded by the same minister *Vimala*. The touch of extravagance characterising the *अदिनाथ* temple was carried to a far greater extent in the temple dedicated to *नेमिनाथ* the 22nd Jina, and completed in 1231 A.D. by *हेमचन्द्र*. It is here that detailed scenes from the life of *नेमिनाथ* including the scene of his marriage his decision to renounce the world, are depicted panel by panel though with little clarity. Separate figures of *तीर्थङ्कर*, of a whole set of 16 *विद्यारथी* carved as petals of a full blown lotus on the inner ceiling of the temple, figures of individual *परिष्व* and a few isolated figures of royal court scene including portrait of ministers are all that form the subject matter of an elaborate iconography carved to permanence in the purest of stone.

Throughout the three centuries from about the 12th, Jaina monuments with their consequent sculptural iconography spread through the far flung regions of this vast sub-continent. But the one feature that runs in and through this entire activity is a trait of stylization of forms and consequent stagnation. The grace and the delicacy of physical charm had already vanished out of the chisel of the sculptors, yet, so far as study of iconography is concerned one is faced with a baffling mass of iconographic material in almost every temple of the period material which have very little or no bearing on the prescribed texts. The artist or the sculptor appears to have been given a completely free hand in the choice of his subject matter or theme. The love for profusion itself appears to have got complete control over the artist and his imagination which was left with very little scope for artistic expression.

Jaina Epigraphy

Prof P B DESAI, M. A.,

Department of History Karnatak University Dharwar

Vast and varied is the Jaina epigraphic literature. Its antiquity goes back to the centuries before the advent of Christianity. Jaina inscriptions are found in almost all parts of India, in the north, south east and west. They are engraved on the rocks of hills, slabs of stone, copper plates and pedestals of images. The scripts employed are different varying according to the age and the region. Their languages are many such as Sanskrit, Prakrit, Kannada, Tamil and Telugu. As for their dimensions they range from simple names of devotees or pilgrims to lengthy descriptions of prominent personages including teachers and pontiffs running into several pages. Some of the records offer excellent specimens of prose and poetic compositions. All these records are highly useful for reconstructing the illuminating history of this pervasive religion with its philosophy and ethics.

Outstanding among the early epigraphs of North India is the famous *हायीगुप्ता* inscription¹ of *श्री-शारसे* the lord of Kalinga. Inscribed in a cavity in the Udayagiri Hill near Bhubaneswar in Orissa, this record has revealed for the first time the existence of a unique emperor of Jaina persuasion who belonged to the *महा-मेघवाहन* family of the *क्षेत्री* clan and flourished in the second or first century B.C. Besides being an implicit adherent of Jainism *शारसे* was its enthusiastic supporter and contributed for its prosperity. He brought back the Jaina image formerly snatched away by a king of the Nanda dynasty from Kalinga. He excavated caves for the Jaina monks in the *कुमारीपर्वत* i.e. *एवमगिरि* hill and also built a monastery.

The epigraph concludes with the significant words —

“The prince of welfare, king of prosperity, mendicant monarch, ruler of piety, supremely triumphant is he, the glorious emperor *शारसे*”

शारसे's queen was also an ardent follower of Jainism. The following inscription² caused to be engraved by her in the Manchapuri cave in the Udayagiri Hill stands testimony to her piety and devotion to the faith.

“This temple of the Arhats and cave for the *श्रमण* of Kalinga has been made. It has been made by the chief queen of the illustrious *शारसे* the overlord of Kalinga who was the daughter of king *साताप*”

Originally confined to a small area, Jainism soon started on a career of conquest and there is reason to believe that *महाश्वर* himself moved to Kalinga to preach his gospel. In the

1. *Ep. Ind.* Vol. XX, p. 72 f.

2. *Ibid.*, Vol. XIII, p. 159

इयसिगुप्ता inscription cited above occurs an expression mentioning the setting in motion of the wheel of conquest on the कुमारी Hill¹ and this seems to contain an allusion to the visit of the great teacher to the Kalinga country

The migration of शुतुक्सेली मरवाहु along with his disciple, the Maurya emperor Chandragupta, to the southern part of Mysore in the third century B C. constitutes an important landmark in the history of Jainism in south India. This episode is narrated in an inscription at अम्बप वेसगोष्ठा² as follows —

"Succes : Be it well. Victory has been achieved by the venerable वर्धमान the establisher of the glorious holy faith and the embodiment of the nectar of happiness resulting from the perfection attained.

Now indeed, after the sun महावीर has completely set मरवाहु-स्वामी who came in regular descent from the venerable supreme Rishi गौतम-नक्षत्र who was acquainted with the true nature of the eightfold great omens and was a seer of the past, the present and the future, having learnt from an omen and foretold in Ujjayini a calamity lasting for a period of twelve years, the entire Sangha set out from the North to the South and reached by degrees a country containing many hundreds of villages and filled with happy people, wealth gold grain and herds of cows, buffaloes goats and sheep"

Jainism however seems to have journeyed to the Tamil country through Kalinga and खान्न prior to its advent into कर्नाटक. This is indicated by epigraphic sources. In the southern parts of the Tamil country particularly in the areas of the Pudukkottai, मयुरा and Tinnevely districts, are found a large number of ancient relics in the form of beds popularly attributed to the Five पञ्चबास. They are carved in hills and caverns, some of them bearing inscriptions in peculiar ब्राह्मी characters of about the third or second century B C. As some of these beds are associated with Jaina symbols, it is possible to conclude that they were the creations of Jaina monks who had settled in those areas for the propagation of their faith before the third century B C.³

Epigraphy has largely contributed to the historical study of the Jaina Church in the Tamil land. It is revealed by inscriptions that in course of time the Jaina monks organised monastic orders and developed a large number of strongholds for spreading their doctrines all over the area. They popularised their faith among the masses by introducing new devices such as the ceremonial worship of the secondary deities like Yaksha and वसिष्ठी

From numerous references in inscriptions to the teachers and lay followers of the fair sex, we come to know that Jainism claimed a considerable quantity of womanfolk in its fold.

- 1 The expression reads—सुवसप विजय पक्ष कुमारी-पर्वते. For explanation see my *Jainism in south India and some Jaina Epigraphs*
- 2 *Ep Carn* Vol. II, Ins. No. 1 The inscription has been roughly assigned to A.D. 600.
- 3 For a detailed discussion of their interesting problem and different views held by scholars see *Jainism in South India* etc. (op cit.) pp. 27 ff and 93

Conspicuous among the monastic orders of the Tamil church are *कुरसियार* (feminine of Sanskrit *Guru*) or ordained lady teachers who appear to have enjoyed greater measure of freedom here than in other parts.¹

Jainism wielded influence to the farthest limits of peninsular India and we may note with interest that this faith was entrenched in the cornerland of Kerala. Worthy of mention as Jaina centres in the southern part of this region are *Thiruchchanattumalai* and *Nagarkoyil* which have treasured Jaina vestiges to the present day. The former name which in its full form *Thiruchcharanattumalai* means the sacred hill of the चारण्य is reminiscent of the Jaina tradition relating to the चारण्य who were Jaina monks endowed with supernatural powers. This place possesses prominently carved on its rock a figure of *सक्ति*, the *सक्ति* of नमिनाथ तीर्थङ्कर, who is mentioned as *मदारी* i. e. goddess in an inscription found near the spot.

We now pass on to कर्नाटक where there is profusion of Jaina monuments and epigraphs. It is generally believed that the land south of the Vindhyas was monopolised by the Digambara order of the Jainas. But this belief is clearly belied by epigraphy which shows that the followers of the श्वेताम्बर school existed here side by side with the Digambaras from early times, though not predominantly. By way of illustration one piece of epigraphic evidence may be cited in support of this view.

A copper plate charter of the Kadamba king of *सुरेन्द्रवर्मन*² of about the 5th century announces the grant of a village in favour of the Jaina gods and the Jaina recluses. Among the latter distinction is made between the great congregation of monks of white robes, i. e. the श्वेताम्बर and the great congregation of the निर्ग्रन्थ ascetics, i. e. Digambaras.

The Jaina scholars made substantial contributions to Sanskrit and some of their contributions are in the form of epigraphs. From the literary as well as historical point the *Aihole Prasasti*³ of the चालुक्य king पुष्यकेतु II is a rare piece of Sanskrit composition in ornate style inscribed on stone and its author and Jaina poet *रविदीर्घ* is entitled to an exalted place along with *कालिदास* and *मरुति*.

The Jaina inscriptions of कर्नाटक generally commence with the following Sanskrit verse in praise of the त्रिजगत्पति

भीमत् परमशम्भिर स्वाहावनापस्तोत्रम् ।

जीवात् प्रेक्षोक्त्यनापत्य शासनम्, त्रिजगत्पति ॥१॥

"May the doctrine of Lord Jina be victorious—the doctrine which is the commandment of the overlord of three worlds and which bears the glorious and supremely profound स्वाहा (theory of may be) as its infallible characteristic mark"

1 The question has been surveyed in all its aspects in my article 'कुरसियार in तमिल नाडु' see the *Journal of Indian History* Vol. XXXVI Part II August 1938.

2 *Ind Ant* Vol. VII p. 37

3 *Ep. Ind.*, Vol. VI, pp. 1 II

A good number of inscriptions are devoted to the descriptions of Jaina scholars and teachers belonging to various monastic orders and their genealogical accounts in Sanskrit. Here is a specimen passage praising a preceptor¹

His disciple, an emperor of philosophy lord of great fame overspreading the whole sea girt earth, a lion adorned with the pearls scattered in splitting the frontal globes of the rutting elephants, the five senses, honoured by the learned, favourite of सरस्वती was कस्योत्तमन्दी Munipa"

A profound scholar and adept in polemic contests was the renowned teacher Samantabhadra who is described in the following speech attributed to him in an epigraph.²

"At first the drum was beaten by me within the city of पाटलिपुत्र afterwards in the country of मासवा सिन्धु and उच्च, at कांचीपुर and at वेरिण्ड I have now arrived at कराटक which is full of learned men, profound in scholarship and crowded with people. Desirous of disputation, O king, I exhibit the sporting of a tiger

"When the disputant समन्तभद्र stands in thy court O king, even the tongue of वृक्षी, i.e. शिव who talks clearly and skillfully turns back quickly towards the nape of the neck. What hope can there be for others ?"

भव्य वेसगोला is a renowned sacred centre visited by thousands of Jaina devotees from all parts of India. But few are aware of the fact that there flourished in the south another holy place that equalled nay even excelled भव्य वेसगोला in sanctity and eminence.

Explorations carried on at Koppal during the past years have revealed the importance of the place as a supremely sacred resort of the Jains. According to the testimony of epigraphs and tradition Kopana was adorned by an exceeding large number of Jaina temples and shrines. The veracity of this statement is brought home to the explorer through the Jaina epigraphs and other relics that have survived to the present day at modern Koppal after the devastating activities of the hostile elements.

Allusions to कौप्य as a Jaina तीर्थ par excellence are found in many inscriptions at वसुगोला, one of which refers to its immense wealth of Jaina temples³. An inscription in the Shimoga district⁴ extols it as "distinguished among the millions of Jaina sacred places" Kopana is mentioned as Koppam in the inscription of the Tamil country which testify to its sanctity and eminence. This sacred place maintained its reputation for nearly one thousand years from the seventh to the sixteenth century after which period it passed under a spell of oblivion⁵.

1 Ep Carn Vol II No 66

2, Ibid No 67

3 Ep Carn Vol II Sh No 127

4. Ibid. Vol VII (Part I) Sh No. 64

5. For details about the antiquities and importance of Kopana see *Jainism in South India*, etc. (op. cit.) pp. 200-06 & 338 ff.

Let us now proceed to *भवन वेष्टगोला* itself. This Jaina centre is famous on account of the monolithic colossus of the epic personage *बाहुवलि* popularly known as *गोमटदेवर* carved out of rock and perched on the top of a hill. This wonder of the world is the creation of *चातुर्वराय* minister and general of the western Ganga ruler *राजमल्ल* (circa 983 A.D.). The story and legend associated with the erection of this unique image are graphically narrated in an inscription¹ at *भवन वेष्टगोला* thus

'The emperor *Bharata*, son of *पुरुषेव* caused to be made near *Paudanapura* an image, 525 bows high, resembling the form of the victorious-armed *बाहुवलि कवली*. After the lapse of a long time, a world terrifying mass of innumerable *कुक्कुट-सय* having sprung up in the region near that Jina, that enemy of sin obtained the name *कुक्कुटदेवर*. Afterwards that region became invisible to the common people, though seen even now by many skilled in spells and charms.

On hearing from people of the celebrated supernatural power of that Jina a desire arose in his (i.e. *chamundaraya*'s) mind to see Him, when he prepared himself to go he was told by his preceptors that the region of that city was distant and inaccessible whereupon saying in that case I will cause to be made an image of that god, *गोमट* (i.e. *चातुर्वराय*) had this god made. Combining in the himself learning, purity of faith, power virtuous conduct, liberality and courage the moon of the Ganga family *राजमल्ल* was celebrated in the world. Was it not that king's matchless power viz. *चातुर्वराय* alias *गोमट* an equal of *Manu*, that thus caused this god to be made with great effort?"

The image thus created has combined in itself the unsurpassed virtues not only of loftiness, but also of beauty and supernatural power. This unique feature of the image is further described in the inscription cited above.

"When an image is very lofty, it may not have beauty when possessed of loftiness and real beauty it may not have supernatural power loftiness, real beauty and mighty supernatural power being all united in it, how worthy of worship in the world is the glorious form, comparable to itself of *गोमटदेवर* Jina.

As in South India, a series of Jaina centres and holy spots have thrived also in North India. One such is *Girnar* in *Kathiawar*. On this sacred hill arose shrines dedicated to the eminent Jaina deities and details about these foundations are recorded in inscriptions. Two brothers, *वस्तुपाल* and *तृणपाल* of the *प्राग्वत* family who were ministers of the *Chalukya* king *वीरपल्लव* have immortalised their names by their religious zeal and munificent endowments for the promotion of the Jaina faith at *Girnar* and other holy places. A verse in a Sanskrit epigraph of 1230 A.D. at *Girnar* while recounting the memorable services of *वस्तुपाल* praises his generosity in the following terms"

1 *Ep. Carn.* Vol. II, No 234

2. *प्राचीनक्षेत्रमाता* part III, p 186.

After king मोक्ष has passed away piercing through the sun and the illustrious Munja has acquired the supremacy of Heaven, here stands alone solitary दसपद intent upon wiping out the flow of tears of the poor and the needy"

Soon after the establishment of the great Vijayanagara empire, Jainism which was reduced to a faith of the minority at this time was threatened by a crisis. This was, however averted by the foresighted and statesmanly action of the king बुक्का I who safeguarded the interests of its adherents and assured them a place of honour and status of equality among his subjects¹

Under the benign patronage of the Vijayanagara rulers Jainism raised its head once again. Jaina temples and institutions were erected in the city of Vijayanagara, the very heart of the empire. One such shrine was dedicated to the rare deity Kunthu the seventeenth तीर्थंकर This event is related in an inscription at Vijayanagara² dated 1385 A.D. through the following charming phrases.

'There is a city named Vijaya which is resplendent with wonderful jewels and which exhibits the spectacle of an unexpected moonshine by the multitude of its whitewashed palaces. There the girls play on roads paved with precious stones stopping by embankments of pearl sand the water poured out at donations

In this city the general Iruga caused to be built of fine stones a temple of the blessed Kunthu, the Lord of Jinas Let there be prosperity to the religion of Jina !

The general Iruga or Irugapa a Jaina by persuasion, was a minister of king Harihara II He is credited with the authorship of the Sanskrit lexicon ज्ञानार्थरत्नावली

Within half a century after this beneficent foundation, another temple dedicated to पार्श्वनाथ the twentythird तीर्थंकर came into being in this capital through the catholic act of the king देवराय II The passage describing this transaction in another epigraph of 1426 A.D. at Vijayanagar³ runs as follows.

The illustrious lord Devaraja who was famed both for wisdom and modesty caused to be built in a street of the above mentioned city in the पान-मुपारी बाजार⁴ a temple of stone which gives delight to the good which is a bridge of entire merit, to the blessed पार्श्व the lord of Jinas "

The above is only a glimpse of what Jaina Epigraphy has contributed to the unravelling of the hidden treasures of history and culture of Jainism

1 Ep. Carn. Vol II No 344

2 South Indian Inscriptions Vol I No 152

3 Ibid. No 153 This and the above record are in Sanskrit.

Jaina Discipline & Philosophy of Life

Dr AMARESWAR THAKUR

Introductory

Jainism is one of the most ancient religions of India. The date of the birth of this monastic organisation is a very difficult task for the historian to ascertain. The orthodox section of the Jains claim that it exists from time immemorial and actually believe that the Jaina religion is the oldest of all religions. They further hold that this great religion was introduced in this sacred land of Bharata by Rishabhadeva, who was an illustrious ascetic and the first Tirthankara. He was the first king among men also and it was he who first taught men how to perform household duties. He taught them the arts of pottery, thrashing, grains, cooking etc. He taught men seventy-two arts and women sixty-four for women had to be skilled in domestic and not in literary and industrial crafts. But his greatest glory was that he first made the people of India conversant with Jaina faith. He is believed to have flourished when the world had just passed out of the happiest age and lived for crores of years. On account of his founding the Jaina religion, he was called Adinatha or Adideva. Since that hoary past, there have been twenty-four Tirthankaras in all, including Parivranatha and Mahavira, the twenty-third and twenty-fourth Tirthankaras. It is now admitted that Parivranatha was an historical person and lived about 250 years before Mahavira. He is supposed to have been born in 817 B.C. in the town at present known as Varanasi. Though the orthodox opinion is that without a study of the lives and activities of all the Tirthankaras, the understanding of Jainism must be incomplete, yet the modern scholars are prone to begin their survey of this religion with Parivranatha and Mahavira or rather with Mahavira. It is further thought by some scholars that it was Parivranatha who effectively organised the houseless monks, remaining outside the pale of Brahmanism, and thus was in reality the practical founder of Jainism as we find it now, and that Mahavira did the work of a true reformer, much improving upon what his spiritual predecessor did. This view may be partially or wholly correct. The world knows, however, that but for Mahavira, Jainism would not have attained the glorious position as it did as one of the greatest religions of India. Modern researches have shown that Mahavira (born—99 B.C.) was initiated at the age of 30 (569 B.C.). He initiated himself. After initiation, he wandered throughout India for twelve years. In the thirteenth year, he gained Kevala (omniscience). Now he took upon himself the task of showing the path of liberation from worldly illusions. In order to fulfil this task, he had to found the four Tirthas, viz. of sadhus (monks), sadhvis (nuns), shravakas (lay brothers) and shravikas (lay sisters). The Jaina shastra ordains that those who take refuge in this chaturvidha samgha or fourfold communion will find a way to ultimate salvation and

hence these four tirthas are as it were, four boats that will infallibly carry passengers they bear unto the desired haven of deliverance (moksha)' In order that you may be freed from the danger of rebirth you should be a monk or a nun if possible or a devout layman or a laywoman—exhorting people in this way Mahavira like all other previous Tirthankaras organised and regulated the four orders and became a perfect Tirthankara himself after one more year i.e. in the fourteenth year of his renunciation. It is thus evident that the history of the monks and nuns is as old as that of the Tirthankaras. It may be assumed that the advent of an ascetic of uncommon ability destined to be a Tirthankara was a necessary sequel to the thorough dislocation of the previous sangha due to all round uncharity, untruth, indiscipline and various other transgressions springing up among its members. This is particularly borne out by the fact that Mahavira himself at the age of thirty entered the previously established order of Parivrajitas but had to leave it after twelve months when he noticed that the discipline among the monks of this order was too lax. Of the four constituents of the sangha the first two i.e. monks and nuns were of course its very life, but the importance of the other two i.e. laymen and laywomen could in no way be minimised. The household duties of the laymen and laywomen prevented them from renouncing the world and becoming monks and nuns yet they served the cause of the sangha in various ways, first by keeping the rules of the sangha though in a modified form, and secondly by supporting the professed ascetics by giving alms and lodgings to them whenever needed. In a way these two organisations consisting of persons from influential mercantile community and other high ranks and even of kings helped Jainism to have a firm root in India. They were indeed an integral part of the sangha and enabled it to withstand many political and religious storms that would have otherwise swept away Jainism from the very land of its birth. Mahavira realised the necessity of connecting the laity with the ascetics and introduced *posadha vrata* by which a layman had to pass some of his time as a monk.

One of the most outstanding events in the history of Jainism is the great schism of the community into the Svetambara and Digambara sects. It appears there were two differing views regarding the significance of the principle of *aparigraha* the fifth mahavrat. Mahavira and his followers held that *aparigraha* meant complete non-possession and involved discarding all clothing and adopting the state of complete nudity. According to the Digambaras, Mahavira discarded clothes at the time of his initiation but the Svetambaras tell us that he did it after thirteen months. The members of Parivrajitas order held, however that absolute nakedness was not a practical proposition and some covering (an under and upper garments) could be allowed. The genius of Mahavira kept the contending parties together during his life time. But after his death differences began to appear and at about 300 B.C. clothes versus no-clothing question seriously agitated the minds of the two branches of the church, but it was not till the lapse of 600 years after the demise of the great leader that the Digambaras finally parted from the main community. The division of the Jain community into Svetambara and Digambara sects was complete by the end of the 1st century A.D.

There was another big schism in the Jaina community and it occurred much later. The Jains from the earliest times do not recognise a divine creative spirit. But the practice of worship was in vogue among them. The denial of God as the creator made them worship venerable men—their teachers and gurus Arihats Jinas and Arihantas. Images of these adorable personages were being gradually set up and temples began to be constructed. With the passing of the time idolatry became a regular cult with the Jains. Idols were introduced in the Jaina church perhaps in the 2nd or 1st century A.D. This cult of idolatry received however a serious set back after several centuries with the rise of the Sthanakavasi sect. This sect is non-idolatrous from the time of its birth and arose out of the Svetambara sect. Lonka, an Ahmedabad Jain originally belonging to the Svetambara sect being induced about 1474 A.D. by a Svetambara sadhu named Jnanaji to copy some Jaina scriptural books for him found in the course of reading them that idol worship was nowhere mentioned. This being pointed out gave rise to a great controversy as to the lawfulness of idolatry. Lonka Sa became a great advocate of non-idolatry and his view was being gradually recognised. Lonka sect was founded and a sadhu of the Svetambara sect became its first guru. But abuses crept into it and some members of the sect being displeased with the ways of life its sadhus were following joined a reformer Viraji of Surati who was a layman of this sect. This layman became a sadhu and true ascetic and was highly admired for his character and strictness of life. These dissidents from the Lonka sect took the name of Sthanakavasins. They were thoroughly non-idolatrous but used to live in sthanakas or the places set apart specially meant for sadhus to live in. So the division of the Svetambaras into Svetambara idol worshippers (Mandirapanthi) and Svetambara Sthanakavasi became an established fact. This happened about 1653 A.D.

Yet there was another schism. After nearly 100 years (A.D. 1759) the Sthanakavasi sect which was already divided into many minor branches suffered another big cleavage and as a result came out Terapanthi sect. The history of the Terapanthi sect coming into existence is interesting and we briefly narrate it. Terapanthi sect was founded by Bhikanji Svami who was born in the year 1726 A.D. in the Marwar state. From the very boyhood he had a religious trend of mind and had a zealous regard for persons of holy character. He approached the sadhus of various sects such as those of Gacchavasi sampradaya, patibandha sampradaya etc. But his religious thirst could not be quenched. He saw in them more of outward show than real religious spirit. So he turned his attention to Raghunathji who was an Acharya of one of the branches of the Sthanakavasi sect. Bhikanji was then a married man but lost his wife in the meantime. He took a vow of Brahmacharya for the rest of his life after obtaining permission from his mother. He got initiated by Raghunathji in the year 1751. Bhikanji Svami remained with his guru for eight years. He was a very sincere and devout student of the Jaina shastra and after a careful study of the same found that the path his guru and the sadhus under him were following was not a correct one in many respects. He pointed out the deviations some of which were serious and implored the guru to give a correct lead.

But the guru would not hear him and remained adamant. His only argument was that the time was extremely bad people were of irreligious disposition and it was not possible to lead a true sadhu-life in that age. Svami Bhikanji could not be satisfied and with thirteen sadhus and thirteen laymen formed a small group and separated from Raghunathji Sthanakavasa (residence in a fixed place) was not to the liking of Bhikanji Svami as it was against the rule of law and he began in the course of his wanderings to take shelter in vacant places and in places meant for residential purpose offered to him for use. One day the thirteen lay people were resting for religious worship in a vacant shop in a certain bazar in Jodhpur when Dewan Fatechandji Singhvi was passing through it. He asked them the reason of their not resorting to a Sthanaka and the thirteen laymen apprised him of what Svami Bhikanji and his thirteen sadhus, who were following his lead stood for. A poet who was accidentally present there composed a short poem in appreciation of the right stand taken by Svami and jocosely designated the newly formed sect as Terapanthi (followers of the path of the thirteen) having in mind the number (i.e. thirteen) of the sadhus and of their followers. Bhikanji when he heard of the poem accepted the name Terapanthi and gave his own interpretation to the term—they were really the followers of the path of Tera (thine) of Lord Mahavira and moreover they closely followed thirteen rules i.e. five mahavratas the five samitis and three guptis. Svami Bhikanji reordained himself to his own order and initiated the thirteen sadhus again in 1760 A.D. and thus the age of the Terapanthi sect founded by Bhikanji Svami is just 200 years. The great Acharya died in 1803 A.D. at the age of 77. Since then seven other Acharyas of the sect passed away one after another from this world and the last of them was Kaluram Gani. He was born in 1876 A.D. and the year of his death was 1936 A.D. He was a vastly learned man and a great Tapasvi practising the highest austerities. His lucid exposition of the shastra elicited unstinted admiration from all quarters. His extra-ordinary power of endurance, his uncommon self restraint and calm serenity shown in death-bed will remain a by word for ever among the Terapanthis. He died rather a premature death. Just three days before his death he nominated Sri Tulasiramji a monk of the sect and then a mere boy of 22 years as his successor. It is a custom prevailing in the Terapanthi sect that every Acharya can nominate his successor. Sri Tulasiramji was born in the town of Laddoun (Rajasthan) in 1914 and initiated when he was only ten years of age. Though young in age he was quite mature in intellect and properly educated by his guru. He became a profound scholar and earned proficiency in various shastras and languages. He is at present one of the most notable personalities in India. He is a great man—great in intellectual achievements great in learning, great in austerities and great in character. He is a lifelong Brahmachari a powerful and fearless exponent of Jaina tenets a man of genuine religious urge and an organiser of outstanding ability. He is at the head of a renowned and perfectly disciplined religious body comprising 700 monks and nuns and more than five lakhs of laymen and laywomen all over India. He does not know how to hurt and he is purity and simplicity incarnate. Though a sincere votary of non injury he has taken up arms and his arms are

against corruption and all sinful dealings that reign supreme in India to-day he has sponsored the *anuvrata* movement for fighting all immoral practices. His message of peace and moral awakening is inspiring, his persuasive eloquence is invigorating and his lead is always healthy. Monks and nuns look up to him as a saviour and the laity find solace in him in their troubles and distress. Sri Tulasiramji the ninth Acharya of the Terapanthi sect is indeed a wonder of the modern age.

Diksha -- entrance into monkhood.

The Shravaka has renounced the five faults (*atichara*) he is free from doubts he has no predilection for another faith, he does not question the efficacy of Karma, has no regard for hypocrites and has given up all connections with them. He has taken the five *anuvratas* he has promised never to intentionally destroy any jiva having more than one sense, he does not tell a lie for commercial or other gains and does not exaggerate things, he does not steal or take what is not given to him, does not buy stolen property and does not appropriate any article which others may have lost, he remains faithful to his married wife and does not allow any evil thought about women to cross his mind he has curtailed his desire and put a limit to his possessions. He has taken the three *gunavratas* and other seven *vratas* also. He has become a sincere *desavratii*. By taking all the twelve vows (*vratas*) he has kept his body in training and health and to a great extent has freed himself from love and hatred. In addition to these he has taken *pratimas* also which are eleven in number: he has undertaken to worship a Tirthankara and guru and cultivated belief in true dharma, he has promised not to take any uncooked vegetable and never to take his meal during night time he has promised not to have any association with his wife and to give up all worldly pursuits involving destruction of life such as building a house digging a tank etc. he has got rid of all attachments to earthly possessions and is fully prepared not to take any service from anyone, he refuses to allow any special cooking for him and to tender any advice to anybody in regard to worldly affairs. Finally he has begun to wear a *sadhu's* dress and to broadly follow the rules and customs prescribed for a *sadhu*. Above all he has now a strong desire to renounce the household life. In this state of preparedness the layman (*shravaka*) approaches the guru of the *samgha* and prays for ordination into monkhood. Sometimes the *shravaka* candidate comes of a wealthy and respectable family and is well educated. He is kept under observation by the guru for a year or so and during this period he is to prove his sincerity of purpose. The guru preaches to him the hardships and responsibilities of a monk's life and when he is convinced that the candidate is really keen about his religious career that his desire to renounce the worldly life is genuine, that he has lost all attraction for worldly goods and on the whole is not totally ignorant of the aims, doctrines and principles of Jainism and further that he considers religious life as superior to laylife then and then only his prayer for entering into the order is conceded and arrangement made for the *diksha*. The Terapanthis do not disqualify a person on the ground of age, though they are disinclined to entertain any proposal for *diksha* from a person less than nine year old. It may be noted that each

of the eight acharyas from Bharimalji Swami to Sri Tulsiaramji got their initiation at below the age of sixteen.

Jaina diksha is a solemn affair. It is held in public and thousands of respectable persons of all faiths (including high government officials and state dignitaries) assemble from far and near to witness it. In the afternoon of the day preceding the diksha a great procession is formed and led through the town. The candidate is attired in gorgeous dress and taken in a decorated car from house to house and to the sadhus and sadhvis present there. In the early morning of the diksha day the candidate gets his head shaved and a few hairs only remain to be pulled out by the acharya. He then takes his bath and it is his last bath—he will not take any other bath during the whole of his life. Then he comes to the place of the diksha with his dress on and makes obeisance to the sadhus and sadhvis. After this he returns to a private place, takes off his jewels and clothes and puts on the dress of a sadhu and humbly approaches the acharya. Now the acharya proceeds with the essential part of the function. First of all he demands the letter of permission from the candidate's parents or guardians and in the case of a married person from the wife or husband. It is termed *ajnapatra* and requires to be attested by some respectable persons. Being read by the acharya it convinces everybody present in the assemblage that the candidate is renouncing the worldly life out of his own free will and there is no element of force or compulsion in it. If the *ajnapatra* is not forth-coming, the diksha will remain postponed—so great an importance is attached to it. The diksha begins with the plucking out of the remaining few hairs from the head of the candidate which the acharya does by reciting mantras. It should be mentioned here that there may be more than one candidate and of both the sexes. When this is the case they are all simultaneously initiated. In the case of a female candidate only the plucking out of the hair is done by the head sadhvi as it is prohibited for a sadhu to touch a woman even. Then various diksha mantras are uttered by the acharya. All these mantras are in *ardhamagadhi*. The diksha being complete, the candidate becomes a sadhu or a sadhvi and is entitled to take a seat with the sadhus or the sadhvis. The Jaina diksha is not an ordinary diksha—it is a diksha into *pancha mahavratas*, *pancha samitis* and *trigupti*. The initiated person has given up his wealth and has cut off all connections with his relatives and friends and has begun his journey to reach the path leading to inward peace and happiness and to the end of *samsara*.

The great Vows.

Mahavira prescribed five great vows for all ascetics. These are *ahimsa* (non-injury or non-killing), *asatyatyaga* (giving up untruthfulness), *asteya* (non-stealing), *brahmacharya* (chastity) and *aparigraha* (relinquishing attachment to any person or thing). A sixth vow was added to these and this is *ratribhojan-tyaga* (giving up dining at night). It deserves to be mentioned here that Parivranatha had recognised only four vows (*ca-u-jjano dhammo*). He did not explicitly mention chastity (*brahmacharya* or *maithunavirama*) and it was intended to include it in *aparigraha*. Now what does *ahimsa* mean? *Ahimsa* is

simply = resolve not to commit himsa, i.e. not to hurt any living or sentient being. Himsa has been defined as *asat pravrittya pranavyaropanam, asat pravritturva* (depriving a Jiva or living being of its life under the influence of evil or harmful impulse caused by love hatred or carelessness or himsa is nothing but the evil or harmful impulse itself). Jiva (a living or sentient being) is not interpreted in the Jaina shastra in a limited sense. Jain view is that life exists where ever growth and movement are seen. Under this principle not only human beings birds beasts worms etc. are regarded as sentient but earth, fire, water wind and plants also are recognised as endowed with life. The Jains divide all worldly beings first into movable and immovable ones. The immovables are (1) *Prthvikayas* (earth lives)—they are many and live in various earthbodies such as rocks gravel, sandstones vermilion antimony coral etc. (2) *Apkayas* (water lives)—pure water dew exudation fog and ice (3) *Vanaspātikayas* (plants)—trees shrubby plants, grass mushrooms etc. Movable beings are of three kinds. They are (4) *Agnikayas* (fire-lives) - coal, burning chaff, burning coal, flame of fire, meteors lighting etc. (5) *Vaynakayas* (wind lives)—Whirlwinds squalls, high winds, low winds, *samvartaka* wind (hurricanes) causing periodical destruction of the world, *parivaha* wind by which heavenly bodies are set in motion etc. These beings have only one organ of sense viz. touch. (6) *Trasakayas* (movable beings with organic bodies i.e. animals). They are divided into four varieties (a) Beings with two organs of sense viz. touch and taste—worms, shells, conches, *sankhanaga* (very small conchlike animals) cowries leeches etc. (b) Beings with three organs of sense viz. touch, taste and smell—ants bugs, white ants etc. (c) Beings with four organs of sense viz. touch taste smell and sight—flies, mosquitoes bees scorpions etc. and (d) Beings with five organs of sense viz. touch, taste smell, sight and hearing—denizens of hell higher animals like fishes, tortoises, crocodiles *makaras* horses cows, elephants, lions, tigers, lizards, snakes, bats, crows etc. men living in *Karmabhumi*, *Akarmabhumi* and *Antaradvipaka* (minor continents) gods—*Bhaumeyikas*, *Vyantaras* *Jyotiskas* and *Valmanikas*. For a layman observance of the principle of non killing starts from beings having two organs of sense. But monks and nuns vow not to kill or injure even a being with one organ of sense. The *Uttaradhy* *ayan*sutra emphatically declares that a monk who hurts living beings seeds and sprouts is called a bad monk. A monk or nun who is sincere takes every care to see that no violence is perpetrated against any living organism and with that purpose in view never scratches, digs, shakes or breaks any piece of earth stone or clod never touches or drinks cold water and never drinks water from a river pool or well never treads, stands sits or lies on seeds or sprouted seeds and never touches green vegetables, plants and grass never ignites blows or extinguishes fire never soaps the fingers and never fans the body with a chowrie or with a winnowing instrument or with a leaf or by hand.

Any body who has seen a Jaina sadhu must have noticed that he wears a piece of cloth over his mouth. This is to guard against injuring wind-lives and not, as is wrongly thought, to prevent the killing of invisible animal lives in the air. It is of course needless to say that the *Trasakaya* Jivas cannot have any cause of fear from a monk. He has bound himself not to

take any life in any form and it is quite definite that even an insect life will not escape his merciful attention. Ahimsa is really the foundation stone of Jain faith and Jain dharma has been rightly designated as ahimsa dharma. The principle of ahimsa which is exalted to a position of primary importance lays stress however not so much on saving a life as on refraining from killing it. Saving undoubtedly follows non killing, yet the direct object of the monk is not to save others but to protect himself from sinning against the Law, by strictly adhering to non injury.

The second great vow is a vow against untruthfulness (*asatya* or *mrshavadavirama*). *Asatya*, *anrita* and *mrshavada*—these are synonymous terms and signify untruthfulness. The *Dipika* defines *anrita* as *asadbhavodbhavanam* (revelling or indulging in things not in existence i.e. unrealities). The causes that lead to untruthfulness are want of proper deliberation, anger, aversion, fear and the habit of jesting or cracking jokes. A *sadhu* always avoids these faults in order that he may not have to tell a lie. He will not take resort to falsehood even to protect his life and religion. He always takes care however to see that his truth-speaking does not cause any grief or pain to anybody. He will not go to the court and give evidence, because his evidence though true may mentally pain the defeated party. He will rather maintain silence than speak an unpleasant truth. He fully knows that truth is truth when it is pleasant and wholesome and untruth when harsh.

The third vow for a monk to take is the vow of non stealing (*asteya*). It is also called *adattadanaviramana* (refraining from taking what is not given). *Adattadanam steyam* so says the *Dipika*. Appropriating what is not given is really theft and a *sadhu* always desists from it. He will not take even a piece of straw found on the road or in the wood. Wealth is the outward life of man and if that is taken away the man is undone. *Sadhus* are very particular about the quantity of alms they should take. If they take more than what is absolutely needed they will be guilty of breaking the vow of non stealing. They require little and that little too they get by begging and not in other way. Being temporarily in need of a house to live in they obtain permission of the owner before they occupy it. They do not use beds, seats or any other furniture of the house also without the owner's permission.

The next vow is the vow of chastity—*brahmacharya* or *malthunaviramavrat*. *Abrahmacharya* consists in sexual enjoyment and a monk abstains from it in work, thought and deed. He scrupulously observes this vow himself and does not allow or approve its violation by others. "The vow of chastity is maintained by not sitting on seats previously occupied by women, female animals, or eunuchs and by not living in their vicinity, not participating in exciting conversation about women, not remembering former delights, not looking at a woman's form, not decorating one's own person, not eating or drinking to excess, partaking of too highly seasoned food. A monk considers it a sin even to touch a woman. He will never sit on the same seat with her. With due alteration of details these rules apply to nuns as well."

The great vow is the vow of non possession (*aparigraha*). A monk renounces all *parigraha* (possessions). He has no land, no grains and no money. He does not keep in

his possession salt, oil ghee, or brown sugar. As a matter of fact keeping any possession whether little or much small or great animate or inanimate is a great sin to him. The thought of possession is the result of avarice from which he tries to be always free. Renouncing love and hatred is the way to maintain the vow of aparigraha. Now a question arises whether a garment or a pot or a blanket or a duster or a book which a sadhu always keeps with him is possession or not. We get a clear answer to this question from the Dasavakalika sutra (VI 19 21) which says that a sadhu keeps these things for the preservation of self restraint or from a sense of shame and not out of attachment. Thus these things must not be considered as possessions. We get a further elucidation of the matter from the same authority which unequivocally declares simple possession is not called possession by the saviour Mahavira. It is attachment that is called possession (*murecha pariggaho vutto*). The self-same truth is expressed more forcibly by Acharya Sri Tulasi. He says *Murecha parigraha murecha mamatvam saiva parigraha, na tu vastupangrahanamatrameva yatha—samyamnam dharmopakaranam*. The body of a monk is not also a possession to him, because he has no attachment to it.

The sixth mahavrat is *ratribhojana viramana* (abstinence from all kinds of meal at night). The fact is that the monks never use fire and remain away from all kinds of light. Lest they should inadvertently destroy life they promise not to take for the whole of their life any food whether eatable drinkable chewable or tastable after sun set. Keeping food or water by their side at night is also prohibited. The monks are so rigid in the observance of this vow that they do not take even medicine at night though this may cost them their lives.

The sadhus avoid the sins of violence (*himsa*) untruthfulness, stealing, anchastity keeping possession and lastly taking meal at night by both *karana* and *yoga*. *Karana* means doing, causing to do and approving. *Yoga* means thought word and deed. The sadhus do not commit these sins themselves do not cause others to commit these sins and do not approve others committing these sins. They abstain from these sins by thought word and deed.

Samitis and Gupitis.

Samiti is *samyamamukula pravartiti* i.e. a rule of conduct conducive to restraint. There are five *samitis* for the practice of the religious life and the three *gupis* for the prevention of everything evil. The *samitis* refer to the rules of outward behaviour and *gupis* to the rules for self-discipline i.e. for the controlling of mind body and speech. There are eight rules put together are the essence of the Jaina creed and specially binding on the monks. A sadhu is not to walk through walking through speech through food and drink through carefully placing and taking a thing and through carefully throwing away surplus food and refuse—this in short what the rules imply. (1) The first *samiti* is *itya samiti*. A monk sees that in the course of his wandering he does not injure even an insect by stepping on it. He avoids generally all paths and takes to paths trodden by men beasts and carts etc. so that he may not cause the death of a living creature. He walks carefully and exerts

his way in front of a him upto the length of one yuga (four cubits) He pays attention to his walk only and not to the objects of sense or to his study. He generally walks in daytime and has a longhanded brush to sweep insects from his path. (2) Bhasha samiti comes next. A monk always uses gentle salutary sweet and righteous speech. He is very cautious and carefully refrains from inflicting pain on anybody by his speech. While speaking he avoids anger pride decent and greed, laughter fear loquacity and slander. His speech is always blameless and concise—*anavadya bhashanam bhasha*) (3) The third samiti is *eshana samiti*. *Eshana* means searching and *eshana samiti* consists in searching for faultless food and drink (*nirdoshanna panaderanvesanameshana*). A monk carefully inspects his articles of food. He never eats any food which contains living beings. At the time of begging he satisfies himself that the food offered has not been prepared or procured for him. He does not take from the householder any food which is prohibited in the shastra such as meat, butter and honey. He accepts only the food which on inspection is found to be pure and harmless. He rejects the food when it is known that fire is burning beneath it. He gets his food drink and wearing apparel by begging and he begs these things from many houses in order that too heavy a tax is not levied on any particular householder. He particularly considers whether the condition or occupation of the giver forbids accepting alms from him. (4) Then comes the *adananiksepa samiti* *Upadhyadeh vastrapatradnam sayatnam vyaparanamadananikshepah* : (i.e. while taking a thing such as cloth vessel, book etc. or while laying a thing down on the ground a monk exercises the greatest caution to see that no sentient being is destroyed). While in begging he takes a piece of cloth he closely observes it and if there is any insect found he removes it gently. When he borrows a stool from the owner of the house he is temporarily residing in he first of all carefully dusts it and then places it on the ground after the ground has been clearly swept. (5) The last of the samitis is *utsarga samiti*. A monk is always careful in the disposal of surplus food and water excrements, waste papers rags etc. (*uccharadeh savadhip-aristhapanamutsargah*). A *sadhu* begs so much food as is absolutely needed. When the food is, however in excess of the need or anyhow unusable, he does not keep it overnight or carelessly throw it away but disposes of it in such a way that it may not injure any insect life and that no new life may spring out of it. He performs also the operations of nature in desert places. The *Uttaradhyayan sutra* lays down. A *sadhu* should leave his excrements, urine, saliva mucus uncleanness of the body offals of food, waste things, his own body (when he is about to die) and everything of this description in a place neither frequented or seen by other people which offers no obstacle to self-control which is not even covered with grass and leaves, where the ground has been cleared not long ago by burning the grass etc. which is spacious, has an inanimate surface layer not too near the village not perforated by holes and is exempt from insects and steds.

Three Guptis

Manovakkayasamgraho guptayah—*Guptis* consist in controlling the mind, speech and body. *Samutis* are positive and *guptis* the negative virtues. *Samutis* invariably co-exist with

the guptis but the guptis exist without the samitis. Guptis are three in number viz. manogupti 'vachanagupti' and kayagupti. (1) Manogupti—A monk always tries to keep his mind under control. He does not think of sensual pleasure and keeps his mind engaged in contemplation and study. He does not wish anybody misfortune and prevents his mind from thoughts on acts causing misery and destruction to living beings. He does not indulge in grief, joy and anger and maintains an impartial attitude making no difference between the rich and the poor. He thinks of no external objects, thinks only of his soul and the Tirthankaras. (2) Vachanagupti. A monk tries also to control his speech. He abstains from saying bad things by adopting a vow of silence for a number of days or speaking as little as possible. He does not express any desire for anybody's misfortune and prevents his tongue from giving vent to any thought on acts causing misery and destruction to any living being. (3) Kayagupti—A monk in trying to control his body puts it in an immovable posture. He directs all his physical activities in such a way as not to hurt any living creature. In standing, sitting, lying down, jumping, going and in the use of his organs a zealous monk should prevent his body from intimating abnoxious desires, from doing acts which cause misery to living beings, or which cause their destruction."

A monk's eighteen points.

A monk takes a very strict care of eighteen points viz. six great vows, six groups of living organisms and the six faulty actions. Any negligence in regard to any of these points will cause a fall from his monkhood. Of the six great vows the vow of ahimsa is of primary concern to him and he never fails to scrupulously observe it. A full knowledge of the six groups of living organisms thus becomes obligatory to him in the absence of which he will be in the dark as to which and whom not to hurt. The six faulty actions are begging inappropriate food and drink, taking bath, making decoration using a householder's pots, using raised seats and sitting in a householder's residence. (1) If a monk takes food and drink in begging which have been specially prepared, procured or purchased for mendicants, he will cause trouble to the householder and commit himsa in an indirect way. (2) Taking bath will also entail himsa as the water used for the purpose whether cold or heated will flood away subtle living organisms in salt soil, cracks and clefts. (3) A monk is shavenheaded with measured clothing or no clothing at all and abandonment of every form of luxury and enjoyment is his creed. So he does not think of decorating his body in any way whether with ornament or with bodhra flowers and lotuses. (4) Taking food and drink in bronze pots or earthen jugs belonging to a householder will require their cleansing with water and the water necessary for the purpose will be carelessly thrown away injuring many living beings. A monk in order to save himself from the sin of indirect himsa does not use such pots. (5) A good monk generally abstains from using bedsteads, chairs, armchairs, stools and all other raised seats on the ground that these things have dark recesses and corners where living beings are difficult to be detected. When however the use of such a thing becomes absolutely necessary to a monk he does it only after careful inspection. Last though not

his way in front of a him upto the length of one yuga (four cubits) He pays attention to his walk only and not to the objects of sense or to his study. He generally walks in daytime and has a longhanded brush to sweep insects from his path. (2) Bhavha samiti comes next. A monk always uses gentle salutary sweet and righteous speech. He is very cautious and carefully refrains from inflicting pain on anybody by his speech. While speaking he avoids anger, pride deceit and greed laughter fear loquacity and slander. His speech is always blameless and concise—*anavadya bhashanam bhava*) (3) The third samiti is *eshana samiti*. *Eshana* means searching and *eshana samiti* consists in searching for faultless food and drink (*nirdoshana panaderanvesanameshana*). A monk carefully inspects his articles of food. He never eats any food which contains living beings. At the time of begging he satisfies himself that the food offered has not been prepared or procured for him. He does not take from the householder any food which is prohibited in the shastra such as meat butter and honey. He accepts only the food which on inspection is found to be pure and harmless. He rejects the food when it is known that fire is burning beneath it. He gets his food drink and wearing apparel by begging and he begs these things from many houses in order that too heavy a tax is not levied on any particular householder. He particularly considers whether the condition or occupation of the giver forbids accepting alms from him (4) Then comes the *adanamksepa samiti*. *Upadhyadeh vastrapatradnam sayatnam vyaparanamadananikshepah* : (i.e. while taking a thing such as cloth vessel, book etc. or while laying a thing down on the ground a monk exercises the greatest caution to see that no sentient being is destroyed). While in begging he takes a piece of cloth, he closely observes it and if there is any insect found he removes it gently. When he borrows a stool from the owner of the house he is temporarily residing in he first of all carefully dusts it and then places it on the ground after the ground has been clearly swept. (5) The last of the samitis is *utsarga samiti*. A monk is always careful in the disposal of surplus food and water excrements, waste papers rags etc. (*uccharadeh savakship-anisthapanamutsargah*). A *sadhu* begs so much food as is absolutely needed. When the food is, however in excess of the need or anyhow unusable, he does not keep it overnight or carelessly throw it away but disposes of it in such a way that it may not injure any insect life and that no new life may spring out of it. He performs also the operations of nature in desert places. The *Uttaradhyayan sutra* lays down. A *sadhu* should leave his excrements, urine, saliva mucus uncleanness of the body offals of food waste things, his own body (when he is about to die) and everything of this description in a place neither frequented or seen by other people, which offers no obstacle to self control which is not even covered with grass and leaves where the ground has been cleared not long ago by burning the grass etc. which is spacious, has an inanimate surface layer not too near the village not perforated by holes and is exempt from insects and weeds.

Three Guptis

Manovakkeyanagraho guptayah —Guptis consist in controlling the mind, speech and body. Samitis are positive and guptis the negative virtues. Samitis invariably co-exist with

the embodied soul) Gotrakarman (determining the gotra or caste of the embodied soul) and Antarayakarman (preventing one's entrance on the path leading to eternal bliss) The first four of these karmans are ghatin (highly injurious and difficult to be destroyed) and the last four aghatin (not so injurious and requiring no great efforts to be destroyed)

Now there are different channels through which karma flows into the soul. They are called in the Jaina philosophy ashavas⁷ They are in other words karmopadanahetavah (i.e. the ways through which the soul receives various karmans) The five senses, the four kashayas (emotions springing from love and hatred)—krodha (anger), mana (conceit or pride) maya (deceit and intrigue) and lobha (greed) five avratas (activities offending against the principles of ahimsa, mrishavadaviramana, asteya, brahmacharya and aparigraha) and the three yogas (propensities of the mind speech and body)—these are the seventeen principal ashavas. There are twenty five minor ashavas also such as building a house or tilling a field obeying the commands of some false faith etc.

Karman must be got rid of Otherwise the attainment of moksha which is the highest goal of life will remain an impossibility As to the accumulated karmans they will be dissipated some in their natural course and some by the observance of austerities The Uttaradhyayana (XXX—5 & 6) says— As a large tank when its supply of water has been stopped gradually dries up by the consumption of the water and by evaporation so the karman of a monk which he acquired in crores of births is annihilated by austerities if there is no influx of bad karman So the main thing for a monk is to see that no new karman accrues to the soul The influx of new karmans must be arrested and this arrest of karman is samvara (ashravanirodbah samvarah). The principle of samvara is considered as of supreme importance by the Jainas—this principle conjointly with the principle of nirjara is designated dharma (samvaro nirjara cha dharmah) which in its turn is essentially the means of purifying the soul (atmasiddhisadhanam dharmah) The Jaina shastra recognises fifty seven means of impeding karman (1) five samitis (2) three guptis (3) twenty two parisahas (4) the ten great duties of monk like ksama mardava etc (5) the five chantras or rules of conduct and (6) twelve bhavanas or reflections. The samitis and guptis have been briefly dealt with Parisaha means troubles and Mahavira himself commanded that in order to check the influx of karman the monks should patiently endure the twenty two troubles and not be vanquished by them They should not mind the troubles arising out of hunger thirst, cold, heat, gad-flies and gnats they should endure the troubles in regard to clothing, ungrudgingly receiving dirty old or torn garments or should even be without clothes they should never feel tired of ascetic life and should discard all liking for women they should have no fixed residence and should choose disagreeable places such as cremation grounds burial grounds, deserted houses jungles haunted by ferocious animals etc for the purpose of meditation they should not complain about lodgings and should sleep contentedly on the bare ground if no beds are lent to them they should overlook all cruel treatments from lay people if even beaten they should not be angry or entertain any sinful thoughts if they

least (6) a monk in the course of his begging scrupulously avoids sitting in a householder's residence in order to guard against unchastity putting impediments to other mendicants and rousing the wrath of the householder. There is exception, however, in the case of a monk who is very old or ill or who is practising penance.

Karma—the cause of bondage.

The word *karman* is derived from the sanskrit root *kri* (to do) and means action or deed. In *Jaina shastra* it indicates the energy accumulated by action or to put it simply the result of action. *Karma* is stated to be *atmagrihitapudgala* (particles of matter received by the soul) when an individual under the influence of a beneficial or injurious impulse, or love or hatred does an act, the *pudgala*s of that act get connected with the soul and produce good or bad results in future. Every *Jiva* except a *Siddha* possesses a *karmana sharira* i.e. a body composed of these *pudgala*s which is very subtle. *Atma* is covered as it were by this *sharira* which is indestructible. When the *audarika sharira* (the body that is seen) is destroyed, the *karmana sharira* enters into another *gati* (state or condition). The *pudgala*s have forms and *atma* is formless, yet connection takes place between them and this connection is *anadi* (beginningless)—*atma* is drawing *pudgala*s every moment by the stream of actions it is incessantly doing and in every action remains latent its result (*phala*) like oil in seeds and butter in milk. Our *bandha* or bondage is caused by the union of soul with *karma pudgala*s (material particles of *karma*) and as these *pudgala*s have definite shapes they are capable of inflicting hurt or doing good. As in all other Indian faiths, so in Jainism too an enormous importance is attached to *karma*. *Karma* is the chief content of *Jaina* philosophy and the central idea of *Jaina* faith. With the *Jainas* *karma* is everything and caste is nothing. *Karma* (results of one's action) is all powerful and that it is so is regarded as an axiomatic truth. It explains all our inequalities in life and is the sole cause of our births and rebirths. So long as *karma* remains the cycle of rebirths cannot be stopped—transmigration is the undivorcable spouse of *karma*. They say Both good *karma* and bad *karma* will cause bondage—one with a golden and the other with an iron chain. Life ends in death and no happiness is everlasting—no body can deny this truth. So in ultimate analysis *janma* (birth) is *duhkha* (progenitor of sorrow). Thinking and intelligent people therefore fear the future rebirths more than the present troubles and *karma* being the root cause of rebirth, they always try to free the soul from *karma*. The *Jaina sadhus* have renounced their attraction for worldly prospects and devoted their life to the teachings and practices of their *shastra* with the sole object of extinguishing *karma* and thereby escaping re-embodiment and passing into a state which is absolutely free from births and deaths.

Ashrava and Samvara

There are eight kinds of *karma* and they are *Jnanavaraniya* (acting as an obstruction to right knowledge), *Darshanavaraniya* (acting as an obstruction to right faith), *Vedanija* (causing to experience pleasure or pain), *Mohanija* (leading to delusion), *Ayuhkarma* (determining the length of life), *Namakarman* (determining the name or the individuality of

perform austerities (4) giving up all interests in worldly objects by casting away passion and keeping free from all perceptions of pain fear grief disgust and smells and (5) cutting as under all attachments to the world and constantly meditating on the soul. As regards the second rule of conduct viz. confession it is very important and binding on all ascetics. Confession is done every morning and evening in which a sadhu recounts his guilts generally in the formula may my sin be forgiven. Transgressions against the vows must be confessed to the acharya and when a transgression is of grave nature it must be confessed at once. Confession purges the sinner of the sins committed. If a sadhu continues with his sin the result becomes rather disastrous—he ceases to be a true sadhu. A sadhu coming from the begging round and before breakfasting stands motionless (*kayotsarga*) before the acharya (guru) remembers all transgressions in connection with his going out, coming in and accepting alms and narrates them to the latter. It is stated in the *Uttaradhyayana* XXIX—11 & 12, that by this *pratikramana* (confession) the sadhu obviates transgressions of the vow and thereby stops the *ashrava* and by *kayotsarga* he gets rid of past and present transgressions requiring *prayaschitta*.

Last of all, in order to impede the inflow of *karman* the monks should always keep in mind the twelve *bhavanās* or reflections on the vanity of life and on the excellence of Dharma. It is stated in the *Sutrakriyāṅga* (I 15 6) that he whose soul is purified by meditating on the reflections is compared to a ship in water like a ship reaching the shore, he gets beyond misery. These *bhavanās* are (1) *anityabhavana*—reflection on the impermanence of worldly things. It should always be remembered that nothing but Dharma and the soul that clings to it can escape destruction (2) *asharāṇa bhavana*—reflection on shelterlessness. It should constantly be borne in mind that man has no other shelter than Dharma. Dharma only can give true shelter against oppressions, disease and death and remaining in the path of Dharma only is the way to get out of the clutches of *karman*. (3) *samsarabhavana*—reflection on the endlessness of the cycle of rebirths. It must not for a moment be forgotten that a man should make the best use of his present human birth for in the future rebirths he may be a beast, a bird or a denizen of hell. (4) *ekatvabhavana*—reflection on loneliness. It should always be thought that a man comes alone and will go alone and there will be none to accompany him at death to share the fruits of his action (5) *anyatvabhavana*—reflection on the non-identity of the soul and the body. Inflow of *karman* is stopped by realising that in reality soul is quite different from the body (6) *asauchabhavana*—reflection on the impurity of the body. It should always be remembered that the body is made up of filth and dirt and other impure substances and coming in contact with it the soul also has become soiled and as such the body deserves to be despised. (7) *ashravabhavana*—reflection on the channels of *karman*. It should always be understood that actions passions and senses, if allowed to remain uncontrolled, will only broaden the channels of *karman* to enter into the soul with consequent aggravation of miseries (8) *saṃvarabhavana*—reflection on the ways of arresting *karman*. A mere determination to adopt means for reducing *karman* will

fail to get a thing or even food when on begging tour they should not feel disappointed or disgusted they should bear when falling sick all pains patiently and should not long for medical treatment they should be indifferent to the pricking of grass or discomforts from dirt and dust, they should not when feeling uneasy or exhausted, long for relieving or pleasant things and show any predilection for men showing them marks of respect they should also repress the troubles of being puffed up with their learning or achievements or of being dejected at the thought of their ignorance finally they should free themselves from the trouble of harbouring any doubt regarding the value of asceticism and the truth of their own religion

Besides these paribhāṣas the monks subject themselves to other hardships also with a view to retarding the growth of karma. They endeavour always to be self dependent and do not take any help from any body not even from their own śhravakas in the performance of their daily duties They are perpetual wanderers and suspend their wandering only for four months of the rainy season They always travel on foot and not by railway steamer or boat. They carry themselves their books and other articles while going from one place to another and do not engage a servant or take any help from laymen for the purpose. When their eyesight becomes defective they do not use spectacles They always walk barefooted even in the hottest sun or in the severest cold. They barely take sufficient food and fast every day from sunset to sunrise. The Jaina śāstra does not permit monks to take any direct medical aid from a doctor even in cases of serious illness. This rule as is natural, is responsible for several unlucky incidents in the community but the monks have not become less strict on that account. It may be mentioned that His Holiness Kaluram Swami, the eighth acharya of the Terapanthi sect out of scrupulous regard for this rule of conduct did not allow himself to be operated upon by a doctor and the case proved fatal. Another hardship endured by the monks consists in their hair being plucked out by the root at least twice a year This practice of plucking off (lunchana) is very old and referred to in the Uttarādhyāyana XXII 24 It is further related that Bharata the eldest son of Rāhabhadradeva III his renunciation was ordered by Indra himself to pluck out five handfuls of his hair as is the custom of Jaina monks on entering the order

The ten duties of the monks, consist in (1) showing forgiveness by controlling anger (2) cultivating humility by curbing arrogance (3) developing simplicity and honesty by keeping away from intrigue and deceit (4) eschewing greed by driving away selfish thoughts (5) practising austerities by separating from worldly concerns (6) subduing mind, speech and body (7) lovingly speaking the truth (8) strictly observing celibacy and abstaining from all ideas of re-entry into the householder's life (9) claiming ownership to no worldly object and regarding none as a relation and (10) keeping the body clean and the soul free from impure thoughts The five chaṭraṅgas or rules of conduct consist in (1) shunning all evil conduct and giving up to meditation keeping the mind in a state of equanimity (2) making confession of all transgressions (3) mutual rendering of help and service to

pravartanam). It consists in governing the senses refraining as far as possible from the exercise of intellect speech and body controlling anger deceit, pride and greed and using unfrequented lodgings and beds i.e. living and sleeping in separate and unfrequented places where there are neither women nor cattle (Indriyayogakashayanighraho viviktasayyasanam cha pratisaminata). The internal austerities are prayaschitta, vinaya, vairyavritya svadhyaya dhyana, and vyutsarga. (1) prayaschitta—expiation of sins. It is an act done for purification from sins (aticharavishuddhaye anusathanam prayaschittam). Alochana (confession), pratikramana (atonement or making amends), mula (re-initiating) etc. are the different forms of prayaschitta. (2) vinaya (politeness). It consists in rising from one's seat folding of the hands offering of a seat, loving the guru and cordial obedience. It is of seven kinds—Jnana vinaya darshana vinaya chantra vinaya (reverence for superiority in knowledge, faith and character) manovinaya vachanavinaya and kayavinaya (an attitude of humility in mind, speech and body) and upacharavinaya (rising from one's seat, offering a seat etc.). (3) vairyavritya—(service). Service should be rendered to the acharya, upadhyaya (instructor) old ascetics one practising penance, a sick sadhu a newly initiated sadhu and the great community. (4) svadhyaya (study)—Studying the doctrines and the scriptures in proper time and favourable environment is svadhyaya. It is fivefold—saying or learning one's lesson (vachana) questioning the teacher about it (pricchana), repetition of what has been learnt by heart (paravartana), pondering over the meaning of what has been learnt (anupreksha) and religious discourse (dharma-katha). (5) dhyana (meditation)—Meditation is fourfold artadhyana—meditating on the separation from the beloved and walling in grief from them and on the union with the detestable rudradhyana—meditating with anger on any personal injuries sustained dharmadhyana—meditating in accordance with the precepts of the sacred books on the Law on the sayings of the Arhanta, on kashayas like love, hatred etc. and on the fruits of action sukladhyana—it is the purest and highest of all the dhyanas and to be performed after the dharmadhyana. It is all-sublime : it is concentrated purely on the siddhas. The first two dhyanas are bad and instead of destroying cause accumulation of karmans and thereby bondage. The last two lead to liberation and are for a Kevalin only to practise, who being freed from all earthly ills constantly meditates that he is going to be a Siddha. (6) vyutsarga (abandoning of the body)—A monk becomes absolutely indifferent to the body food drink, clothing and pots and remains without any bodily exertion when lying down sitting or standing upright.

These six austerities are internal because they are the intimate cause of moksha and moreover the mental faculties are stimulated by them, as it were *Gumasthanas*.

Every ascetic aspires to be an Arhanta at last and attain moksha. The Jaina shastra recognises fourteen stages (called *gunasthanas*) for the fulfilment of his object. In the first stage the layman being completely under the influence of ignorance knows nothing of truth and mistakes false religion for true religion. In the second stage he improves a little,

produce good results on the soul. (9) nirjarabhavana—reflection on the determination that karman may be expiated by the practice of austerities. (10) loka bhavana—reflection on the loka (world) It should be comprehended that this world has not been created by anyone. Thinking of the worlds under the form of a man with hell at the feet and the siddhas at the top of the head will impede the flow of karman (11) bodhidurlabhabhavana—reflection on the non-availability of bodhi (right faith, right knowledge and right conduct) Constantly thinking that a human being only can acquire the triratna (these three jewels) one should firmly establish oneself in the path of religion. (12) dharmabhavana—reflection on dharma Constantly thinking that the highest religion consists in non injury keeping the triratna and strict observance of the rules laid down in the scriptures one will be able to check the progress of karman.

Nirjara.

In spite of all efforts karmans accumulate to the soul but in order to attain moksha the soul must be freed from them. Though the connection of jiva (soul) with ajiva (karman) is eternal, it is not so perfect as to baffle the separation of one from the other. As a matter of fact karmans can be eliminated from the soul and the sadhus who have renounced everything worldly and aspire after liberation strive hard to that end by means indicated by the shastras. The elimination or destruction of karman is 'nirjara'. In reality it is a particular state of the soul and the Dipika defines it as "Tapasa karmavicchedadatmanairmalyam (the brightness of the soul attained through the elimination of karmans by means of austerities) The austerities are also nirjara though secondarily because they are the cause. The austerities are of two kinds: external and internal. The external austerities are anasana, unodarika, vrttisamksepa, rasa parityaga, kayaklesa and pratissamlina. They are external because they relate to external things like food etc and can be seen by others (1) anasana—abstinence from food. It is either ityaya (temporary) that is, one may take a vow of fasting for a definite period (for a day for thirty, sixty or more days) or maranakala (taking a vow to fast till the rest of one's life). Another name of maranakala is yavatkathika. It is a voluntary starvation and not religious suicide. It is considered highly meritorious and called also santhara (2) unodarika or avamodarika—taking less food than usually taken. It is partial fasting and consists in gradually decreasing the quantity of food. This vow includes reducing the number of pots and clothes of daily use (3) vrttisamksepa or bhukshacharika—imposing restriction on food. A monk takes a vow to limit the kinds of food he will take, the places from which he will obtain food and the time for obtaining food (e.g., he will take only the food begged before noon) (4) rasapantya—abstinence from dainty food. A monk takes a vow not to take all his life, such highly nourishing food and drink as milk, curds, ghee, sugar etc (5) kayaklesha—mortification of the flesh. It consists in the different postures as Virasana etc., sitting in meditation on heated slabs of stones in the full glare of the sun during the hottest summer or in the coldest places without sufficient clothing during the severest winter and (6) pratissamlina—taking care of limbs (angopangadikam samvrtiya

pravartanam) It consists in governing the senses refraining as far as possible from the exercise of intellect speech and body controlling anger deceit, pride and greed and using unfrequented lodgings and beds i.e. living and sleeping in separate and unfrequented places where there are neither women nor cattle (Indriyayogakashayanighraho viviktasayyasanam cha pratasmalinata) The internal austerities are prayaschitta, vinaya, vaiyavntiya svadhyaya dhyana, and vyutsarga (1) prayaschitta—expiation of sins. It is an act done for purification from sins (aticharavishuddhaye anushthanam prayaschittam) Alochana (confession), pratikramana (atonement or making amends) mula (re-initiating) etc. are the different forms of prayaschitta. (2) vinaya (politeness) It consists in rising from one's seat folding of the hands, offering of a seat, loving the guru and cordial obedience. It is of seven kinds—Jnana vinaya darshana vinaya charitra vinaya (reverence for superiority in knowledge, faith and character) manovinaya vachanavinaya and kayavinaya (an attitude of humility in mind, speech and body) and upacharavinaya (rising from one's seat, offering a seat etc.). (3) vaiyavntiya—(service) Service should be rendered to the acharya, upadhyaya (instructor) old ascetics, one practising penance a sick sadhu a newly initiated sadhu and the great community (4) svadhyaya (study)—Studying the doctrines and the scriptures in proper time and favourable environment is svadhyaya. It is fivefold saying or learning one's lesson (vachana) questioning the teacher about it (pricchhana), repetition of what has been learnt by heart (paravartana), pondering over the meaning of what has been learnt (anupreksha) and religious discourse (dharma-katha). (5) dhyana (meditation)—Meditation is fourfold artadhyana—meditating on the separation from the beloved and weeping in grief from them and on the union with the detestable rudradhyana—meditating with anger on any personal injuries sustained dharmadhyana—meditating in accordance with the precepts of the sacred books on the Law on the sayings of the Arihanta, on kashayas like love hatred etc. and on the fruits of action sukladhyana—it is the purest and highest of all the dhyanas and to be performed after the dharmadhyana. It is all-sublime : it is concentrated purely on the Siddhas. The first two dhyanas are bad and instead of destroying cause accumulation of karmans and thereby bondage. The last two lead to liberation and are for a Kevalia only to practise who being freed from all earthly ills constantly meditates that he is going to be a Siddha (6) vyutsarga (abandoning of the body).—A monk becomes absolutely indifferent to the body food drink clothing and pots and remains without any bodily exertion when lying down, sitting or standing upright.

These six austerities are internal because they are the intimate cause of moksha and moreover the mental faculties are stimulated by them, as it were
Gunasathanas.

Every ascetic aspires to be an Arihanta at last and attain moksha. The Jaina shrauta recognises fourteen stages (called gunasthanas) for the fulfilment of his object. In the first stage the layman being completely under the influence of ignorance knows nothing of truth and mistakes false religion for true religion. In the second stage he improves a little,

his ignorance is a little loosened and he begins to distinguish between what is real and what is false. In the third stage he does not mistake what is false for truth but is in doubt regarding what is true and what is false. In the fourth stage he dispels his doubt and though he has not been able to restrain his senses, yet obtains true faith or *samyaktva*. He understands now what is true and what is false and thinks in this way what is the aim of my life? Why should I rot in this worldly life? How should I escape the miseries of life? In the fifth stage he is determined to renounce the worldly life and to become a monk. He has by now partially controlled his senses but is under *pramada* (negligences). In the sixth stage he has taken to the life of an ascetic by receiving initiation. His passions are controlled but negligences still remain. In the seventh stage the monk shakes off sluggishness and all negligences. In the eighth stage he has partially subdued the *kashayas* (anger pride deceit and greed). In the ninth stage the *kashayas* still persist but in a much weakened state. In the tenth stage three of the *kashayas* viz. anger pride and deceit completely disappear though greed remains in a slight degree. In the eleventh stage *mohaniya karmans* remains quiescent and greed though still more reduced is not extinct yet. In the twelfth stage the *mohaniya karmans* is exhausted parts only of the three other *ghati karmans* remain and greed is completely vanquished. In the thirteenth stage all the *ghati karmans* are entirely destroyed and though the *aghati karmans* remain they are completely powerless to bind the soul. The monk is now a *Kevalin* (all-knowing and all-seeing) or *arihanta* vanquisher of enemies i.e. *ghati karmans*. He is omniscient and obtains eternal wisdom, illimitable insight, everlasting happiness and unbounded powers. He is still active in the exercises of his body mind and speech and becomes a *Tirthankara* if he undertakes to spread the religion and if he founds the four *tirthas* (the institutions of the monks nuns, *shravakas* and *shravikas*). In the fourteenth stage the *aghati karmans* are also destroyed and the exercise of his body mind and speech are completely stopped. He attains *moksha* and becomes a *Siddha*. He ascends, as an effulgence, on the crest of the *sila* from which he will never return to the land of birth, decay and death.

Triratna.

The ascetic moving on the path of liberation and passing through different stages acquires *Triratna* (three jewels) to fulfil his mission. These *ratnas* or jewels are—*samyak jnana* (right knowledge), *samyak darshana* (right faith) and *samyak charitra* (right conduct). The Jains lay the greatest emphasis on these jewels which they consider as the sum and substance of their doctrines and *tattvas*. A knowledge of the Jain dharma and Jain shastra is what is signified by right knowledge. Wise men call that knowledge right knowledge which one gets whether concisely or in detailed form from the *tattvas* as they exist. Without right knowledge it will not be possible to apprehend what dharma is and how to follow it. *Samyakdarshana* the central jewel, is right faith. Unless a man has correct faith he will negligently discard what he knows. To hold the truth as truth, and untruth as untruth, this is true faith. It consists in having an implicit regard for the three categories of truth

and a mental attitude to know the truth. Right conduct is the most important of the jewels and without it right knowledge and right faith are of questionable value. A scrupulous regard for the five great vows accompanied by a firm determination to follow the minutest rules and regulations laid down for a monk in the shastra constitutes right conduct. Closing the ashravas, practising self-control and guarding against false precepts are the keyword of right conduct. An unflinching devotion to the Pancha Parameshvara—sadhu upadhyaya, acharya, arihanta and Siddha is right conduct. "Then all the jewels, set together and no longer separated, shall adorn a glorious diadem for the thorn-crowned Man of Sorrows"

Conclusion

An ascetic's constant endeavour is to purify his mind and not to annihilate it as a remedy against all externalities. He tries to purify his mind first by gaining a thorough knowledge of life and non-life and then by strictly adhering to a conduct fully consistent with the principle of non-injury to any life. He is always conscious of his duties and devotes himself to the words of Enlightened. His whole dependence is on the shastras and he always acknowledges allegiance to his guru. He is perfectly disciplined and remains well guarded in mind, word and body and renounces all bodily comforts. He voluntarily subjects his body to various forms of tortures and troubles and practises austerities of the hardest type. Reversion to householder's life is considered eating back the vomitted contents and he can never think of it even. He always finds delight in monkhood and study tries to grasp the fundamental truths of Jainism and reach perfection by exertion in righteousness. He equals the ocean in depth, is not frightened by anybody and does not assail or is not assailed by anybody. He never talks loosely is not egoistic and has only one aim—to get rid of worldly ties by cultivating self-discipline. He takes particular delight in teaching fundamental tenets of Jainism to the lay people and establishing them on the path of religion and virtue.

Books mainly consulted :

1. Jaina Siddhanta Dipika.
2. Uttaradhyayana Sutra.
3. Dashavaikalika Sutra.
4. Heart of Jainism (By Mrs. Sinclair Stevenson)
5. Lord Mahavira (By Sri Puran Chand Samsukha)
6. Sacred Books of the East Vol. XLV
7. Tattvarthadugama Sutra.
8. Jiva O Ajiva.

The Enigma of the Universe

[Muni Shri Mahendra Kumar B. Sc. Hons.]

Human mind is an ocean of inquisitiveness and curiosity. Every now and then the waves of questions spring forth in it. Man tries to find answers to them by his rational and intellectual power. He has succeeded to subside some of them, but there are certain problems which are still confronting him. The two powerful currents of Science and Philosophy have always been active to satisfy his curious mind. Some of the most important and ancient questions are about the UNIVERSE. What is the shape of the universe? "What is the size of the universe?" "When did the universe begin?" "When will it end?" etc. are the questions which have puzzled the human mind from time immemorial.

Scientists and philosophers have tried to give the solutions to the above questions from the very beginning. Especially this subject has been elaborately elucidated in the Jain Philosophy. We shall discuss in this essay the views of Modern Science and Jain Philosophy regarding the universe.

MODERN SCIENTISTS VIEW

1. How Big is the Universe?

Before the advent of 'the Theory of Relativity' of Dr. Albert Einstein, there were two views regarding the dimensions of the universe

1. The universe itself is infinite.

2. The universe is an island of matter afloat in an infinite ocean of space.

1. The universe, most scientists agreed, had to be infinite because as soon as they conceded that space might come to an end somewhere they were faced with the embarrassing question "And what lies beyond that?" Thus they were forced to hold the view that the universe is infinite.

2. The second view is based on Newton's Law of Gravitation. Now if we consider the universe as having uniform distribution of matter and being infinite, the Law of Gravitation contradicts it. If this be so, then the total gravitational force of all the masses of matter stretching away to infinity would be infinite, and the Heavens would be ablaze with infinite light. But actually it is not so and hence, the view that it is like an island of matter in the midst of infinite ocean of space held the field.

1. The Universe and Dr. Einstein p. 100

Perhaps more or less uniform distribution is meant—Editor

2. Ibid p. 101

This result may not follow owing to mutual neutralisation of forces.

3 But the island universe too presented difficulties. The amount of matter it held was so small by contrast with infinity of space that inevitably the dynamic laws, governing the movements of the galaxies would cause them to disperse like the droplets of a cloud and the Universe would become entirely empty¹. Thus, the other view was also not free from difficulties. To remove some of these difficulties, the 'Theory of Relativity' of Einstein, entered the field of Science. To Einstein, the picture of dissolution and disappearance seemed eminently unsatisfactory. According to him, it is wrong to picture the Universe in the garb of Euclidean geometry. Light rays do not travel in straight lines when passing through a gravitational field. This proves that laws of Euclidean geometry do not hold true in a gravitational field. Now the path of light in a gravitational field is determined by the geometrical structure of the field. The Universe is filled with gravitating bodies like stars, planets galaxies etc.

4 The geometrical structure of the Universe as a whole must be shaped by the sum total of its material contents. For each concentration of matter in the Universe there is a corresponding distortion of the space-time continuum. Each celestial body gives curvature to its surrounding space. The total effect of all the matter of the Universe is an over all curvature of space-time continuum. The result is that the universe (space time continuum) is so curved that it bends back on itself forming a closed cosmic curve. Thus the space (Universe) is finite. But as it is a closed curve, a ray of light will come to its starting place, after travelling round the universe. Thus the universe of Dr Einstein is finite and non-Euclidean.²

The above description may become more simplified in the words of the famous scientists. As Prof Sir A. S Eddington writes "I suppose that every one has at some time plagued his imagination with the question, "Is there an end to space?"³ If space comes to end what is beyond the end? On the other hand, the idea that there is no end, but space beyond space for ever is inconceivable. And so the imagination is tossed to and fro in dilemma. Prior to the relativity theory' the orthodox view was that space is infinite. But as none can conceive the idea of an infinite space we had to be content to admit in the Physical world an inconceivable conception disquieting but not necessarily illogical. Einstein's theory now offers a way out of the dilemma. Is space infinite or does it come to an end? The space is finite but it has no end, "finite but unbounded" is the usual phrase.

Prof N R. Sen, D Sc. the famous worker on the theory of relativity quoting the view of Prof. Einstein writes, "Einstein himself asserts that the universe consisting of large and small masses hanging apparently in infinite space is not in fact infinite."⁴

The views given above have made clear the shape and finiteness of the universe. Like most of the concepts of modern science, Einstein's finite, spherical universe cannot be visualized-any more than a photon or electron can be visualized. But by mathematical calculations, it is possible to compute the size of the universe. Astronomer Edwin Hubble

1 Ibid p. 101

2 Ibid p. 103

3 The Nature of the Physical World, p. 80

4 Dr Sen's article on 'Relativity' Published in the Proceedings of the Physics Seminar Allahabad University July 1925

of Mt. Wilson Observatory has found out the average amount of matter in unit volume of space. Then using Einstein's field equations the radius of curvature of the universe comes out to be 35 billion light years or 2.1×10^{25} miles¹. This means that a sunbeam setting out through space at the rate of 186,000 miles per second would return to its source after having a complete round of the universe after a little more than 200 billion terrestrial years.

After the above calculations of the radius of curvature of the universe by Einstein, it was again computed on the basis of the theory of expanding universe and was found to be 5 billion light years².

The Einstein's theory of universe is not the only one acceptable by scientists. A slightly changed model was given by the Dutch mathematician William De Sitter³.

Still the question that the universe is finite or infinite, is not completely solved. Since the curvature of the space may be negative or positive, the universe may be infinite or finite. Mathematical solutions of the fundamental cosmological equation indicate that such a universe is open and infinite instead of being closed and finite, while Hubble's calculations of the brightness of galaxies, indicate that the universe is a closed system, a small universe only a few billion light years in radius⁴.

Is the Universe Steady or Expanding?

A strange phenomenon which entered the realm of cosmology has presented the scientists again with a conundrum. That was the phenomenon, observed by the high power telescopes. When the motion of the distant galaxies in the external parts of the universe was studied, it was found that the galaxies are moving away from each other i.e. the universe is expanding. Just as a balloon, when filled with air expands, the universe is also expanding in the same way. This 'Expanding' phenomenon has divided scientists into two groups.

The actual phenomenon observed is the shift of the red lines in the spectra of the distant galaxies. This happens due to what is generally known as the Doppler effect. The shift of the red line suggests that the galaxies are receding from one another and, therefore, the universe is expanding.

But all the scientists are not of the same view as the theory of expanding universe is not accepted by all astronomers. Some explain the spectral shift by the theory of relativity i.e. it is an effect of the curvature of space. Some explain it by the fact that light loses energy during its long course by leak of photons.

The doubtfulness of the theory of expanding universe can be seen from the words of the famous physicist Sir James Jeans.⁵ "But there is room for a good deal of doubt as to whether these huge speeds are real or not. They have not been obtained by any direct process of measurement."

1. The Universe and Dr. Einstein p. 105
2. Dr. George Gamow in the Chapter of "Modern Cosmology" in The New Astronomy (A Scientific American Book) p. 14
3. Dr. George Gamow in the Chapter of Evolutionary Universe in The Universe (A Scientific American Book) p. 66
4. Ibid 71-72
5. The Book of Popular Science, Vol. 3 p. 987
6. Mysterious Universe pp. 57-58.

Further he writes, "The only reason for thinking that the distant nebulae are receding from us is that the light we receive from them appears redder than it ought normally to do. Yet other things than speed are capable of reddening light. For instance, sunlight is reddened by the mere weight of the sun. It is reddened still more by the pressure of the sun's atmosphere, as we see at sunrise or sunset. The light emitted by certain stars of a different kind is reddened in a mysterious way we do not yet understand. Further more on De Sitter's theory of the universe, distance alone produces a reddening of light, so that even if the distant nebulae were standing still in space, their light would appear unduly red, and we should be tempted to infer that they were receding from us.

There is another explanation given by Dr Zwicky of California institute. According to him when radiation passes a large mass such as a nebulae or a star not only it is deflected by the gravitational pull of the mass, but it also deflects the mass to a small extent as a result of which it loses energy. The loss in energy according to the quantum theory means a diminution in the frequency of light, and hence, it looks redder. Later experiments on the light from a number of globular clusters were made by ten Bruggencate, which confirmed the Zwicky's theory. There are many more other evidences, which suggest that the recessions of nebulae may be spurious.¹

Thus, we can conclude the discussion by saying that the modern science accepts the universe which is a four dimensional space-time continuum of curved space. Regarding the dimensions of space there are still two possibilities, either it is finite or infinite. Also it may be expanding or non-expanding.

The Life of The Universe

The question, "How old is the universe?" has also played an important role in cosmology. Here again, there are two possibilities, suggested by the scientists

1. The Universe came in existence at a fixed time in the past and will come to an end at a certain time in the future.

2. The Universe has infinite existence with respect to time.

The first view is based on the theory of expanding universe.

If we trace the motion of galaxies backward in time, assuming that each galaxy always had the velocity it has now (which may not be true), then Hubble's result implies that 2,000 million years (this figure is known as Hubble's constant) ago all the galaxies were crowded on top of one another.² The observation made after the above determination, makes a change in the above number which should be now 10,000 million years.³ The explanation of the enigma of the expanding universe has been given by several theories. Those of Abbe Lemaitre, a Belgian cosmologist and Dr George Gamow of George Washington university accept the first view viz. the universe came in existence at a fixed time in the past.

According to Abbe Lemaitre the universe originated from a single stupendous primeval atom which exploded and thus precipitated the expansion which we still perceive.⁴

1 Ibid p. 59

2 Unity of Universe by D W Sciama, 1959 1069

3 Ibid p. 70

4 The Universe and Dr Einstein p. 109

An analogous theory was made public recently by Dr George Gamow. According to this theory nearly 5 billion years ago the universe was an inferno of homogenous primordial vapour (radiation) seething at unimaginable temperatures, such as no longer exist even in the interiors of stars (of the order of 15 billion degrees absolute). There were no elements, no molecules, no atoms, nothing but free neutrons in a state of chaotic agitation. The temperature began to fall, when the cosmic mass began to expand. At the age of five minutes the mean temperature fell down to one billion degrees absolute. At this time, the neutrons condensed into aggregates, electrons were emitted which attached themselves to nuclei, and atoms were formed. All the elements were thus created within the space of a few critical moments in the cosmic dawn, and are playing their parts since 5 billion years, in the expanding universe.¹

The above views show that the universe had a beginning and now it is about 5 billion years old. The second Law of Thermodynamics is responsible for a theory which suggested that the universe will come to an end. The above law states that the fundamental processes of nature are irreversible. "The amount of matter in the universe is perpetually changing, the change appears to be all in one direction towards dissolution. All the phenomena of nature indicate that the substance and energy of the universe are inexorably diffusing like vapour through the insatiable void, everywhere in the cosmos heat is turning to cold, matter is dissolving into radiation, and energy is being dissipated into empty space. The universe is thus progressing towards an ultimate Heat-death or it is technically defined as a condition of "maximum entropy". When the universe reaches this state some billions of years from now all the processes of nature will cease. There will be no light, no life, no warmth, nothing but perpetual and irrevocable stagnation, time itself will come to an end.²

Thus the above theory suggests an end to the universe. Then³ "the unescapable inference, is that everything had a beginning. Somehow and some time the cosmic processes were started, the stellar light ignited and the whole vast pageant of the universe brought into being. The theories of Dr Gamow and Abbe Lemaitre already discussed, suggest a definite time of creation. Also there are other clues which give the same suggestion. The radioactive property of uranium serves as a clock. The estimations of the age of radioactive elements tell us that they came in existence five billion years ago⁴. This was the number 2 billion years ago, but it was found incorrect. The transmutation of matter into radiation enables astronomers to compute the duration of stellar life, and the figure they reach is two billion years on the average, which was in agreement with the earth's age found by geophysicists. But, now it is not in agreement with it, yet, the values of universe's age found by geophysicists and Gamow are in good agreement. But the value of Hubble's constant, recently determined, gives the value as 100 billion years⁵ which is much greater than the values of Gamow and geophysicists. Thus there is no definite time of beginning yet determined.

1 The New Astronomy p. 18 and the Universe and Dr Einstein p. 103.

2 The Universe and Dr Einstein pp 110 111 114

3 Ibid p. 114

4 The Universe (Scientific American Book) p. 63

5 Unity of Universe p. 70

Now let us see the theories which suggest the eternity of the universe. There are five different theories

- 1 The Self pulsating Universe.
2. Cyclic Universe.
- 3 Hyperbolic Universe.
- 4 The Steady State Universe.
5. Einstein's Universe.

The theories of self pulsating universe and 'hyperbolic universe are based on the theory of expanding universe. The mathematical solution of the Einstein's equation by Friedmann, permits two kinds of universe.¹ "We can call one the pulsating universe. This model says that when the universe has reached a certain maximum permissible expansion it will begin to contract, that it will shrink until its matter has been compressed to a certain maximum density that it will then begin to expand again and so on through the cycle infinitum. The other model is hyperbolic one. It suggests that from an infinitely thin state an eternity ago, the universe contracted until it reached the maximum density from which it rebounded to an unlimited expansion which will go on indefinitely in the future."

There are evidences on both the sides, and hence it is not yet decided whether it is pulsating or hyperbolic.²

Another independent explanation of the theory of self-pulsating universe is found in cyclic-universe, which is based on Einstein's principle of equivalence of mass and energy. In the light of Einstein's principle of equivalence of mass and energy "it is possible to imagine the diffused radiation in space congealing once more into particles of matter-electrons, atoms, and molecules,—which may then combine to form larger units, which in turn may be collected by their own gravitational influence into diffused nebulae, stars, and ultimately galactic systems. And thus the life-cycle of the universe may be repeated for an eternity"³

There is a good deal of possibility of the above theory of cyclic universe, according to which the universe is a self-perpetuating pulsating universe, renewing its cycles of formation and dissolution light and darkness, order and disorder heat and cold, expansion and contraction through never ending eons of time.⁴

The famous physicist, Sir James Jeans writing about this cyclic universe says, "That this Law (second Law of Thermodynamics) may fail under astronomical conditions of which we have no knowledge, is certainly conceivable. There is of course no denying that the concept of a cyclic universe is far and the more popular of the two."⁵

In fact the Gamow's theory is accepting the model of hyperbolic universe, and thus the ultimate beginning and end of universe are pushed back to infinity. In the words of Dr George Gamow "Thus we conclude that our universe has existed for an eternity of time that until about five billion years ago it was collapsing uniformly from a state of

1 The Universe p. 88

2. See Ibid pp. 70-76

3 The Universe and Dr Einstein pp 111 112 and also see Mysterious Universe pp. 132 133

4. The Universe and Dr Einstein p. 113

5. Mysterious Universe p. 133

infinite rarefaction, that five billion years ago it arrived at a state of maximum compression in which the density of all its matter may have been as great as that of the particles packed in the nucleus of an atom and that the universe is now on the rebound, dispersing irreversibly towards a state of infinite rarefaction." ¹

Lincoln Barnett, concluding his chapter on the origin of the universe, also conveys the same idea of eternity of universe. ²

A group of scientists, the chief spokesmen of which, being Fred Hoyle, Hermann Bondi and Thomas Gold, proposed the theory of Steady-State Universe

The sponsor of the theory Fred Hoyle writes, 'The question arises—if the galaxies are moving apart from each other why does space not become more and more empty? The answer of the theory is that new galaxies and clusters of galaxies are constantly being formed, their rate of formation just compensating for the separating effect of the expansion. So a stable situation is preserved.' ³

Thus, according to this theory the large-scale features of the universe do not change with time. Only the galaxies and clusters of galaxies change. This theory as a consequence, leads to many startling conclusions ⁴

- 1 That the universe had no beginning and will have no end.
- 2 That space as well as time is infinite.
- 3 That matter is continually being created, throughout space.

There are evidences, found in the support of this theory ⁵ Also certain observations have been found to be contradictory to this theory Dr George Gamow has considered the theory very questionable, and raised objections against it. While, on the other hand, the holders of the steady-state theory find many evidences against the evolutionary theory of Dr George Gamow Thus, at present, there is no single theory universally accepted.

If the theory of the expanding universe is not accepted, i.e. by simply taking the model of the universe as given by Einstein, then also the time factor comes out to be infinite making the universe beginningless and endless.

With regard to the infinity of time, Richard Hughes in his article on "Physics, Astronomy and Mathematics" says It follows from this that the time-dimension cannot come round full circle as we imagine space to do By going far enough into the future we shall never reach the past. And yet it is not necessary to imagine that time either had a beginning or must have an end."

The views of Einstein as quoted by Dr N R. Sen. D Sc., are "... our universe is infinite in the dimension of time running from the infinite past into the infinite future " * Prof A. S. Eddington expresses the infinity of time, as 'The world is closed in its space dimensions like a sphere, but it is open at both ends in the time

1 The New Astronomy p. 23

2 The Universe and Dr Einstein p. 115

3 The Chapter on the Steady-State Universe in 'The Universe' p. 77

4 Ibid p. 77

5 Ibid pp. 85-86

6 Cosmology Old and New by G. R. Jain p. 229

7 Or son's article on 'Relativity' published in the proceedings of the Physics Seminar Allahabad University July 1925.

dimension. There is a bending round by which East ultimately becomes West, but no bending by which Before ultimately becomes After" ¹

Concluding the discussion on the life of the universe we can say that most of the theories, so far put forth by various scientists suggest that the universe has infinite existence with respect to time. The theories which believe that the universe came into existence at a certain fixed time (which is also different in different theories), and will ultimately come to an end, have found little support by the modern cosmologists.

Finally as regards the finiteness of time and space the uncertainties become clear in the words of Prof Henry Margenau. ²

Jain Philosophical View Its Antiquity

In the Jain philosophy very elaborate, characteristic, and systematic exposition of the theory of the universe is to be found. The historical knowledge about Jainism has by now progressed a great deal. Some scholars have considered it older than Hinduism or Buddhism. ³

In the field of history the fact that Jainism has a pre-historic origin is admitted by most of the scholars. Also the recent excavations made at Mohenjo-Dero and Harappa, have shown some indications about the existence of Jainism. ⁴ Thus the historical date of Jainism may extend to 3,000 B. C. Even if Jainism is connected with Lord Mahavira, (596-526 B. C.) its establishment goes back to the 6th century B. C. Thus, its antiquity is historically well established.

The discussion of the present subject, given here is based on the original Jain scriptures called Agamas, and also on the books, having Agamas as their basis but written later on by Jain Acharyas.

The Definition of the Universe

Lord Mahavira, when asked by his disciple Gautama "What is Loka (i. e. universe)?" ⁵ replied, "The Loka is that which has six real entities, viz.

1. **गम्यस्तित्त्व**—The medium of motion.
2. **अगम्यस्तित्त्व**—The medium of rest.
3. **आकाशास्तित्त्व**—Space substance.
4. **काल**—Time.
5. **द्रव्यस्तित्त्व**—Matter (including material energy)
6. **ज्ञानस्तित्त्व**—Soul, a substance possessing consciousness."

The above mentioned third substance, which is called Akashastikaya or Akash, is defined as ⁶ the substance, which acts as a container of other substances. It may be called as space because the term space also means the same thing. Almost all philosophers and also science accept space as a real entity. In Jain philosophy the space substance is believed to be infinite i. e. boundless. It is composed of infinite number of pradeshas (Pradesh is the

1. The Nature of the Physical World p. 83

2. The Nature of the Physical Reality p. 163

3. A History of Philosophical System, p. 6

4. Voice of Ahimsa, Vol. 7 Nos. 3 & 4

5. Jain Siddhant Dipika by Acharya Shri Tulu Prakash I Sutra 8 Bhagwati Sutra, - 10-53 Uttaradhyayan Sutra, 28-7

6. Ibid Prakash I Sutra 6.

imaginary indivisible part of any substance) or space-points. Thus, the space is a substance, which pervades everywhere, i. e. ubiquitous. This space substance is divided into two parts, on account of the existence of other five substances (i) That portion of space which is inhabited by other substances, is called 'Loka or लोक-माकाश i. e. universe or universal space (ii) The rest of the space, which is empty containing no other substance is called Aloka or अलोक-माकाश i. e. non-universe or non-universal space.

Thus, the universe is finite and is surrounded in all directions by non-universal space, which is boundless. The shape of the Aloka was explained by Lord Mahavira to his disciple Gautama, by the illustration of an infinitely big sphere which is hollow from inside.¹

This conveys the same idea that the universe is like an island of five substances (कर्मास्तिव्य etc.), afloat in the infinite ocean of space. But it should be noted here that the space, universal and non-universal is a single entity. The existence of non-universal space can also be proved logically.²

The substances कर्मास्तिव्य and अकर्मास्तिव्य which are the media of motion and rest respectively can be called as positive ether and negative ether. They play an important role in the concept of the universe. Both the ethers कर्मास्तिव्य and अकर्मास्तिव्य are assumed to be pervading only the universal space (Loka) and not the non-universal space (Aloka). They are believed to be non-material and invisible. Each of them is one single entity i. e. they are non-atomic and non-discrete in structure. The space is also assumed to be non-material and invisible. But whereas, the existence of space is universally accepted, that of the ethers have been proved logically. Two logical proofs are given in Jain Agamas. It has been proved that a substance is required, which should be (i) pervading the whole universe, (ii) itself immobile, and (iii) capable of assisting the motion of other objects. This is nothing but ether. If ether is not accepted, and space is assumed to possess the attribute of assisting motion of other objects, a great difficulty will arise. Because, if the space itself acts like ether it being infinite and indivisible, cannot check the motion of the dynamic bodies. Thus infinite number of souls, as well as material objects, would continue to roam about in the infinite space without any control. If this was so, their association and appearance as an organised finite inhabited universe would be extremely improbable if not altogether impossible. The fact that the structure of the universe is permanent, that the universe is a cosmos and not a chaos implies the existence of another principle which guarantees the permanency of the universe's structure. We have to conclude therefore, that it is not the space that determines the boundaries of motion but the ethers.

Thus, the concept of the universe in Jain philosophy can be stated as — the six substances, viz. positive and negative ethers, space, time, matter and soul form a finite universe, beyond which there is an infinite ocean of pure mathematical space where no particle of matter (or energy) and soul can travel or stay on account of the absence of ethers.

Four point Theory

The theory of the universe (Loka) has been explained from four points of view. Lord

1 Bhagwati Sutra, Shatak, 11 Udd. 10.

Also see Loka Prakash 2 26.

2. For this, see Jain Siddhant Dipika (English annotation by J.S. Zaveri), 1-45 in Jain Bharti Vol. VIII No 9 28th Feb, 1960 p 139

3 Ibid. p 139

Mahavira, answering a question, from how many points of view the universe is explained, to his disciple Gautama, states that¹

There are four points of view to explain the universe

- 1 Universe from substance point of view
2. Universe from space point of view
- 3 Universe from time point of view
- 4 Universe from modes point of view

The first we have already discussed. The second and third we shall discuss at length. The fourth means that each of the substances (positive ether etc.) possesses infinite number of attributes and modes. In this postulate, the nature of reality is explained by the doctrine of persistence through modes which states that all realities are possessed of dual properties, one transitory and the other eternal. Due to the first, all things are in a state of flux i. e. they undergo transformations constantly they cease to be and they become while due to the second property they do not lose their existence throughout the transformations—the substance persists through modes. Although the detailed discussions of the doctrine cannot be made here, it would be enough to note here that it can be much useful to solve the problem of eternity of the universe.

Universe Size and Shape

The universal space (लोक-माकाय) has a definite shape and size. The question of Gautam was, What is the shape of the universe?² In reply to this, Lord Mahavira asserted, "The Universe has a definite shape called Supratisthik. It means that it is broader at the lower end while the upper portion is like a standing Mridang (i. e. a kind of tabor)" It can also be described thus, "Three Pyramids with rectangular base but with the tops chopped off are put one above another smaller faces of the lowest and middle, and the bigger faces of the middle and top touching together"³ The same thing has been described by an illustration of a man. The shape of the universe is like an old man who is standing with his feet apart putting his two hands on his waist.⁴ In the Digamber tradition, the description is made thus. The universe is divided into the upper middle and lower universes. The lower universe has the shape of Vetrasan (i. e. Trapezian Pyramid) the middle universe has the shape of the upper part of a standing Mridang and the upper universe has the shape of the standing Mridang.⁵

Thus we can see that the shape of the universe is anthropomorphous. The shape would become more clear when we shall discuss the size in detail. The detailed structure of the universe is found in both Svetamber and Digamber traditions, but they slightly differ from each other.

The description in the Digamber tradition is thus—

The height of the universe is 14 Rajjus (a Rajju is a linear astrophysical measure).

The breadth of the universe is 7 Rajjus throughout

1 Bhagwan Sutra, Shatak II Udd. III Also see Lok Prakash, 2.

2 Ibid 13-4-34 7 1-4

3 Jain Siddhant Dipika, English Annotation by J S Zaveri 6-10 in Jain Bharati, Vol. VIII No 10 (4th Mar 1960)

4 Lok Prakash 1. 3 4

5 Tiloya Pannatti 1 137-138.

The length of the universe varies from point to point. Let us divide the whole universe into two parts, each of the same height (7 Rajjus). Then, the lower universe is of 7 Rajjus in height. The lower end of the lower universe is 7 Rajjus in length, while the upper end of the lower universe is 1 Rajju in length. Thus the lower universe forms a 'trapezian pyramid' whose height is 7 Rajjus, breadth is 7 Rajjus throughout, while the lower base is 7 Rajjus in length and the upper base is 1 Rajju in length. The area of the trapezium formed by the two parallel sides of 7 Rajjus and 1 Rajju and height 7 Rajjus is $-\frac{1}{2}(7+1) \times 7$ which is 28 sq Rajjus. This multiplied by breadth, 7 Rajjus, gives the volume of the lower universe, which comes out to be 196 cubic Rajjus.

The upper universe is also 7 Rajjus in height and 7 Rajjus in breadth. The lower end and the upper end are 1 Rajju in length, while in middle it is 5 Rajjus in length. Thus the shape of the upper universe is a hexagonal pyramid. Thus the area of the hexagonal base will be $2\{\frac{1}{2}(5+1) \times \frac{1}{2}\}$ which is 21 sq Rajjus. This multiplied by the breadth will give the volume which is thus 147 cubic Rajjus.

Thus the total volume of the universe is $196 + 147 = 343$ cubic Rajjus.¹

The Shvetamber tradition describes the universe in a slightly different way. The height of the universe is 14 Rajjus as before. The length and the breadth vary from point to point but are the same at the same height. These are given in terms of Khanduk which is the quarter of a Rajju. At the lower end the universe is 28 Khanduk in length and breadth. Then, as the height increases, the length and breadth change.² In the following table the lengths and the breadths of the universe at the particular heights in terms of Khanduks are given.

The height from the lower end (in terms of Khanduk)	The length and the breadth (in terms of Khanduk)
0—4	28
4—8	26
8—12	24
12—16	20
16—20	16
20—24	10
24—28	4
28—30	4
30—32	6
32—33	8
33—34	10
34—36	12
36—38	16
38—40	20
40—42	20
42—44	16
44—46	12
46—48	10

1. Based on Ibid 1 140—200

2. Based on Loka Prakash 12 8—111

The height from the lower end
(in terms of Khanduk)

48	49
49	52
52	54
54	56

The length and the breadth
(in terms of Khanduk)

10
8
6
4

From the above table, it becomes clear that the universe is formed of 56 rectangular parallelepipeds, each having the same height of 1 Khanduk ($\frac{1}{4}$ Rajju) and varying lengths and breadths. The sum of the volumes of all these parallelepipeds, gives the total volume of the universe which comes out to be 239 cubic Rajjus. There is an ambiguity regarding the third dimension, viz. breadth at various places. As later on the volume of the universe is shown to be 343 cubic Rajjus¹ This is calculated by breaking the universe into some parts and rejoining them so as to form a cube of length 7 Rajjus approximately

Computation of a Rajju

A Rajju is a linear astrophysical measure said to be consisting of innumerable yojans. Several efforts have been made by authors to compute the volume of Rajju in some definite form.²

According to Colebrooke a Rajju is the distance which a Deva flies in six months at the rate of 20,57,152 yojans, in one Kshana i.e. instant of time.³ Mr G. R. Jain has calculated the value of Rajju from this definition, by taking, "Kshana" as "प्रतिविराट्" which is equal to $\frac{1}{34,00,00}$ minutes. This does not seem to be correct, as he himself accepts that Kshana is said to be an infinitesimal fraction of time. In fact a Kshana should be identical with a 'सम्य' which is the unit of time. To calculate the number of Samyas in six months, we can use the expression that⁴ the number of samyas in 1 वारविराट् is the same as the number Jagnya Yukta सप्तविराट्. This number is defined as "Jagnyaparita सप्तविराट् raised to itself." The exact value of the number Jagnyaparita-asankhyat may be found from its definition.⁵ But as it is too difficult to compute its value from that, we may⁶ assume the number वीरविराट् to be the maximum संख्या number⁷ Then because

1 Ibid 12. 116-142

2 Cosmology Old and New p. 116

3 Der Jaumismus by Von Glasenapp 118

4 Lok Prakash I 169 170

5 Also Anuyogadvara Sutra The topic of Asankhyasankhyayak

Ibid Topic of Canana Sankhya

Lok Prakash I 128-161

6 Although this assumption is not true, because the actual value of maximum संख्या is much greater than "वीरविराट्" we can find the lower limit of a Rajju by doing so

7 Ibid 29 11—Anuyogdvara Sutra Topic of Kalasamavatar

'minimum-parit' असंख्य is just greater than this by only one, we may assume minimum-yukta असंख्य to be equal to शीर्षोऽसिद्ध . This is found to be different in two traditions of the संख्य sect. One tradition, based on the Council of समुद्र believes it to be $(84\ 00\ 000)^{100}$ which is equal to $758263253073010241157973569973696406218966848060183\ 296 \times 10^{140}$ or writing it approximately it will be $= 7.58 \times 10^{140}$.

Another tradition, based on the Council of Vallabhipur believes it to be $(84\ 00\ 000)^{100}$ which is equal to $1879551795501125954190096998134307707974654942619777476572573457186\ 816 \times 10^{140}$ which if written approximately becomes 1.87×10^{140} . We calculate the value of Rajju, by taking the number as given by the first tradition. Then the number of Samyas in 1 Avalika will be $=(7.58 \times 10^{140}) / (7.58 \times 10^{140})$. Using the table of units of time, we find that

1 Muhurta (48 Minutes) = 1 67 77,216 Avalikas

6 months = 5 400 Muhurtas.

Then a Rajju, which is the distance travelled in six months at the speed of 20,57 152 yojans per samaya, will be

$= 5\ 400 \times 1\ 67\ 77,216 \times (7.58 \times 10^{140}) \times (7.58 \times 10^{140}) \times 20,57\ 152$ yojans. The approximate calculations of the above multiplication is

$= 1.86 \times 10^{(1.47 \times 10^{140})} + 17$ yojans.

Now 1 yojan = 8 000 miles

1 Rajju = $14.88 \times 10^{(1.47 \times 10^{140})} + 20$ miles—(1 A)

or in terms of light years, since,

1 light year = 5×10^{13} miles

1 Rajju = $291 \times 10^{(1.47 \times 10^{140})} + 8$ light years—(1 B).

Then the volume of the universe if taken 343 cubic Rajjus, will be

$= 11.35 \times 10^{(4.41 \times 10^{140})} + 65$ cubic miles if the first value (1 A) is taken.

In the terms of cubic light years, the volume will be

$= 8.45 \times 10^{(4.41 \times 10^{140})} + 27$ cubic light years according to (1 B). Similarly the values of volume can be calculated by taking the volume as 239 cubic Rajjus.

Thus, from the above discussion we can conclude that according to the Jain philosophy the universe has a definite shape which is called, असिद्ध and a definite volume of the order of 10^{140} cubic miles.

Universe From Time-point of View

The universe is believed to be eternal in Jain philosophy. At various places in Agmas¹ we find this view expressed in different wordings. The universe as a whole is the collection of the six types of substance, of which the first three are infinite in number. All of these substances; i.e. the whole universe is eternal in existence. That is to say that the universe existed in the infinite past, exists in the present and shall exist in the future. In other words it was never created nor will be destroyed. It is beginningless and endless with respect to time. Where, in the philosophical world there is a view that the universe was created by God, the Jain philosophy has always refuted it.

1 Bhagwati Sutra 25-5 5 Also see Ibid 12 7 2.

2 Loka Prakash 2 3

The Jain philosophy advocates 'non-absolutism regarding any view. It always avoids the absolute point of view. Therefore, the universe which is eternal with respect to its existence, always undergoes a series of infinite changes, and thus it can be 'non-eternal. As we have already seen, the doctrine of 'persistence through modes' asserts that every substance persists through modes. In other words all things living and non-living are characterised by the trio of continuous existence through creation and cessation. Since the universe is nothing but the collection of substances, the above principle holds true in the case of universe also. If there was no persistence of existence through transformations, we would not experience continuity—"This is that". On the other hand, if there was no transformation but absolute eternalism, we would not experience the ever changing pattern of the universe. While the absolutists find self-contradiction in asserting both staidity and change in the same reality with reference to identical space and time, the non-absolutist Jains maintain that one need not be afraid of accepting this as a truth—as the very nature of things—since our common experience gives this as a fact.

The substance called "पदार्थस्विकार्य" which is synonymous to the modern matter' (including material energy), forms the whole of the visible universe. The rest of the five substances are invisible. Therefore, the changes of the universe are perceived through the changes of the substance "पदार्थस्विकार्य". The number of this substance is infinite. This includes all the matter of universe, from परमाणु (the indivisible part of matter) to the celestial bodies such as the sun, the moon, the planets, etc. Now according to the doctrine of 'persistence through modes' all these are the modes of the substance matter. The 'परमाणु' are the material cause of all the material bodies. They go on reacting with each other creating and destroying the physical world.

The above phenomenon of nature can become more clear by the following illustration of a building. The owner of a building and his successors, go on replacing a damaged part of the building. In future a day will come when the original building would have been replaced wholly by new parts; but for the people it is the same building, which was built hundreds of years ago. Also, the chain of heredity is not endless and the human energy is limited, otherwise this building would become a permanent entity of the physical universe. Similarly in the physical entities, the atoms are added and reduced according to the natural laws, while the substantial bodies remain permanent. Thus, it becomes clear how the universe remains eternal, inspite of the infinite transformations.

The above discussion is related to the whole universe. Now pertaining to a certain portion of the universe there is a theory of 'ascending and descending' cycle of time. It is believed that in the middle part of the universe, which is called 'Triyaglok' there are certain areas (including our earth) where along with the time, the processes of nature gradually undergo evolution during the first half of the time-cycle, called as Utsarpani (ascending), and degeneration during the other half called as Avasarpani (descending). In other words, during the utsarpani half-cycle, there is gradual winding up of the universe at a slow rate until a state of the highest organisation is reached. After this there is again unwinding up of the universe, during which the universe runs down until a state of the highest dissolution is reached. Thus, the cycle is repeated again and again for eternity.

The period of one whole cycle is stated to be (20×10^{14}) अक्षय मासः.

One *अवसर्पण* consists of innumerable number of years. The number 7.58×10^{26} is the maximum numerical number. The exact computation of *Addha Sagaropam* is not possible. However according to Mr G R. Jain¹ each of the *Utsarpanis* and *Avasarpanis* consists of 4.13×10^{27} years.

Each of the half-cycle is again divided into six *वर्गा* (cons).

The period of each *Ara* in the *Avasarpani* half cycle is as follows

1. The first <i>Ara</i>	4×10^{24}	<i>Add. Sagaropams</i>
2. The second <i>Ara</i>	3×10^{24}	"
3. The third <i>Ara</i>	2×10^{24}	"
4. The fourth <i>Ara</i>	1×10^{24}	minus 42,000 years.
5. The fifth <i>Ara</i>	21 000 years.	
6. The sixth <i>Ara</i>	21 000 years.	

In the *Utsarpani* half-cycle the order is exactly the otherwise. The present time is the fifth *वर्ग* of *Avasarpani* half-cycle. It has started nearly 2,500 years ago. After 18,500 years, the fifth *Ara* of the present half-cycle will be completed. Then the last *वर्ग* will begin during which the degeneration will reach its highest peak within 21 000 years. The predictions of the future degeneration are found in detail in Jain Scriptures.² Here it should again be noted that this time-cycle does not affect the other places of the universe as ours.

To sum up the discussion, we can say that the universe according to Jain philosophy is beginningless and endless, that series of infinite transformations (creation and cessation) take place in it, that a certain portion of the universe, though eternal, experiences the alternate cycles of evolution and dissolution along with the time.

Comparison and Contrast

Having discussed the various theories of science and the ancient theory of Jain philosophy about the universe, we are now in a position to compare and contrast them.

Taking first the Einstein's *cylindrical* universe, in which the space is so curved that it forms a closed and finite universe, the similarity becomes striking. Both (Einstein's universe and Jain's *Loka*) are finite. But whereas in Einstein's universe the space itself is finite in the case of Jain's *Loka*, the space is infinite but the universe is finite. The principle of positive and negative ethers explains logically the finiteness of the universe. Another difference is that while in the Einstein's universe it is required to assume that space becomes curved, the Jain's theory does not require any such assumption. Regarding the steadiness of the universe both of them are of the same view. Also the time-dimension in both extends to infinity making the universe beginningless and endless.

The Einstein's universe, as already discussed before, cannot be easily visualised. Even scientists³ consider it quite inconceivable to think that beyond a certain jumping-off boundary there is no space and the mathematicians are not able to unmake their brain and visualize finite space. On the other hand, if the Jain's theory is accepted, it becomes quite

1. Cosmology Old and New p. 231

2. See Bhagwati Sutra, 7-6 and Jambudwipamapragyapti Sutra Kaladhikar

3. Exploring the Universe by H. Ward p. 16.

conceivable and logical to think that beyond the boundary of the universe, there is no medium of motion and hence no particle of matter or energy can go beyond that. Also a ray of light would simply be reflected at the boundary.

In Einstein's universe, there is 'nothing' beyond the universe. The concept of 'empty space' is not accepted by it. But whereas regarding time, it is believed¹ that it is inconceivable that there was once a moment with no moment preceding it, how is it not inconceivable to think of a limit beyond which there is no space?

The concept of Aloka is also proved by the fact, that² "space could only be of literally infinite extent if it contained no matter at all." This means that in absence of matter the space does not become curved but extends to infinity. This is exactly what happens in Aloka. Another fact supporting the concept of Aloka, is "if we relied on appearances, we would call our universe infinite. To be sure there would be space beyond it but that space would be inaccessible to us."³ This exactly conveys the same idea that in absence of the media of motion the space beyond the universe is inaccessible to us.

Secondly we take the case of expanding universe. The concept of the expanding universe, has become quite popular recently. The Jain's theory of universe, obviously rejects the process of expansion of space. The first argument against it is that space cannot expand, firstly because it is immobile, and secondly because space itself is infinite i.e. there is no place where there is no space. The second argument against it is that even if we consider space to be finite, in what it will expand? How can it expand in 'nothing'? Besides these questions the already discussed scientific arguments against the theory of expanding universe also make the theory quite uncertain. We suggest that some other explanations of the red shift of the spectral lines should be tried to find.

The 'steady state-theory' of Fred Hoyle and others is also similar to the Jain's universe except the two assumptions it makes. The first is that the universe is expanding and the second is that new matter is being continually created in the universe. It is quite strange to note here that the theory has to assume the most illogical and incomprehensible idea of creation of 'new matter'. It is a well-known and well-established logical fact, that anything or any substance cannot be created out of 'nothing'. There must be something or some inscrutable stuff which is the 'eminent cause' of creation of anything or any substance.

The same fact is established by the principle of conservation of matter and energy⁴ which is even today the fundamental base of the physical science. The same fact is again brought out by the principle of persistence through modes which also states that a substance always persists, inspite of creation and cessation. Jain philosophy boldly denies the concept of creation of anything new from nothing. Also the 'steady-state theory' has to make such an incomprehensible assumption only because it has to explain the phenomenon of expansion of the universe which itself is not at all a well-established and non-controversial theory. Thus, to explain one theory which itself may not be true the holders of the steady-state theory have to conceive of another fanatical assumption. We can also say this in another

-
- 1 The Nature of Physical World by Prof. A. S. Eddington. p. 137
 - 2 From a lecture on 'The Expanding Universe' delivered at Science Congress Bombay 1933 by Prof. A. C. Banerji M. A. (cont.) M. Sc., F. R. A. S., I. E. S.
 - 3 The Nature of Physical Reality by Prof. Henry Margenau p. 164
 - 4 Shri Bhikshu Nitya Karnika by Acharya Shri Tulu 7-5

One *अवसरोपम* consists of innumerable number of years. The number 7.58×10^{19} is the maximum numerical number. The exact computation of *Addha Sagaropam* is not possible. However according to Mr G R. Jain¹ each of the *Utsarpanis* and *Avasarpanis* consists of 4.13×10^{17} years.

Each of the half-cycle is again divided into six *वर्गा* (cons).

The period of each *Ara* in the *Avasarpani* half cycle is as follows

- | | | |
|-------------------------|--------------------|------------------------|
| 1 The first <i>Ara</i> | 4×10^{14} | <i>Add. Sagaropams</i> |
| 2 The second <i>Ara</i> | 3×10^{14} | " |
| 3 The third <i>Ara</i> | 2×10^{14} | " |
| 4 The fourth <i>Ara</i> | 1×10^{14} | minus 42,000 years. |
| 5 The fifth <i>Ara</i> | 21 000 years. | |
| 6 The sixth <i>Ara</i> | 21 000 years. | |

In the *Utsarpani* half-cycle the order is exactly the otherwise. The present time is the fifth *वर्ग* of *Avasarpani* half-cycle. It has started nearly 2,500 years ago. After 18,500 years, the fifth *Ara* of the present half-cycle will be completed. Then the last *वर्ग* will begin during which the degeneration will reach its highest peak within 21 000 years. The predictions of the future degeneration are found in detail in Jain Scriptures. Here it should again be noted that this time-cycle does not affect the other places of the universe as ours.

To sum up the discussion, we can say that the universe according to Jain philosophy is beginningless and endless, that series of infinite transformations (creation and cessation) take place in it, that a certain portion of the universe, though eternal, experiences the alternate cycles of evolution and dissolution along with the time.

Comparison and Contrast

Having discussed the various theories of science and the ancient theory of Jain philosophy about the universe, we are now in a position to compare and contrast them.

Taking first the Einstein's *cylindrical* universe, in which the space is so curved that it forms a closed and finite universe, the similarity becomes striking. Both (Einstein's universe and Jain's *Loka*) are finite. But whereas in Einstein's universe the space itself is finite, in the case of Jain's *Loka*, the space is infinite but the universe is finite. The principle of positive and negative ethers explains logically the finiteness of the universe. Another difference is that while in the Einstein's universe it is required to assume that space becomes curved, the Jain's theory does not require any such assumption. Regarding the steadiness of the universe both of them are of the same view. Also the time-dimension in both extends to infinity making the universe beginningless and endless.

The Einstein's universe, as already discussed before, cannot be easily visualised. Even scientists² consider it quite inconceivable to think that beyond a certain jumping-off boundary there is no space, and the mathematicians are not able to unmake their brain and visualize finite space. On the other hand, if the Jain's theory is accepted, it becomes quite

1 Cosmology Old and New p. 231

2 See Bhagwati Sutra, 7-6 and Jambudwipamapragyapti Sutra Kaladhukar

3 Exploring the Universe by H Ward p 16.

The Enigma of the Universe

Section]

conceivable and logical to think that beyond the boundary of the universe there is no medium of motion, and hence no particle of matter or energy can go beyond that. Also a ray of light would simply be reflected at the boundary.

In Einstein's universe, there is 'nothing beyond the universe. The concept of empty space is not accepted by it. But whereas regarding time, it is believed¹ that it is inconceivable that there was once a moment with no moment preceding it, how is it not inconceivable to think of a limit beyond which there is no space?

The concept of Aloka is also proved by the fact, that "space could only be of literally infinite extent if it contained no matter at all." This means that in absence of matter the space does not become curved but extends to infinity. This is exactly what happens in Aloka. Another fact, supporting the concept of Aloka, is 'if we relied on appearances, we would call our universe infinite. To be sure there would be space beyond it but that space would be inaccessible to us.'² This exactly conveys the same idea that in absence of the media of motion the space beyond the universe is inaccessible to us.

Secondly we take the case of expanding universe. The concept of the expanding universe, has become quite popular recently. The Jain's theory of universe obviously rejects the process of expansion of space. The first argument against it is that space cannot expand, firstly because it is immobile, and secondly because space itself is infinite i.e. there is no place where there is no space. The second argument against it is that even if we consider space to be finite, in what it will expand? How can it expand in 'nothing'? Besides these questions the already discussed scientific arguments against the theory of expanding universe also make the theory quite uncertain. We suggest that some other explanations of the red shift of the spectral lines should be tried to find.

The steady state-theory of Fred Hoyle and others is also similar to the Jain's universe except the two assumptions it makes. The first is that the universe is expanding and the second is that new matter is being continually created in the universe. It is quite strange to note here that the theory has to assume the most illogical and incomprehensible idea of creation of new matter. It is a well-known and well-established logical fact, that anything or any substance cannot be created out of nothing. There must be something or some inscrutable stuff which is the 'eminent cause' of creation of anything or any substance.

The same fact is established by the principle of conservation of matter and energy³ which is even today the fundamental base of the physical science. The same fact is again brought out by the principle of persistence through modes which also states that a substance always persists, inspite of creation and cessation. Jain philosophy boldly denies the concept of creation of anything new from nothing.⁴ Also the 'steady-state theory has to make such an incomprehensible assumption only because it has to explain the phenomenon of expansion of the universe which itself is not at all a well-established and non-controversial theory. That to explain one theory which itself may not be true, the holders of the steady-state theory have to conceive of another fanatical assumption. We can also say this in another

1. The Nature of Physical World by Prof. A. S. Eddington. p. 137

2. It is a lecture on 'The Expanding Universe' delivered at Science Congress Bombay 1933 by Prof. A. C. Barker, M. A. (cant.) M. Sc. F. R. A. S., L. E. S.

3. The Nature of Physical Reality by Prof. Henry Margenau p. 164

4. S. I. Bala, Vyasa Samhita by Acharya Shri Tulu 7-5

way that the theory of expanding universe¹ is such as it cannot be explained without making such an assumption which is just similar to the famous 'unreal imagination of 'horns on hare'. The holders of the theory make a funny argument that, "This suggestion (that new matter is being continually created) is of course inconsistent with the conservation of matter but since required creation rate turns out to be only about one Hydrogen-atom in a litre every million years, no observation is contradicted but only an extreme extrapolation therefrom.¹ It should be noted here, that since the theory accepts the infinity of time, million years are just nothing in comparison to infinity. And therefore, in the past which extends to infinity (according to the steady-state-theory itself), infinite number of such Hydrogen-atoms must have been created. Also it considers space to be infinite and still expanding. It is also inconceivable that how an infinity can expand? On the other hand, if the space is assumed to be finite then the density of the space would become infinite, since the number of Hydrogen-atoms is infinite. In addition to this as we have already said before, the renowned scientist Dr George Gamow has given many other evidences against this theory. We suggest here if the theory of steady-state universe abandons the assumption of expanding universe (by suggesting some other explanation of the phenomenon of red-shift of spectral lines) there is no necessity to assume the 'creation of new matter at all. In that case the theory will take a form, which would be not much dissimilar to the Jain's theory of universe.

The theory which suggests the end of the universe after a certain time, has already been discussed. It is based on the second Law of Thermodynamics. There are four things to be noted about it. The first is that it asserts that the matter and energy of the universe are inexorably diffusing like vapour through the insatiable void. This means that the 'matter and energy' can be destroyed. This is against the principle of conservation of matter and energy of science as well as that of 'persistence-through modes' of Jain philosophy. The interesting thing to note about this theory and the 'steady-state-theory' is that whereas this theory requires matter to be annihilated the latter requires matter to be created and thus both of them are contradictory to each other and also to the fundamental principle of physical science. It may be suggested here that if these two are combined together there will be no need to postulate any creation or destruction of matter.

The second thing to be paid attention to is the suggestion of Sir James Jeans, already quoted as "that the second law of thermodynamics may fail under astronomical conditions of which we have no knowledge, is certainly conceivable". The scientists, who consider this as improbable may think over it again, firstly because the law gives rise to effects which are in accordance with the fundamental law of physical science, and secondly because in the field of science and even mathematics we have come across with the laws which do not hold under certain conditions (as for example, the laws of Euclidean geometry do not hold in the gravitational field).

The third thing to be noted about this theory is that it suggests an end of the universe and also of the time. The theories of 'cyclic-universe', 'self pulsating universe', 'steady-state-universe', and 'evolutionary universe' are all of the view that the universe is eternal-beginningless and endless. Also the Jain's theory of the universe considers the existence of the

1 The Unity of the Universe 1959 by Dr D W Sciama p. 143

universe as eternal. Thus only the above theory is in contradiction with all other theories. This is the strongest weak point of the above theory

The fourth thing which is remarkable about the above theory is the suggestion of some scientists about the 'reconstruction' of the universe. As we have already discussed the theory of cyclic-universe in detail, here it would be enough to remark that this suggestion is in accordance with the principle of conservation of matter

There is a striking similarity between the theory of cyclic universe based on the principle of equivalence of matter and energy and the philosophical theory of ascending and descending cycle of time. Both of them suggest more or less the same idea that the universe undergoes the cycles of alternate evolution and dissolution for an eternity of time. Also the theory of self pulsating universe which is given by the mathematical solution of the Einstein equation by Friedmann, conveys the same idea, with the only difference that it speaks of alternate expansion and contraction while the theory of cyclic-universe talks of evolution and dissolution

The evolutionary theory of Dr George Gamow based on the model of hyperbolic universe is in agreement with the Jain's theory of the universe only in the point that both of them accept a beginningless and endless universe. The evolutionary theory accepts only one contraction and expansion. Here the striking dissension between it and the Jain's theory of cyclic-universe is that whereas the latter considers the present time to be the one which is nearer to the end of the contracting (descending) period and predicts the ascending period to begin nearly 39,500 years from the present time, the former considers the present time to be the one, in which the expansion has just started nearly before 5 billion years. Another thing that can be suggested about the evolutionary theory of Dr Gamow is that, if it can accept one cycle of contraction and expansion, and also the infinity of time, why cannot there be such infinite cycles? The third thing to be noted about it is that the holders of the steady state universe theory have given many evidences against the evolutionary theory and raised doubts against the possibility of it.

If in today's age of gigantic telescopes and fine spectrometers the enigma of the universe remains unsolved, how did the Jain seers, unperturbed by the absence of assistance from laboratories and observatories, study discuss and soberly and boldly assert the finiteness of the universe, the infiniteness of time and space, the principle of positive and negative ethers, the exact size and shape of the universe, the principle of persistence through modes and the theory of cyclic-universe? This question alone is sufficient incentive to the inquisitive to leave the tiny pond of knowledge by sensuous cognition and make him gaze eagerly towards the ocean of perfect knowledge by spiritual intuition.

